

ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL



Volumen II



Director

Carlos Astarita

Comité Editor

Carlos Astarita (UBA)

Hugo Zurutuza (UBA)

Silvia Magnavacca (UBA)

María Estela González de Fauve (UBA)

Claudio Azzara (Univ. degli Studi di Salerno)

Francisco Pina Polo (Univ. Zaragoza)

Instituto de Historia Antigua y Medieval

"Prof. José Luis Romero"

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires

25 de Mayo 217 C.F. - Buenos Aires - Argentina - historiaantiguaymedieval@filo.uba.ar

INDICE

4 - EDITORIAL

5 - FRANCISCO PINA POLO (Universidad de Zaragoza)

El tirano debe morir: El tiranicidio preventivo en el pensamiento político romano”

34 - RAMÓN TEJA (Universidad de Cantabria)

“Iglesia y poder: el mito de Constantino y el papado romano

49 - CHRIS WICKHAM (Universidad de Oxford)

- CARLOS ASTARITA (Universidad de Buenos Aires)

“Conferencia-Debate: Construyendo la Temprana Edad Media.
Europa y el Mediterráneo, 400-800”

66 - PRESENTACIÓN DEL ESTADO DE LAS INVESTIGACIONES.

Período 2005

Editorial

La Dirección del Instituto de Historia Antigua y Medieval, Prof. José Luis Romero, presenta el volumen 2 de “*Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*”, que continúa con el objetivo de aproximar con celeridad a través de esta publicación electrónica los resultados científicos de interés para toda la comunidad académica -profesores, graduados y alumnos- optimizando la presencia de destacados investigadores extranjeros que nos han visitado y que ofrecieron a través de sus conferencias un rico aporte sobre problemáticas específicas vinculadas a las áreas desarrolladas por las líneas de investigación del Instituto.

Es así como “El tiranicidio en la República Romana”, conferencia dictada por Francisco Pina Polo de la Universidad de Zaragoza, nos acerca un campo de discusión que revisa procesos políticos y sociales que presentan marcos estereotipados que nuestro autor resigna presentando resultados de un gran dinamismo que reflejan un encuentro feliz entre erudición y reflexión crítica. Ramón Teja, de la Universidad de Cantabria, con su trabajo sobre Iglesia y Poder desde la época constantiniana hasta algunas puntualizaciones relativas al tema en la actualidad, nos revela un interesante panorama, donde también, viejos temas reciben el aporte de los avances de una investigación crítica y original que contribuye al desarrollo de una historia social que permite avanzar en la comprensión de un pasado armado sobre matrices confesionales y pruritos obsoletos.

Finalmente, el importante debate planteado entre Chris Wickham y Carlos Astarita, en ocasión de la presentación en la Argentina del último libro del investigador oxoniense ““Framing the Early Middle Ages”” ofrece discusiones entre especialistas del mundo medieval que no sólo denotan un acabado conocimiento de los temas sino también el control de un marco teórico, el materialismo histórico- representa un rico horizonte teórico-epistemológico que contribuye a la revisión de un período tan controvertido como la Edad Media Occidental en una perspectiva comparativista.

El cierre del número a través del Estado de las Investigaciones 2005 refleja el estado de la cuestión de los avances de investigación de los integrantes de nuestra Institución avalando en su conjunto y a través de logros individuales la vigencia fundamentada de nuestras especialidades.

Dr. Carlos Astarita
Director Instituto
Historia Antigua y Medieval

Dr. Hugo Zurutuza
Director Sección Historia Antigua

El Tirano Debe Morir: El Tiranicidio Preventivo en el Pensamiento Político Romano

Francisco Pina Polo* **
Universidad de Zaragoza

*“Political language is designed to make lies sound truthful and murder respectable,
and to give an appearance of solidity to pure wind”*
George Orwell, *Politics and the English Language*, 1946

Se acepta como una verdad adquirida en la historiografía que se ocupa de la República romana, que los romanos consideraban legítimo el uso de la violencia contra aquellos políticos que fueran acusados de aspirar a la tiranía. Se trataría de una tradición consustancial a la misma República desde el momento en que había sido abolida la monarquía tras la expulsión del tirano Tarquinio el Soberbio. En esa tradición, que se supone firmemente enraizada en el pensamiento político romano, se habrían apoyado desde 133 a.C. los asesinatos de determinados hombres públicos tildados de tiranos y, en última instancia, la proclamación del *senatus consultum ultimum*. La muerte de esos personajes (los Gracos y Fulvio Flaco, Saturnino y Glaucia, los catilinaros, finalmente César) habría sido por consiguiente convalidada por la Historia y por el *mos maiorum*: en la Roma republicana, el tirano debía morir. Mi propósito es cuestionar que existiera tal aceptación del tiranicidio como castigo legítimo. Se trataba más bien de un procedimiento ilegal y rupturista respecto a la tradición republicana, promovido como solución final por los *optimates* tardorrepublicanos, y como tal impugnado y contestado por amplios sectores de la sociedad romana.

Tirano y tiranicidio en Cicerón

Durante la época tardorrepublicana, se hizo habitual en Roma utilizar en debates e invectivas la acusación de ser un tirano, sin duda porque tal imputación debía de tener un cierto efecto en la audiencia o en los lectores como instrumento de descalificación de un hombre público (1). La adopción del término griego *tyrannos* implicaba incorporar una serie de descalificaciones morales y éticas que la palabra llevaba implícita, hasta el punto de mostrar al aludido más como un animal que

como un ser humano (2). A ese respecto, Cicerón es naturalmente nuestra principal fuente de información, y posiblemente el principal difusor de la utilización de los conceptos tirano y tiranía aplicados a la política interna romana. Sobre todo a través de sus discursos, y en menor medida en sus cartas y en sus obras filosóficas, encontramos en la obra de Cicerón un auténtico catálogo de tiranos y supuestos aspirantes a la tiranía a lo largo de la historia de la Roma republicana, así como una completa caracterización de sus defectos y perversiones (3). Para ello utilizó una variada terminología, desde los tradicionales términos latinos *dominus* y *dominatio*, *rex* y *regnum*, hasta el concepto de origen griego *tyrannus*, que el Arpinate usó con inusual frecuencia, un indicio de que era sin duda un concepto habitual en el debate político del último siglo republicano (4).

Ninguno de sus grandes rivales políticos escapó a la acusación ciceroniana de tiranía. Verres habría actuado como un tirano durante su gobierno en Sicilia, hasta el punto de que Cicerón lo compara en diversas ocasiones con los regímenes tiránicos que habían existido en la isla en los siglos anteriores a la presencia romana en ella (5). Catilina y sus secuaces no eran sino aspirantes a tiranos (6), como lo eran Clodio y los suyos (7). Por supuesto, también César era un tirano despreciable, y su manera de gobernar Roma tras su triunfo en la guerra civil no podía ser definido sino como una tiranía (8), como lo era la actitud de Marco Antonio (9). De hecho, estos malos ciudadanos, que podían ser equiparados sin más con los que Cicerón llamaba peyorativamente *populares*, actuaban del mismo modo que lo habían hecho anteriormente los hermanos Tiberio y Cayo Sempronio Graco, o Lucio Apuleyo Saturnino, otros aspirantes a imponer la tiranía en Roma.

En la historia de Roma, es un hecho que no existió nunca un sistema de gobierno que pueda ser equiparado con los regímenes tiránicos que se dieron en numerosas *poleis* griegas, fundamentalmente en época arcaica, de manera más limitada en períodos posteriores. En Roma, al margen de matices institucionales, hasta la época ciceroniana sólo existieron dos formas de organización estatal, la monarquía y la república aristocrática. Cuando Cicerón acusaba a un político romano de querer instaurar una tiranía, ¿a qué se estaba refiriendo exactamente? Como ya demostró convincentemente Büchner, el Arpinate no estaba pensando en un sistema de gobierno determinado, sino en una manera de gobernar o de emplear en general la *potestas* que consideraba absolutamente rechazable (10). El paradigma de esa actitud tiránica era naturalmente Tarquinio el Soberbio, el *exemplum* por excelencia en Roma de un tirano (11). En realidad, el retrato que las fuentes antiguas hacen de Tarquinio está claramente modelado a partir de las características negativas que las fuentes griegas daban a los tiranos, particularmente a los de segunda generación: soberbia, alejamiento del pueblo, uso de la violencia, abuso de mujeres, etc. (12). Tarquinio el Soberbio es, por lo tanto, un rey romano caracterizado como un tirano griego (13). Es su forma despótica de gobernar, y no la monarquía como institución, la que, de acuerdo con la tradición, impulsó el cambio de régimen político, la que condujo a abolir la monarquía e instaurar la *institutio libertatis*, la que llevó al pueblo romano a dotarse de instituciones representativas y, en mayor o menor medida, participativas (14). Es su actitud cruel e inmoral la que la ciudadanía romana se habría comprometido solemnemente a rechazar desde entonces en cualquier gobernante para no permitir que nunca más se impusiera el *regnum* en Roma (15), y la que servía de base a Cicerón para descalificar a nuevos Tarquinios.

Pero en la obra ciceroniana no se encuentra sólo una vívida caracterización del concepto tirano que permite aproximarnos al vocabulario político de la época. Cicerón desarrolló toda una teoría del

tiranicidio como el mejor medio para librarse de quien pusiera en peligro el Estado con sus aspiraciones tiránicas (16). Sus argumentaciones buscaron un evidente punto de apoyo en la filosofía griega, en particular en la obra de Platón (17), y en última instancia apelaban al espíritu democrático ateniense. En Atenas, la tiranía era vista como la antítesis de la democracia, de modo que acabar con el tirano significaba la preservación del sistema democrático (18) Como lógica consecuencia, en la Atenas democrática se fomentaba el tiranicidio. Era un deber cívico, no sólo ser un antitirano, sino incluso ser un asesino de tiranos, aunque éstos fueran conciudadanos (19). Harmodio y Aristogitón, los asesinos del tirano pisistrátida Hiparco, se convirtieron en héroes asimilables a quienes morían en la guerra por la patria y constituían un ejemplo permanente de conducta cívica para todos sus conciudadanos. Por ello, los tiranicidas atenienses recibieron culto en su tumba ubicada en el Cerámico, y en su honor fue erigido un grupo escultórico representando el momento en que asesinaban al tirano, un monumento que había de ocupar un lugar privilegiado en el ágora de Atenas a la vista de todos, puesto que incluso se prohibió por ley que otras estatuas fueran colocadas cerca de las de los tiranicidas (20). El modo de representar la iconografía del tiranicidio, en la que Harmodio y Aristogitón figuraban actuando en equipo, sugería que el espectador, es decir, el ciudadano, había de completar por sí mismo la narración de los hechos, debía culminar el acto de asesinar al tirano que el grupo escultórico representaba (21). El éxito de la acción tenía como consecuencia el establecimiento de la democracia (22).

Cicerón conocía perfectamente la ideología ateniense respecto al tiranicidio y realizó de ella una transposición literal a la *civitas* romana, pero adaptándola a un sistema de gobierno básicamente aristocrático. Si en Atenas un tirano era quien pretendía sustituir la democracia por cualquier otra forma de gobierno (aristocracia, oligarquía o tiranía), Cicerón consideraba un tirano a quien pretendiera alterar los principios básicos por los que se regía la *res publica* romana, un régimen para el que, en su opinión, no existía realmente una alternativa posible. En Roma, el triunfo sobre el tirano no debía significar la instauración de una democracia, un sistema de gobierno del que Cicerón abominaba, sino la preservación de la *res publica* aristocrática tradicional. Como lógica consecuencia, sólo a la aristocracia, y dentro de ella a los *boni*, correspondía determinar quién debía ser considerado un tirano y cuál debía ser el procedimiento empleado para eliminarlo (23). Cicerón desarrolló su tesis sobre el tiranicidio como deber cívico sobre todo en su *De officiis*, obra escrita en los últimos meses del año 44, en medio de las turbulencias que siguieron al asesinato de César. En cierto modo su testamento político, a pesar de ser ante todo una obra filosófica, el Arpinate pretendía describir en ella los que consideraba principales deberes de un ciudadano romano hacia la familia, hacia los dioses de la comunidad y, sobre todo, hacia el Estado. Al igual que en su *De re publica*, Cicerón trataba en *De officiis* del *optimus civis*, una de cuyas obligaciones era el uso de la violencia en el caso de que fuera necesario para salvaguardar el bienestar de la comunidad. Un deber que no sólo atañía a los magistrados representantes del *populus*, sino también a cualquier *privatus* en tanto que miembro de la comunidad. Escipión Nasica había mostrado el camino a seguir, pero ya Bruto enseñó a los romanos en el comienzo de la República que nadie podía ser un *privatus* cuando se trataba de defender la libertad de los ciudadanos (“*in conservanda civium libertate*”) (24). Si la tiranía era en Roma ante todo el reflejo de una conducta inmoral, para actuar frente al tirano lo importante no era tanto desempeñar una magistratura pública que legitimara la utilización de la violencia, sino ser un buen ciudadano: en última instancia el conflicto

era planteado como una confrontación entre *boni e improbi*.

En ese sentido, el servicio supremo a la patria era librarla de quien pudiera gobernarla como un tirano. Porque matar a un ser humano es un crimen, pero matar a un tirano, no sólo no es un crimen reprochable desde un punto de vista moral, sino que constituiría para el pueblo romano la acción más hermosa y honrada que se pudiera acometer (25). De hecho, se diría que el destino “natural” del tirano era la muerte violenta, como si ése debiera ser el castigo necesario por su crueldad y mal gobierno (26) Porque, aunque dotado de una forma humana, el tirano no es sino una bestia cruel, odiosa tanto para los hombres como para los dioses (27). No hay nada en común entre el ser humano y el tirano, bestia salvaje y monstruosa que debe ser sin más absolutamente exterminada y apartada de la comunidad humana, del mismo modo que se amputan los miembros enfermos para que el cuerpo pueda seguir viviendo (28).

En el momento concreto en que estos pasajes fueron redactados, la defensa del tiranicidio pretendía constituir *a posteriori* un soporte ideológico para los asesinos de César, pero también potencialmente para actuaciones semejantes en el futuro. De hecho, poco después iniciaría Cicerón su ofensiva contra Marco Antonio, materializada en la serie de discursos conocida como las *Philippicae*. En ellos, su objetivo básico era promover contra Antonio una guerra que no debía en su opinión ser considerada como civil, sino como un *bellum iustum* emprendido contra un *hostis* (29). Aun más, Antonio no era sólo un enemigo de Roma, era un tirano que debía tener el mismo final que había tenido César. En lo que constituía una evidente incitación a la acción violenta contra Antonio, Cicerón afirma en su segunda *Philippica* – un libelo con forma de discurso que nunca fue pronunciado públicamente como tal – que el pueblo romano había aprendido en los Idus de marzo lo glorioso que era el acto de matar al tirano, y que muchos rivalizarían por llevar a cabo la misma hazaña si fuera necesario (30).

Desde la perspectiva ciceroniana, al igual que los tiranicidas atenienses habían recibido todo tipo de honores casi divinos como salvadores de la ciudad, también los ciudadanos romanos que prestaban a la comunidad el supremo servicio de liberarla de sus presuntos tiranos merecían en tanto que patriotas todo tipo de alabanzas y de honores. En su discurso en defensa de Milón, acusado en el año 52 de haber dirigido el asesinato de Clodio por parte de sus hombres, Cicerón negó que el crimen hubiera sido premeditado, sino que, por el contrario, argumentó que se había producido en defensa propia. Sin embargo, su principal estrategia en la defensa de su cliente fue que Clodio era en todo caso por su conducta un tirano y un enemigo de Roma (31). En consecuencia, su muerte era sin duda merecida y legítima, porque su desaparición hacía posible la salvación de la *res publica*. Desde esa perspectiva, Milón no era un asesino que mereciera un castigo, sino un tiranicida al que la comunidad debía recompensar (32), al igual que hacían los griegos con quienes daban muerte a los tiranos (33). Ya en el año 63 había utilizado Cicerón un argumento similar en su discurso en defensa de Cayo Rabirio, que era al mismo tiempo un alegato a favor del *senatus consultum ultimum*. En el supuesto caso de que Rabirio hubiera matado al tribuno Saturnino tal y como se le acusaba, el crimen habría estado justificado, porque había sido útil para el Estado. Rabirio no habría hecho sino cumplir con su deber como buen ciudadano (34).

Milón, Rabirio y los asesinos de César, con Bruto a la cabeza, no representaban una excepción en la historia de Roma. Cicerón, como medio para reforzar sus argumentos, recuerda en diversas ocasiones que habían existido anteriormente otros heroicos tiranicidas. En tiempos próximos había

que calificar de ese modo a quienes habían impulsado la muerte de Tiberio y Cayo Graco en los años 133 y 121 a.C., respectivamente Escipión Nasica (35), un *privatus*, y el entonces cónsul Cayo Opimio (36), así como la del tribuno de la plebe Saturnino, el seis veces cónsul Cayo Mario. Por supuesto, entre los salvadores de la tiranía se encontraba el propio Cicerón, quien había dirigido en su calidad de cónsul la represión de Catilina y de sus seguidores en el año 63. Pero, junto a ellos, existían precedentes muy anteriores. En el año 439, Servilio Ahala habría asesinado a Espurio Melio (37) Del mismo modo, otros dos supuestos aspirantes a la tiranía, Espurio Casio y Marco Manlio Capitolino, habrían sido asesinados respectivamente en los años 485 y 384 (38).

En los diversos episodios de época tardorrepública en los que Cicerón quiso ver el tiranicidio preventivo como la respuesta adecuada a una situación de peligro para el Estado romano, se aprecian una serie de constantes. En todos los casos, los presuntos aspirantes a la tiranía – tanto los tardorrepúblicanos como sus correspondientes de época arcaica – se caracterizaron por promover medidas en beneficio de la plebe, lo que les convirtió en personajes muy populares, pero también en enemigos de la mayoría senatorial. Éste es obviamente el motivo para actuar radicalmente contra ellos (39), aunque la razón aducida “oficialmente” fue la acusación de tener una actitud tiránica contraria al espíritu de la *res publica* tradicional. La acusación no se concretó legalmente, puesto que, en la práctica, no había existido un crimen codificado susceptible de ser juzgado, se trataba tan sólo de un crimen de intención (40). En realidad, ése era un aspecto secundario, puesto que la acusación se movía en el terreno moral y político, como en el caso del tirano Tarquinio. Por esa razón, bastaba con aducir que existía la intención de actuar criminalmente para poner en marcha el proceso de demonización del rival. Si el sedicioso revolucionario no daba marcha atrás, el senado se arrogaba el derecho a condenar *de facto* a muerte al sospechoso. Bastaba la *suspicio, cupiditas o adfectatio regni* para condenar al culpable como presunto tirano - sólo César, desde la perspectiva ciceroniana un tirano que llegó a ejercer el *regnum*, constituiría una excepción - y justificar lo que podemos llamar tiranicidio preventivo del sospechoso (41).

Para dar más fuerza a sus argumentos y transmitir la idea de que el tiranicidio era una práctica totalmente aceptada en la Roma republicana y consustancial con su misma existencia, Cicerón citó juntos con cierta frecuencia a todos los presuntos tiranos, bien sólo los de época arcaica, bien junto con los tardorrepúblicanos, en ocasiones acompañados de sus verdugos. Llama especialmente la atención a ese respecto el inquietante comienzo de su primera *Catilinaria*, en el que la mención de todos los aspirantes a la tiranía – a los que por otra parte en ningún momento califica expresamente como tiranos -, y de sus respectivos tiranicidas, era una clara advertencia a Catilina de cual podría ser su destino (42). En esos pasajes, Cicerón comienza su relación con Nasica contra Tiberio Graco, vuelve atrás en el tiempo al hablar de Servilio Ahala contra Espurio Melio, para regresar al período tardorrepúblicano con Opimio contra Cayo Graco y Fulvio Flaco, para terminar con Mario y Valerio contra Saturnino y Servilio Glaucia. En sus palabras está constantemente implícita la amenaza de pena de muerte para Catilina, una amenaza abiertamente expresada más adelante, cuando Cicerón vuelve a aludir a las muertes de los Gracos, Flaco y Saturnino para afirmar que no teme la *invidia* que pudiera existir contra él si se viera obligado a hacer correr la sangre de otros ciudadanos romanos (43). Hay en el pensamiento político ciceroniano una evidente coherencia en relación con el uso de la violencia para el mantenimiento del orden establecido. El Arpinate se proclamó a sí mismo en numerosas ocasiones un hombre de paz (44), pero al mismo tiempo justificó la utilización de la

fuerza por el bien común (45). Desde esa perspectiva era lícito como mal menor emplear las armas contra las armas, la violencia para defenderse de la violencia (46). Obviamente, sólo los mejores ciudadanos estaban legitimados para decidir cuándo, cómo y contra quién debía ser utilizada esa violencia terapéutica. La tesis de Cicerón era que el asesinato cometido en nombre del Estado no sólo era útil, sino necesario para defenderse de los enemigos de la comunidad, y que era un deber patriótico acabar con ellos como lo era participar en una guerra contra cualquier enemigo exterior. Un pasaje de su *De oratore* lo expresa nítidamente. Es un hecho que Opimio mató a Graco, afirma Cicerón. ¿Pero cuál es la cuestión fundamental al respecto? Que lo hizo por el bien de la comunidad (*“rei publicae causa”*, *“servandae rei publicae causa”*). Eso justifica el acto en sí mismo por encima de cualquier cuestión legal (47). El planteamiento ciceroniano es en realidad muy simple: quien atentara contra los *fundamenta rei publicae* era un tirano, quien librara a la comunidad del tirano era un héroe y un patriota (48).

En definitiva, la seguridad del Estado debía primar por encima de cualquier otra consideración, una idea sintetizada con sus propias palabras en la frase *“salus populi suprema lex esto”* (49). Si, desde su perspectiva, era lícito utilizar la fuerza para combatir a los personajes dañinos para la República, como Nasica y Opimio lo habían hecho con Tiberio y Cayo Graco, Mario con Saturnino, o Sestio y especialmente Milón con Clodio, mucho más lo era eliminar al mal gobernante convertido en tirano, como César. Así entendido, el tiranicidio no era sino la sublimación del uso de la violencia en beneficio del Estado. En el pensamiento ciceroniano, el tiranicidio era legitimado por el derecho natural, el derecho que todo individuo – y asimismo la comunidad - tenía a actuar en defensa propia. Al incluir el tiranicidio en el ámbito de la ley natural lo situaba en el terreno ético, por encima de las regulaciones legales de la *civitas*, más allá de sus leyes y tribunales.

En cuanto a la contribución personal en la práctica del propio Cicerón a la lucha contra la tiranía - al margen de su participación directa en la ejecución de los catilenarios en el año 63 en su condición de cónsul -, ésta no fue más allá de la asunción del papel de posible inspirador o ideólogo de los asesinatos de Clodio y César. En el primero de los casos, el propio Cicerón se sintió obligado en su discurso en defensa de Milón a negar la acusación, que sin duda circulaba por Roma, de que él mismo había colaborado en la preparación del asesinato o había inducido a que se cometiera (50). Que tuviera que defenderse públicamente de la acusación de haber instigado el asesinato de Clodio, hace pensar que tal imputación aparecía como creíble en el seno de la sociedad romana. Se trata de una sospecha que nunca fue probada, pero que no llegó a desaparecer del todo, puesto que, casi diez años más tarde, volvió a negar esa misma acusación, expresada entonces por Marco Antonio (51), afirmando que durante el juicio por la muerte de Clodio no se formuló contra él ningún cargo. Por lo que respecta al asesinato de César, es un hecho que Cicerón no participó personalmente en él (52), aunque evidentemente lo aprobó y lo justificó (53). Sin embargo, en los meses que siguieron a los Idus de marzo circuló por Roma la idea, promovida especialmente por Marco Antonio, de que el Arpinate había sido el inductor del magnicidio, una idea alimentada por el hecho de que los conjurados invocaran su nombre en el momento de apuñalar repetidamente al dictador (54). No hay en cualquier caso pruebas tangibles de que Cicerón fuera el ideólogo del asesinato de César, aunque su proximidad personal a los conjurados hace suponer que no era ajeno a lo que se estaba tramando y que pudo haber dado argumentos a favor del uso de la violencia (55). Sea como fuere, no hay duda de que su teoría del tiranicidio legítimo y su defensa del patriota tiranicida hubieron de servir

de soporte doctrinal a los conspiradores durante los preparativos del magnicidio.

En síntesis, en relación con el tema que nos ocupa, del conjunto de la obra ciceroniana se desprende lo siguiente: el Arpinate retrata de una manera coherente a quienes él considera desde su perspectiva tiranos – o aspirantes al *regnum* o a la *dominatio* en la terminología latina -, y lo hace siempre como políticos que están en condiciones de adquirir un excesivo poder mediante la promoción de medidas que les podían proporcionar gran popularidad por ir dirigidas a favorecer a la *plebs* (leyes agrarias o frumentarias, reducción o abolición de deudas, etc.); le parece absolutamente legítimo atacar ese posible poder tiránico antes de que se concrete, mediante el asesinato de quienes, en su opinión, podían poner en peligro la *res publica* tradicional; Cicerón, por último, insiste constantemente y de manera muy destacada en que esa forma de autodefensa colectiva formaba parte de la tradición republicana prácticamente desde los inicios de la República romana, lo cual, a su vez, constituiría una legitimación inapelable del tiranicidio preventivo como parte integrante del *mos maiorum*.

Este último aspecto resulta fundamental en la fundamentación de la doctrina ciceroniana al respecto, que obviamente no estaba aislada en su época, sino que, por el contrario, contaba en el seno de la aristocracia romana contemporánea con otros muchos adeptos. Sin embargo, ¿existía realmente esa tradición amparando el tiranicidio preventivo?

Tiranos y tiranidas en la Roma arcaica

Como he dicho anteriormente, Tarquinio el Soberbio es obviamente en Roma el modelo de tirano. Se podría esperar por ello que el final de su mandato ofreciera una buena ocasión para que la tradición remontara a él mismo el modelo de tiranicidio legítimo en la Roma republicana. Sin embargo, así como hay constancia de la existencia de muy diferentes relatos sobre la fundación de la *Urbs* o sobre numerosos episodios de la Roma arcaica, no hay hasta donde alcanza nuestro conocimiento ninguna versión alternativa del final de la monarquía en la que Tarquinio sea asesinado para liberar la *civitas* de su tiranía. Independientemente de cuáles fueran exactamente los detalles de lo sucedido, los romanos creían al parecer unánimemente que Tarquinio no fue asesinado, sino expulsado de la ciudad junto con su familia por su actitud tiránica, y que a su salida siguió el nombramiento de los primeros cónsules y la instauración de la República. Según las versiones, Tarquinio se habría establecido en Túsculo, patria de su yerno y principal valedor, Octavio Mamilio, o en Cuma, acogido por el tirano Aristodemo, pero, en todo caso, nunca regresó a la *Urbs* (56). En la liberación del tirano romano por excelencia no existía por lo tanto una tradición de tiranicidio, sino de exilio, y no había ningún tiranida, aunque sí un héroe, Lucio Junio Bruto, que habría tomado la iniciativa durante la crisis.

De hecho, los romanos celebraban el día 24 de febrero de cada año la festividad del *Regifugium*. Se trataba posiblemente ante todo de un ritual de *lustratio*, llevado a cabo por el *rex sacrorum* en el *Comitium*, en relación con el final de un año y comienzo de otro. Sin embargo, a pesar de las diferentes interpretaciones dadas por los autores modernos, en ella veían los romanos unánimemente la conmemoración de la salida - su "huida" de acuerdo con la denominación oficial de la fiesta - del rey convertido en tirano y, por consiguiente, el final de la monarquía y la instauración de la República (57). Según la tradición, no hubo por lo tanto *tyrannicidium* sino *regifugium* de Tarquinio el Soberbio.

Se podría no obstante aducir – como lo haría Cicerón – que existían los precedentes de las muertes

El Tirano Debe Morir: El Tiranicidio Preventivo en el Pensamiento Político Romano

violentas de Casio, Melio y Manlio. Hay pocos episodios de la Roma arcaica – y aun de toda la historia de Roma – tan estudiados y debatidos como los que se refieren a estos tres personajes, sobre los cuales sin embargo siguen existiendo muchas más preguntas que certezas. Fue ya Mommsen (58) quien sembró dudas razonables sobre la verosimilitud de los relatos de Livio y Dionisio de Halicarnaso sobre los que el autor alemán llamó “die drei Demagogen”, que consideró modelados a partir de los sucesos acaecidos en Roma en el período gracano. Desde entonces, existe un consenso prácticamente generalizado en el sentido de que buena parte de los detalles que aportan las fuentes antiguas sobre Casio, Melio y Manlio no son sino proyecciones hacia el pasado de acontecimientos contemporáneos a los analistas tardorrepblicanos. Diversos investigadores se han esforzado por identificar la procedencia de los relatos, tanto en lo que respecta al o los analistas autores de la versión o versiones de los hechos (Calpurnio Pisón, Licinio Macro, Claudio Cuadrigario, Elio Tuberón), como en lo que se refiere a los sucesos proyectados, que para unos serían los tribunados de los Gracos, para otros la conjuración catilinaria o, incluso, el propio asesinato de César (59). En realidad, puesto que los relatos fueron creciendo y modificándose a lo largo de todo el período tardorrepblicano, hay en ellos con toda probabilidad detalles procedentes de diferentes episodios acaecidos en la época (60).

Sospechosamente, los tres episodios ofrecen un mismo esquema en su desarrollo interno, hasta hacer de los protagonistas “figures un peu trop parfaitement symétriques” en palabras de Chassignet (61). Los tres son individuos destacados en la sociedad romana por diversos motivos; todos se ocupan intensamente de los principales problemas de la plebe en un contexto de crisis social y económica (Casio de la cuestión agraria, Melio de la distribución de grano, Manlio de las deudas); sus acciones le proporcionan gran popularidad entre la plebe, que les apoya; sin embargo, cuando el patriciado les acusa de aspirar a la tiranía, la plebe les abandona sorprendentemente a su suerte de manera inmediata; todos ellos mueren violentamente, sus bienes son confiscados y sus casas son derribadas.

La cuestión clave es naturalmente el nivel de credibilidad que cabe atribuir globalmente a las fuentes sobre la República inicial. Al respecto, la investigación se mueve entre el escepticismo más absoluto, hasta llegar a negar cualquier autenticidad a las informaciones sobre el período arcaico, y la creencia de que, aunque sin duda existió una reconstrucción retórica de los hechos sobre la base de proyectar en el pasado sucesos contemporáneos para crear un relato verosímil, existiría no obstante un núcleo histórico conservado en la tradición y reflejado en las fuentes (62). El problema es que resulta prácticamente imposible demostrar por completo, tanto la autenticidad como la falsedad de las fuentes (63). En última instancia, tanto en sentido positivo como negativo, se trata en buena medida de una cuestión de fe decidir hasta qué punto deben ser creídos los respectivos relatos en su conjunto, o más bien qué parte de ellos en concreto resulta verosímil (64).

No es en absoluto mi intención entrar aquí a analizar en detalle los relatos de Casio, Melio y Manlio. Es en mi opinión imposible determinar cuál es el núcleo auténtico – si lo hay – de las tres historias (65). Tal vez los principales protagonistas fueran personajes reales (66), y quizás la tradición les atribuía algún tipo de iniciativas populares, relacionadas con el uso de la tierras, las deudas o la escasez de alimentos en la *Urbs*. Incluso es posible que se les asociara con una muerte violenta (67). Sin embargo, en mi opinión, tales datos hipotéticamente contenidos en la tradición fueron utilizados por alguno o algunos de los historiadores romanos que escribieron sus obras tras los Gracos, para transformar a los tres personajes en aspirantes a la tiranía que habían sido

asesinados por ello con justicia. Habrían sido convertidos conscientemente en *exempla* (68) de tiranidios preventivos y utilizados de ese modo políticamente como medio de justificar el asesinato durante el período tardorrepblicano de políticos *populares*, de los que tanto sus iniciativas como su destino final eran fácilmente identificables con Casio, Melio y Manlio por la sencilla razón de que sus historias habían sido creadas de acuerdo con los acontecimientos contemporáneos (69).

Si hay que pensar en alguno de los historiadores romanos como impulsor de la tradición sobre presuntos tiranos y tiranidas en la Roma arcaica, creo que las principales sospechas deben recaer sobre Calpurnio Pisón Fruti (70), aunque es obvio que su relato fue enriquecido o modificado por analistas posteriores, incorporando elementos de su propia experiencia vital tomados de los conflictos sociales y políticos contemporáneos. Pisón fue cónsul en el año 133, coincidiendo con el tribunado de Tiberio Graco, y censor en 120, inmediatamente después de la emisión del *senatus consultum ultimum* que llevó al asesinato de Cayo Graco y a la sangrienta represión de sus seguidores. De él se sabe que se opuso muy activamente a la legislación impulsada por Cayo Graco, en particular a su ley frumentaria (71). Su historia de Roma se extendía cronológicamente desde la fundación hasta sus días, posiblemente incluyendo los sucesos gracanos, y probablemente fue escrita, o en todo caso publicada, después de su censura (72). Debió de ser el primer historiador que pudo utilizar extensamente el material contenido en los *Annales maximi*, recientemente dados a conocer, y parece probable asimismo que fuera el primero en hacer un relato más extenso de la República inicial, un período hasta entonces poco tratado por sus predecesores y al que él dotó de una estructura analítica (73). Si estas consideraciones son ciertas, Pisón, al ser el primer historiador en tratar la historia de la Roma arcaica con tanto detalle, se encontraba en una posición privilegiada para modelar unos episodios estructurados sobre la base del binomio tirano-tiranicidio, inspirados en los recientes sucesos protagonizados respectivamente por Tiberio Graco-Nasica y Cayo Graco-Opimio. Su *auctoritas* como senador censorio contribuiría a dar no poca credibilidad a su relato.

Eso no quiere decir que Pisón creara sus personajes absolutamente de la nada, puesto que hay indicios de que antes de los Gracos ya existía sobre ellos alguna tradición. El dato más relevante al respecto es la información proporcionada por Dionisio de Halicarnaso, según el cual una de las versiones sobre Espurio Melio era recogida por Cincio Alimento y Pisón (74). En ella, Servilio, el asesino de Melio, no ocupaba ninguna magistratura, sino que era un *privatus* que habría obedecido la orden del senado. El autor griego no especifica expresamente si había entre ambos autores una coincidencia total o sólo parcial, y ambas cosas resultan indemostrables. En mi opinión, es posible que en la obra de Cincio Alimento hubiera alguna mención a Melio, pero no me parece probable que contuviera una versión tan extensa ni tan orientada hacia la imagen de un tirano justamente castigado como la que más tarde se perpetuó (75). Posiblemente la base de la historia de Melio se encuentre en la noticia, tal vez contenida en los *Annales* de los pontífices, de que en los años 440-439 existió una grave carestía de alimentos en Roma. A partir de ahí, todo lo demás es posiblemente, como Forsythe ha sugerido, un “folk tale” (76).

También en relación con el episodio de Espurio Melio, otro dato de difícil interpretación podría hacer pensar en una tradición previa a los Gracos. Se trata de las monedas hechas acuñar por C. Minucio Augurino y Ti. Minucio Augurino, obviamente parientes, bien hermanos, o bien padre e

hijo, dos monetales que hay que situar en el último tercio del siglo II a.C. En las monedas, además de símbolos relativos a la entrega de grano al pueblo, aparece una columna coronada con una estatua, identificada como la columna Minucia. Se trataría de un acto de propaganda de la *gens Minucia*, recordando los monetales a su antepasado L. Minucio Augurino. Éste había sido supuestamente quien habría denunciado al senado las intenciones tiránicas de Melio, desencadenando así todo el proceso que llevó finalmente a su asesinato. En su honor habría sido erigida una estatua por suscripción pública fuera de la *Porta Trigemina*, a la que supuestamente correspondería la iconografía monetaria (77).

Un importante problema es que no existe seguridad sobre la fecha en que fueron acuñadas tales monedas. Mientras Crawford dató en el año 135 la de C. Minucio y en 134 la de Ti. Minucia (78), otros investigadores han ofrecido otras cronologías muy diversas, con preferencia inmediatamente después del tribunado de Tiberio Graco o, en algunos casos, tras los tribunados de los dos hermanos Graco (79). Si se acepta que las monedas pretendían llamar la atención sobre el papel, aunque fuera secundario, de L. Minucio en el asesinato de Melio y que fueron acuñadas poco antes del tribunado de Tiberio Graco, habría que admitir que la versión de que la muerte de Melio fue un tiranicidio existía ya antes de los Gracos y, por lo tanto, de que Pisón escribiera su historia. Si, por el contrario, la fecha de emisión fuera posterior al tribunado de Tiberio o incluso también al de Cayo Graco, las monedas podrían ser vistas como uno de los elementos propagandísticos tendentes *a posteriori* a la legitimación de la muerte de los tribunos.

Sin embargo, no sólo existe incertidumbre respecto a la fecha de las monedas, sino que no es tampoco en absoluto seguro que, ni su iconografía, ni la columna que representa, pretendieran conmemorar la muerte de Melio, sino posiblemente sólo la intervención de Minucio en la distribución de grano a la plebe en medio de la crisis de aprovisionamiento de víveres en el año 439 (80). De hecho, Plinio (*vid supra*) no relaciona la erección de la estatua de Minucio con el asesinato de Melio – una circunstancia que sólo menciona tangencialmente para identificar a Minucio –, sino con sus iniciativas sociales a favor de la plebe, y añade que, en su opinión, sería la primera vez que el pueblo, y no el senado, habría tomado la decisión de dedicarle una estatua a un destacado hombre público.

Finalmente, el tercer posible indicio procede de un pasaje de Plinio (81), que precisamente alude a Pisón como su fuente de información. En él se afirma que los censores del año 159 a.C. hicieron retirar del Foro todas las estatuas erigidas en honor de determinados personajes, salvo aquéllas que hubieran sido colocadas por orden del senado y del pueblo romanos. Plinio, es decir Pisón, añade a continuación que la estatua de bronce de Espurio Casio, que él mismo se había hecho erigir en el templo de *Tellus*, fue excepcionalmente no sólo retirada, sino fundida para hacerla desaparecer por completo, una *damnatio memoriae* motivada por haber aspirado en su momento Casio al *regnum* (“qui regnum adfectaverat”) (82).

El episodio presenta sombras sobre su autenticidad. Es indudable que en ese año los censores promovieron una retirada masiva de estatuas del Foro, un acontecimiento de suficiente importancia como para haber quedado constancia documental de él y haber dejado huella en la memoria colectiva. Sin embargo, resulta sospechoso que, precisamente Pisón, se refiriera de manera individualizada a la estatua de Casio, sin duda para llamar la atención sobre su sedición y su merecido castigo, para fundamentar en definitiva la historia de su aspiración a la tiranía. Más aún si tenemos en cuenta que uno de los censores era P. Cornelio Escipión Násica – el otro era M. Popilio

El Tirano Debe Morir: El Tiranicidio Preventivo en el Pensamiento Político Romano

-, el padre de Escipión Nasica, el tiranicida de Tiberio Graco (83). ¿Se intentaba quizá dar una imagen de continuidad y coherencia entre padre e hijo en su lucha contra la tiranía? ¿No era la noticia relativa a la fundición de la estatua de Casio en el año 158 un elemento de legitimación del tiranicidio gracano? En ese sentido, creo que hay motivos para dudar de la autenticidad de la información contenida en el texto de Plinio, y en última instancia de la misma existencia de la estatua de Espurio Casio (84) Pero, si la noticia fuera cierta, lo que de ella se deriva no deja de ser contradictorio y perturbador: si existía en la Roma republicana, desde el momento en que Tarquinio fue expulsado, el compromiso para luchar contra cualquier intento tiránico y la consecuente aceptación del uso de la violencia contra los aspirantes a la tiranía, ¿cómo es posible que se mantuviera indemne durante más de trescientos años en el Foro, el lugar más concurrido de Roma, una estatua dedicada a un presunto tirano?

Volviendo al proceso de creación de las historias de los tres potenciales tiranos arcaicos, al final de él hay que ver a Cicerón. Parece evidente, por el uso que hace de ellas Cicerón, que eran ya en su época un lugar común, episodios universalmente conocidos de los que poco después se harían eco Livio y Dionisio de Halicarnaso, cuyo relatos habrían de convertirse en las versiones canónicas (85). Sin embargo, el Arpinate no se limitó a asumir las historias de los presuntos tiranos tal y como entonces se conocían. Poco interesado en escribir él mismo tratados históricos, no añadió seguramente nuevos detalles a lo ya conocido, pero, en el proceso de cristalización de las tres historias, Cicerón fue fundamental porque, por un lado, posiblemente por primera vez, puso en relación entre sí a los tres personajes, creando un tríptico con el que pretendía enfatizar el riesgo de la tiranía, siempre presente en la historia de Roma y contra el que era preciso estar permanentemente en alerta (86) Su insistencia en la acusación conjunta a los tres personajes de su *occupatio regni* o *suspicio regni*, así como la respuesta dada a su desafío, resultaban fundamentales en su argumentación.

Desde una perspectiva historiográfica, los relatos de Casio, Melio y Manlio, exponentes de temas universales – el héroe popular caído en desgracia, la ambición excesiva castigada con la muerte, etc. - y dotados de la suficiente fuerza dramática para captar la atención del lector, estaban destinados a tener éxito y perpetuarse, por lo que es perfectamente lógico que tanto Livio como Dionisio de Halicarnaso los recogieran en detalle. En cualquier caso, en las historias de Casio, Melio y Manlio, al margen de cual fuera el núcleo histórico inicial, la cuestión clave es desde mi punto de vista que fueron creadas conscientemente como *exempla maiorum* de tiranicidios históricos. Con ellos, también la tesis del tiranicidio preventivo en época republicana encontró una existencia histórica, e incluso acabó por convertirse en una supuesta disposición legal consustancial con la fundación de la *res publica*. Así, cuando Plutarco relata la puesta en marcha del régimen republicano tras la expulsión de Tarquinio, afirma que Valerio Públicola había establecido el derecho a la *provocatio* de cualquier ciudadano, pero añade a continuación que había impulsado asimismo una ley – contradictoria claramente con la *provocatio* – que autorizaba desde ese momento a cualquiera a matar sin juicio a quien simplemente aspirara a convertirse en tirano, aunque el tiranicida venía obligado a presentar evidencias suficientes de su acusación (87). Tal ley obviamente nunca existió, pero su mención por Plutarco indica hasta qué punto el tiranicidio preventivo había acabado por convertirse en algo supuestamente consustancial a la tradición republicana y como tal susceptible incluso de ser incluido en el *corpus* legislativo de la *civitas*.

Iconografía del tiranicidio en la Roma republicana

Pensando en la importancia que la iconografía cívica adquirió a partir de un determinado momento en Roma (88), cabe preguntarse si existió en la *Urbs* algún monumento o grupo escultórico relacionado con el tiranicidio en general o, más en concreto, con alguno de los tiranicidas arcaicos, como Servilio Ahala en particular. Tal vez sin alcanzar el grado de significación política e ideológica que el grupo de los tiranicidas tenía en Atenas, se podría esperar que, si el tiranicidio fuera efectivamente reconocido tradicionalmente como un valor cívico, la presencia pública de tiranicidas históricos habría servido en Roma, al igual que en Atenas, como ejemplo de conducta ciudadana, pero también como recordatorio de lo que esperaba a quien cometiera los mismos errores que los anteriores aspirantes a la tiranía.

Algunos autores antiguos mencionan la existencia en Roma, supuestamente en el templo de Júpiter Capitolino, de estatuas de los siete reyes romanos, así como de Bruto, promotor de la expulsión de Tarquinio e impulsor de la República. Llama la atención, sin embargo, que esas esculturas no sean mencionadas ni por Livio ni por Dionisio de Halicarnaso, ya que la noticia es recogida sólo por autores griegos tardíos, Apiano, Plutarco y Casio Dión (89). Es posible por ello que la analística no mencionara su existencia en su reconstrucción de la Roma arcaica, sino sólo en relación con los asesinatos de los Gracos (en particular Tiberio Graco, asesinado en el Capitolio) o de César (90). Plutarco es el único que afirma que la estatua de Bruto, de bronce, llevaba una espada, una iconografía que recordaría a los tiranicidas atenienses, aunque no se correspondería con la realidad histórica romana. No obstante, es posible que se trate de una mera especulación, y que Plutarco, que no debió de ver en persona la estatua, se dejara llevar por la tradicional iconografía griega del tiranicidio (91). En cualquier caso, la estatua de Bruto junto con las de los reyes romanos debe entenderse como un monumento público erigido por la *civitas* como memorial de una parte de su historia, y no como homenaje al héroe que había promovido la expulsión del tirano Tarquinio (92). Sea como fuere, no hay noticia alguna en las fuentes de la existencia de representaciones de los supuestos tiranicidas de la República inicial (93).

Pero resulta significativo que en el período tardorrepublicano sí existiera en el Capitolio una copia del grupo escultórico que representaba a los tiranicidas atenienses Harmodio y Aristogitón (94). En concreto la estatua que retrataba a Aristogitón en el momento de atacar al tirano fue descubierta junto a la iglesia de San Omobono en el año 1937, al pie del Capitolio. Originalmente habría estado colocada en lo alto de la colina, de donde habría caído en algún momento junto con otros muchos materiales, probablemente procedentes del templo dedicado a *Fides*, donde habría estado ubicado el grupo de los tiranicidas, bien en su interior, bien en sus proximidades (95). Desde el punto de vista estilístico, la escultura de Aristogitón sería según Coarelli un producto de los talleres neoáticos tardorrepublicanos (96).

Por lo que respecta a la explicación de por qué existió tal grupo escultórico en el Capitolio, Coarelli propuso que se trataría de recordar el asesinato de Tiberio Graco, acaecido según las fuentes en el Capitolio, parangonando así implícitamente al tribuno con un tirano y a los tiranicidas con quienes promovieron y ejecutaron su asesinato, con Escipión Nasica a la cabeza, en una forma de homenaje indirecto a éste último (97). Otra cuestión es el momento preciso en que el grupo de los tiranicidas atenienses pudo ser colocado en el Capitolio. En un pasaje del *De re publica* ciceroniano, transmitido

El Tirano Debe Morir: El Tiranicidio Preventivo en el Pensamiento Político Romano

por Macrobio (98), queda claro, tanto que no fue erigida estatua alguna en honor de Nasica por haber asesinado al presunto tirano (“*nullas Nasicae statuas in publico in interfecti tyranni remunerationem locatas*”), como, implícitamente, que una estatua de ese tipo hubiera sido totalmente merecida. En realidad, la compleja situación política en Roma tras la muerte de Tiberio Graco y la animosidad popular contra el asesino del tribuno, obligaron al senado a enviar a Nasica en misión oficial al Mediterráneo oriental para alejarlo de la *Urbs* y frenar así los ataques contra él, que podían haberse convertido en acusación ante los tribunales (*vid infra*). En ese contexto, la erección de una estatua de Nasica hubiera sido vista sin duda como una provocación (como fue considerada por la plebe más tarde la construcción del templo de Concordia tras la muerte de Cayo Graco).

En una carta escrita por Cicerón a Ático, se menciona la colocación en el Capitolio por parte de Metelo Pío Escipión de estatuas ecuestres en honor de anteriores Escipiones, entre ellos Nasica (99). Coarelli relaciona esa escultura de Nasica con el asesinato de Tiberio Graco, que habría tenido lugar muy cerca de donde fueron situadas las estatuas de los Escipiones, entre ellas la de su verdugo (100). Metelo Pío Escipión fue cónsul en el año 52 junto con Pompeyo, que previamente había desempeñado el cargo de *consul sine collega*, en el contexto de los sucesos violentos que siguieron a la muerte de Clodio y al consiguiente juicio contra Milón. En ese tiempo, muchos partidarios de Clodio fueron represaliados, como lo habían sido en su tiempo los seguidores de los Gracos. Coarelli sitúa en ese mismo año 52 la colocación de las estatuas de los Escipiones, que en cualquier caso existían en febrero del año 50, cuando se data la citada carta de Cicerón, quien entonces se encontraba en Cilicia como gobernador de la provincia. Las estatuas habrían sido colocadas en los alrededores del templo de *Fides*, donde también debía de encontrarse el grupo de los tiranidas, con lo que el simbolismo de la iconografía cobraba un significado completo, al relacionar entre sí la muerte de Graco, la presencia del héroe ciudadano Nasica y los tiranidas atenienses.

Landwehr cuestionó la interpretación de Coarelli al considerar que, en su carta, Cicerón relacionaba la estatua ecuestre de Escipión Nasica con el resto de retratos de Escipiones, pero no con la muerte de Tiberio Graco o con el grupo de los tiranidas, que muy probablemente hubiera mencionado de haber sido esa la intención que animaba a su promotor (101). La vinculación de la galería de retratos promovida por Metelo Pío Escipión con los tiranidas no pasaría de ser por lo tanto una mera especulación. A cambio, Landwehr vio en las esculturas de los tiranidas atenienses un regalo de la ciudad de Atenas, que habría sido realizado en el año 44 a.C. como muestra de apoyo a los asesinos de César, Bruto y Casio (102), quienes ciertamente, en el momento de su llegada a Atenas en ese año, fueron honrados por decisión popular con estatuas de bronce que, en lo que constituía un honor inusitado, debían ser colocadas junto a las de Harmodio y Aristogitón (103). Sin embargo, resulta altamente improbable en mi opinión que, en el contexto de la confusa situación política que siguió a los Idus de marzo del año 44, con la fuerte presión popular a favor de César y la posterior guerra promovida contra sus asesinos, fuera erigida en el Capitolio como medio de honrar a Bruto y Casio una representación de los tiranidas atenienses. En cualquier caso, difícilmente un grupo escultórico con tal significado habría sobrevivido al gobierno de Augusto, que no habría admitido el mantenimiento de un símbolo que identificaba a su padre adoptivo como tirano (104).

Reusser ha aportado una interpretación diferente a las anteriormente citadas (105). En su opinión, la llegada a Roma del grupo de los tiranidas atenienses debe ponerse en relación con la toma de

Atenas por Sila en el año 86 a.C., que supuso el final de la tiranía de Aristión, hecho ejecutado por el general romano. Sila fue visto por los atenienses como un libertador, y como tal comparable con Harmodio y Aristogitón. En ese contexto habría que entender las estatuas de los tiranicidas como un regalo de la ciudad de Atenas a Roma en honor de Sila. La concesión pudo ser decidida durante su estancia en Atenas en el año 84, y la colocación del grupo escultórico en el Capitolio tras la entrada en Roma al final del año 82 del futuro dictador, quien sería identificado implícitamente como un tiranicida (106).

Cualquiera de los intentos por identificar la circunstancia política en la que hay que inscribir la instalación del grupo escultórico en el Capitolio presenta graves problemas por la inexistencia de fuentes al respecto. No hay duda de que el grupo capitolino de los tiranicidas atenienses no fue ubicado allí por una mera cuestión artística, sino que estaba dotado de un evidente significado político para cualquier romano que lo contemplara (107). En mi opinión, ese significado debe ser visto en clave interna de la política romana tardorrepública. En el contexto de la confrontación sobre la utilización de la violencia de Estado hay que entender, en mi opinión, el interés por parte de quienes se identificaban con las posiciones políticas de los autodenominados *optimates* por erigir un monumento de fácil interpretación, también en la sociedad romana, pero que no despertaría inmediatamente las iras de muchos romanos contra determinados conciudadanos al no ser éstos abiertamente retratados como tiranicidas. El evidente mensaje importado de Atenas era que el tiranicidio era un deber cívico al que seguía la reinstauración de la libertad. Cualquiera que tuviera el coraje de llevarlo a cabo debería ser objeto de honores por parte de sus conciudadanos. El grupo capitolino de los tiranicidas atenienses honraba indirecta e implícitamente a todos aquellos romanos que fueran parangonables con ellos, desde Servilio Ahala hasta Nasica, Opimio, etc.

Tal vez la interpretación de Coarelli sea en efecto demasiado forzada, y no sea necesario relacionar las esculturas exclusivamente con Nasica, ni situar su llegada coincidiendo en el momento en que Metelo Pío Escipión encargó su galería escultórica de antepasados. Sin embargo, la tesis de Coarelli se acerca bastante en mi opinión al que debió de ser el significado político. En algún momento del período tardorrepública tras la muerte de Tiberio Graco, o tal vez mejor después de la de su hermano Cayo, fue traída – posiblemente de Atenas, donde sería realizada (108) – la copia del grupo escultórico de Harmodio y Aristogitón, legitimación de la muerte de los presuntos tiranos romanos, al mismo tiempo que, en paralelo, se creaban en el terreno historiográfico los *exempla* arcaicos de los potenciales tiranos y de sus correspondientes tiranicidas.

Cuándo en concreto pudieron ser instalados en el Capitolio los tiranicidas atenienses es una cuestión de difícil resolución, más si tenemos en cuenta que la escultura de Aristogitón que se conserva ha sido datada, a partir de paralelos estilísticos, en momentos muy diferentes (109). Sin embargo, me permito aportar una sugerencia al respecto. Si, como parece muy probable, el grupo de los tiranicidas estaba ubicado en el templo de *Fides*, cabría la posibilidad de que su colocación hubiera coincidido con alguna reforma arquitectónica llevada a cabo en el templo. Cicerón informa de que Marco Emilio Escauro había dedicado un templo a la diosa *FIDES* (110) Freyburger interpreta que se trataba de una nueva dedicación del templo preexistente en el Capitolio, que habría sido restaurado o ampliado, y considera que eso habría sucedido en el año 115, cuando Escauro fue cónsul, utilizando para ello el botín obtenido por su triunfo contra los galos (111). Reusser también sitúa en el año 115 el comienzo de las obras de lo que, en su opinión, no sería sólo una restauración sino una nueva construcción desde

sus cimientos, y piensa que la finalización y consiguiente dedicación del templo pudo tener lugar en el año 109, cuando Escauro desempeñó la censura (112).

Escauro fue desde el año 115 *princeps senatus*, además de formar parte de la embajada senatorial enviada al norte de África en 112 para tratar con Yugurta, de ser censor en 109 y de desempeñar el cargo de *pontifex*. Fue hasta su muerte, acaecida en 89-88, uno de los más conspicuos *optimates*, como tal reconocido por Cicerón, que lo llama “*princeps senatus et civitatis*” (113). Sobre él proporciona el Arpinate un par de interesantes informaciones. Afirma por un lado que se enfrentó abiertamente a Cayo Graco (114), y que veinte años más tarde, durante la crisis provocada por Saturnino, no dudó en aparecer armado en el Comicio tras la proclamación del *senatus consultum ultimum* (115).

Su perfil político hace de él por consiguiente un buen candidato para haber sido quien hiciera traer de Atenas el grupo de los tiranicidas como propaganda *optimata*. Y el momento adecuado para haber tomado esa iniciativa parece ciertamente haber coincidido con el desempeño de su consulado o los años inmediatamente posteriores a él. Y esto no sólo porque se correspondía con los momentos culminantes de su influyente carrera política, sino sobre todo, en mi opinión, porque coincidía con el período de mayor reafirmación de los *optimates* tras la muerte de Cayo Graco y de muchos de sus seguidores. Lejos de retroceder o rectificar, quienes habían defendido la aplicación del *senatus consultum ultimum* hasta sus consecuencias más extremas – entre ellos estaba sin duda Escauro - habían encargado en el año 121 a Opimio, el cónsul tiranicida, la construcción de un templo dedicado a *Concordia* como monumento a la victoria sobre los sediciosos. La edificación de ese templo (116), obviamente, duró unos cuantos años, de modo que, cuando Escauro fue cónsul, posiblemente su finalización estaría muy reciente o, al menos, su silueta presidiendo el Foro sería ya bien visible. Que en esos mismos momentos Escauro promoviera cambios o una completa reconstrucción del templo de *FIDES* (117), y que en ese contexto se ocupara de la colocación de los tiranicidas atenienses, encajaría perfectamente en la promoción de todo un complejo ideológico, iconográfico e historiográfico destinado a legitimar los asesinatos de los hermanos Graco.

Optimates y populares frente al tiranicidio

Los *exempla* de tiranicidios de época arcaica acabaron por imponerse como precedentes históricos en la historiografía. Ahora bien, esos *exempla maiorum*, que podían servir retóricamente para apoyar determinados argumentos en un discurso, no constituían sin embargo un precedente legal. Arrastrados por la influencia y omnipresencia de los escritos ciceronianos, y por la supuesta repetición de episodios de tiranicidio preventivo durante la República inicial, se ha acabado dando por hecho que era algo plenamente aceptado en Roma, de modo que el asesino de alguien que fuera considerado un tirano quedaría automáticamente libre de toda culpabilidad desde un punto de vista legal, algo que no se corresponde en absoluto con la realidad histórica (118). Por el contrario, el derecho a un juicio y a una eventual *provocatio* siguieron siendo uno de los fundamentos básicos de la *libertas* republicana. Los tiranicidas, desde el momento en que cometían el asesinato del presunto aspirante a la tiranía, serían vistos por algunos moralmente como patriotas y libertadores, pero desde un punto de vista legal su situación era claramente delictiva (119).

Ése fue evidentemente el caso de Nasica, un *privatus* asesinando a un tribuno de la plebe, como también la de los conspiradores en los Idus de marzo del año 44, actuando por su cuenta sin ningún apoyo legal – aunque Bruto y Casio fueran pretores - contra quien reunía entonces en su persona la condición de cónsul y de *dictator perpetuus*. La iniciativa de Nasica suponía una trasgresión tan

brutal del *mos maiorum* que, quienes en el senado defendían su acción, se vieron obligados a crear una nueva figura jurídica que sirviera de paraguas protector *a posteriori* a Nasica pero, sobre todo, a quienes emplearan desde entonces la violencia contra ciudadanos romanos en nombre del Estado. Se creó así el *senatus consultum ultimum* – al que iba vinculada la declaración de *hostis* –, en el que se ampararía por primera vez Opimio contra Cayo Graco y más tarde Mario contra Saturnino, al igual que hizo Cicerón para ajusticiar a los catilinarios apresados en Roma (120).

Sin embargo, ni los *exempla maiorum*, ni el *senatus consultum ultimum*, que pretendían respectivamente legitimar y legalizar el tiranicidio, impidieron que los presuntos tiranidas fueran perseguidos de una manera u otra por sus acciones, en ocasiones con éxito, e incluso que fueran tildados ellos mismos de tiranos. Eso es lo que sucedió claramente con el primero de los tiranidas. Tras la muerte de Tiberio Graco, Escipión Nasica y quienes le apoyaban, conscientes de la debilidad de su posición desde una perspectiva legal, se vieron obligados a ponerse a la defensiva para justificar su acción (121). La tesis, llamada a crear escuela, era que Graco aspiraba al *regnum*, y que ya sólo esa pretensión justificaba que un *privatus* actuara contra él hasta darle muerte, aunque Nasica había intentado revestir el asesinato con el aspecto ritual de un sacrificio en su calidad de *pontifex maximus* (122). En el contexto de esa campaña en su favor hay que entender la respuesta dada por Escipión Emiliano en una *contio* a la que fue llevado tras su regreso de Hispania como vencedor de los numantinos. En ella, al ser interrogado en una *contio* por el tribuno de la plebe Carbón sobre cuál era su opinión en relación con la muerte de Tiberio Graco, Emiliano exculpó a Nasica y respondió que el asesinato estaba totalmente justificado por haber aspirado aquél al *regnum*: “si is occupandae rei publicae animum habuisset, iure caesum” (123). La tesis que se estaba queriendo transmitir a la sociedad romana era clara: el presunto tirano debía morir. A la luz de los datos que tenemos, da la impresión de que los Escipiones, al menos algunos de ellos, fueron sus grandes impulsores, aunque no estarían solos en el senado.

A pesar de esta campaña legitimadora del asesinato como tiranicidio, sin duda orquestada por sectores muy poderosos del senado en particular y de la sociedad romana en general, Nasica fue atacado en público (124), fue acusado de haber asesinado a un tribuno de la plebe dotado de *sacrosanctitas* y fue calificado él mismo como tirano (125). Para evitar cualquier acción de revancha contra él por parte de los partidarios de Tiberio Graco y, sobre todo, una probable acusación ante los tribunales de justicia (126), Nasica fue enviado a Asia como miembro de una embajada oficial, bien al final del año 133, bien ya al comienzo de 132. En la práctica, se trataba de un exilio encubierto. Nasica murió en Pérgamo en los meses siguientes, sin posibilidad de regresar a Roma (127).

Aproximadamente una década más tarde, en el año 121, la acción de Opimio contra Cayo Graco y muchos de sus seguidores (128), no sólo contó con el respaldo del primer *senatus consultum ultimum* emitido por los *patres*, sino que, *a posteriori*, su acción fue refrendada moralmente al serle encargada la construcción del templo consagrado a *Concordia* que debía presidir el Foro, como conmemoración de la concordia civil que supuestamente había sido restablecida tras la muerte de los sediciosos. La *concordia* que se celebraba era el mantenimiento del orden establecido, la victoria sobre los sediciosos y potenciales tiranos. Como tal, el templo significaba claramente un espaldarazo al uso de la violencia, era un auténtico monumento al tiranicidio y así fue entendido sin duda por la ciudadanía. No es ninguna casualidad que el cónsul Cicerón convocara al senado el día 3 de diciembre del año 63 en el templo de *Concordia*. Ya sólo que la sesión senatorial se

desarrollara allí servía para acentuar el paralelismo que el cónsul deseaba establecer entre la situación de riesgo en la que Roma se vio envuelta en época gracana, y la que vivía bajo su consulado. La misma existencia del templo, recordatorio de la derrota del presunto tirano, señalaba el camino a seguir.

A pesar del apoyo mayoritario del senado, Plutarco informa de que existía un considerable malestar entre la plebe, que, lejos de considerar unos tiranos a los Gracos, rechazaba la construcción del templo a *Concordia* como una ofensa, al tiempo que sus miembros comenzaron a llevar ofrendas cada año al lugar en el que habían sido asesinados los dos tribunos (129). Esa presión popular se tradujo en un juicio contra Opimio en el año 120, inmediatamente después de abandonar su cargo de cónsul. Opimio fue acusado por el tribuno de la plebe P. Decio (130) de haber hecho asesinar a ciudadanos romanos sin que hubieran sido ni condenados ni siquiera juzgados (131). Desde el punto de vista político estaba en juego en buena medida la credibilidad del senado, que había impulsado la sangrienta represión con el *senatus consultum ultimum*. Eso explica que uno de los cónsules de ese año, C. Papirio Carbón, actuara en el juicio como defensor de Opimio, que logró ser absuelto (132). Sus enemigos, sin embargo, no dejaron de acosarle. En el año 116, Opimio encabezó una comisión de diez *legati* enviados al norte de África para dividir el reino de Numidia entre Yugurta y Adherbal. Corrieron por Roma insistentes rumores de que varios miembros de la comisión habían sido sobornados para favorecer los intereses de Yugurta (133). De ellos se hizo eco el tribuno de la plebe C. Mamilio, quien en el año 109 hizo aprobar una ley para crear un tribunal especial encargado de juzgar esos supuestos sobornos. Como resultado, varios consulares fueron condenados al exilio, entre ellos, “el más destacado” en palabras de Cicerón, Opimio, privado de sus derechos por un tribunal formado por “jueces gracanos”, dice el Arpinate (134). Opimio vivió el resto de su vida en el exilio, tal vez en Dyrrhachium, donde, en cualquier caso, estaba su tumba (135).

En el caso de Saturnino y su aliado el pretor Glaucia, no se repitieron exactamente los mismos hechos. Mario, quien, como cónsul, aparecía como principal responsable de los acontecimientos tras la emisión del *senatus consultum ultimum*, era demasiado popular y poderoso tras haber ejercido seis consulados como para ser llevado a juicio. Sin embargo, Plutarco afirma en su biografía que la muerte de Saturnino y Glaucia le reportó a Mario una notoria impopularidad, tanto entre la plebe como entre una parte de la aristocracia, lo que hizo que no se atreviera a presentarse a las elecciones para la censura por miedo a caer derrotado (136). Tal vez esa impopularidad pueda explicar un menor protagonismo de Mario a lo largo de la década de los 90 en la política interna romana, aunque hay que matizar esto recordando que fue designado augur y que más tarde volvería a ser elegido cónsul por séptima vez.

En cualquier caso, el asesinato de Saturnino no cayó en el olvido. Es bien conocido el hecho de que, nada menos que treinta y siete años después de su muerte, durante el consulado de Cicerón, fue llevado a juicio Cayo Rabirio acusado de haber perpetrado con sus propias manos el asesinato del tribuno. El juicio era ante todo una ocasión propicia para poner en tela de juicio la validez del *senatus consultum ultimum* como procedimiento de emergencia contra ciudadanos, y de ahí la encendida defensa que de él realizó en su discurso el cónsul Cicerón. Rabirio no fue condenado, no porque resultara absuelto en el juicio, sino gracias a un ardid legalista que impidió que el proceso llegara hasta el final.

Pero el debate en torno a la pertinencia y legitimidad del *senatus consultum ultimum* siguió vivo y

alcanzó su máxima expresión el día 5 de diciembre del año 63, en la discusión habida en la sesión del senado sobre qué decisión debía adoptarse en relación con los catilenarios arrestados (137). Silano, uno de los cónsules electos, abogó por imponer a los conjurados la pena de muerte. Le respondió César, a la sazón pretor electo, quien, aunque se distanció políticamente de los conspiradores, rechazó la condena a muerte, en primer lugar por ser ajena a los usos de la República romana (“*aliena a re publica nostra videtur*”), por ser en consecuencia una nueva forma de castigo (“*genus poenae novum*”) (138). Por otra parte, la ejecución de los detenidos sería además ilegal, puesto que iría en contra de la ley Porcia, que permitía a cualquier condenado – los detenidos no lo estaban, puesto que no habían sido juzgados – la alternativa de marchar al exilio (“*exsilium damnatis permissum est*”) (139). Sobre la llamada *lex Porcia de provocatione* no se sabe nada con seguridad, pero es evidente que era una ley en vigor, conocida por todos los senadores, y que su punto principal era el mencionado por César (140). De hecho, todavía volvió a insistir el orador una vez más en la misma idea: los ciudadanos romanos, incluso aunque fueran declarados culpables de un delito, tenían derecho a que se les permitiera exiliarse en lugar de ser condenados a muerte (“*At aliae leges item condemnatis civibus non animam eripi sed exsilium permitti iubent*”) (141). En consecuencia, César solicitó que, como castigo, se les confiscara sus bienes y se les confinara en otras ciudades.

Fue el discurso pronunciado por Marco Porcio Catón, tribuno de la plebe asimismo electo, el que inclinó definitivamente la balanza hacia la pena de muerte: el senado debía actuar con autoridad y sin piedad; los conjurados habían confesado su crimen y debían morir por ello; su castigo serviría de advertencia a quienes todavía estaban con Catilina en Etruria. Catón omitió en su discurso la ley Porcia que había servido de base a la argumentación cesariana. A cambio, presentó la pena de muerte como un castigo tradicional en Roma (“*more maiorum supplicium*”). El cónsul Cicerón sometió finalmente a votación la propuesta de Catón. Los senadores votaron mayoritariamente a favor de la pena de muerte, que Cicerón aplicó de manera inmediata, haciendo ajusticiar en el *Tullianum* a los *catilenarios*. El Arpinate se consideró a sí mismo por esa acción un nuevo salvador de Roma, a la vez que defendió siempre la legalidad de su comportamiento al amparo de la decisión senatorial. Sin embargo, la acción del cónsul no era en absoluto indiscutiblemente legal, como el propio debate en el senado había puesto de manifiesto. Incluso antes de que finalizara su consulado, fue objeto de ataques por parte de los tribunos de la plebe del año 62, Lucio Calpurnio Bestia y, sobre todo, Quinto Cecilio Metelo Nepote, que le acusaron públicamente de haber actuado ilegalmente al tiempo que le calificaban como tirano (142). Ésta no sería la última vez que, quien se consideraba a sí mismo un tiranicida, fuera llamado él mismo tirano. Debió de ser de hecho una descalificación habitual en los años siguientes – como *rex* o como *tyrannus* - en boca de Clodio (143) y de otros contemporáneos (144), como el propio Cicerón muestra en sus escritos. Como es sabido, cinco años después de su consulado el tribuno de la plebe Clodio promovió una ley contra Cicerón acusándole de haber actuado tiránicamente al ejecutar sin juicio previo a ciudadanos romanos. El Arpinate se vio obligado a vivir casi dos años en un doloroso exilio.

Además, Clodio hizo derruir la preciada casa de Cicerón en el Palatino y construir sobre el solar un altar dedicado a *Libertas*. De este modo, Clodio instrumentalizaba inteligentemente en favor de sus tesis las historias de Casio, Melio y Manlio, cuyas casas habrían sido asimismo demolidas tras su muerte. Los *exempla* de los presuntos tiranos arcaicos, utilizados para intentar justificar el

tiranicidio preventivo, servían a su vez a Clodio para mostrar implícitamente a Cicerón como un tirano justamente castigado por su crueldad. Si el senado había hecho construir un templo a *Concordia* como conmemoración del triunfo sobre la sedición de Cayo Graco, Clodio convertía su victoria en la restauración de la *libertas* para el pueblo, completando así el paralelismo pero también el contraste ideológico (145). De alguna manera Cicerón, que frecuentemente utilizó los ejemplos de los presuntos tiranos y tiranicidas de la Roma arcaica, se veía atrapado en su propia trampa. Para cualquier ciudadano romano conocedor de su historia remota y reciente era obvio que el excónsul era presentado como un nuevo Melio, un nuevo Casio o un renacido Manlio, en definitiva como un tirano. Cicerón lo sabía, y por eso luchó denodadamente tras su regreso del exilio, no sólo para recuperar su casa, sino sobre todo para liberarse de ese estigma, rechazando expresamente su identificación con los presuntos tiranos históricos, precisamente él, que había librado a Roma de la tiranía de los catilinarios (146).

El caso de Milón es en principio diferente, puesto que se trata de un conflicto entre particulares que acabó con el asesinato de Clodio a manos de los hombres que componían la banda armada de Milón. Sin embargo, puesto que en su discurso como abogado defensor Cicerón convirtió a Clodio en un despreciable tirano merecedor de la muerte, al tiempo que hacía de Milón un canto como tiranicida libertador, es pertinente incluir el episodio en esta relación. A la muerte de Clodio, siguió una de las mayores movilizaciones populares conocidas, que desembocaron en el incendio de la Curia con el cadáver de Clodio en su interior, a modo de gran pira funeraria. La realización de asambleas cotidianas, convocadas por algunos de los tribunos de la plebe – entre ellos el futuro historiador Salustio –, forzaron finalmente que Milón fuera acusado ante los tribunales (147). Cicerón no consiguió en esta ocasión salvar a su amigo Milón, que fue finalmente condenado y obligado a marchar él también al exilio, del que ya no regresaría. De hecho, fue excluido expresamente de la amnistía otorgada por César a todos los condenados en los procesos celebrados en el año 52 por el uso de la violencia (148).

Por lo que respecta finalmente a los asesinos de César, está claro que ellos mismos quisieron presentar su acto como un tiranicidio. En consecuencia, dos de los conjurados, los pretores Bruto y Casio, comparecieron inmediatamente ante el pueblo para anunciar la liberación de Roma y la reinstauración de la *libertas* en la *Urbs*. Sin embargo, como había sucedido tras la muerte de los Gracos, de Saturnino, de los catilinarios o de Clodio, la mayoría de la plebe romana no se consideraba liberada de alguien en quien no veía un tirano, por lo que dieron la espalda rotundamente a los presuntos tiranicidas (149). Mientras la figura de César era objeto de desagravios y honores que acabarían por convertirle en un *divus* para el que se construyó incluso un templo en la parte oriental del Foro, los autoproclamados tiranicidas se vieron obligados tras los Idus de marzo a refugiarse en el Capitolio para protegerse de las iras populares. Aunque el senado proclamó oficialmente el perdón para los asesinos de César a cambio de la aceptación de los *acta* cesarianos, el clima en Roma era tan adverso para los conjurados que tanto Bruto como Casio, las principales cabezas visibles de la conspiración contra César, salieron de la ciudad para refugiarse en alguna de sus fincas en Italia, en lo que constituyó de nuevo una suerte de exilio *de facto*. Bruto y Casio acabarían por desempeñar cargos públicos en diferentes lugares del Mediterráneo en los convulsos meses que siguieron a la muerte de César, pero su asesinato no fue olvidado. En el momento en que Octaviano alcanzó una situación de poder, impuso la creación de un tribunal

especial que había de juzgarlos por su crimen. En lugar de libertadores, los asesinos de César fueron considerados como criminales y sus *imagines* fueron prohibidas en la *pompa funebris* de Junia, hermana de Bruto y viuda de Casio (150).

Mientras una mayoría de senadores y, previsiblemente, de miembros de la elite social y económica en Roma respaldó el asesinato de los potenciales tiranos, fuera además con la promulgación del *senatus consultum ultimum* o sin ella, la mayoría de la plebe se situó, aunque fuera infructuosamente, del lado de la víctima, promoviendo acciones en su honor y contra sus asesinos. En cualquier caso, a pesar del respaldo aristocrático, de una manera u otra prácticamente todos los autoproclamados tiranidas acabaron por marchar temporal o permanentemente al exilio, en buena medida forzados por la presión popular.

No sorprende que los analistas tardorrepublicanos, en el proceso de crear sobre la base de su experiencia contemporánea relatos de presuntos tiranos en época arcaica, reprodujeran asimismo la reacción popular que llevó a los tiranidas al exilio. Livio sitúa en 436, tres años después del asesinato de Espurio Melio, un episodio que ningún investigador dudaría en calificar como ficticio y que ciertamente lo es. Supuestamente, un tribuno de la plebe cuyo nombre sospechosamente también era Espurio Melio, amparado precisamente en la popularidad de ese nombre, intentó vengar a su homónimo en los tribunales. Por un lado, quiso juzgar a Minucio, el informante de la sedición de Melio, por sus falsas acusaciones. Por otro lado, pretendió que le fueran confiscados sus bienes a Servilio Ahala, por haber asesinado a un ciudadano sin que éste hubiera sido juzgado y condenado (151). Livio no dice cual fue el resultado del supuesto proceso judicial. El guión recuerda claramente la reacción popular y las consiguientes repercusiones legales que en su momento se produjeron contra Nasica, Opimio o el mismo Cicerón. Precisamente Cicerón es el único autor antiguo que afirma que Servilio Ahala fue condenado por los *comitia centuriata* al exilio, aunque más tarde los mismos comicios le habrían autorizado a regresar (152). La mención de Cicerón hay que verla claramente como un paralelo histórico de su propia experiencia personal, puesto que él mismo acababa de regresar del exilio. El hecho de que el Arpinate, que apenas se ocupó él mismo de la investigación histórica, se haga eco de la noticia del exilio de Ahala, hace suponer que existía esa tradición en la obra de alguno de los analistas, aunque luego no fuera recogida por Livio.

Desde el año 133, existió en la Roma tardorrepublicana un debate permanentemente abierto sobre la licitud del uso de la violencia para defender el bien supremo que debía significar la conservación de la *res publica*, y sobre la actitud que debería adoptarse ante quien, de una manera u otra, la pusiera en peligro. En ese debate, aquéllos a quienes Cicerón consideraba los *boni*, los *optimates*, los defensores a ultranza de la República tradicional materializada en el concepto *mos maiorum*, tomaron una postura claramente radical, considerando legítima la utilización de la violencia, hasta llegar al asesinato sin juicio de ciudadanos para conservar el orden establecido. Por el contrario, los llamados *populares* defendieron frente a ellos el mantenimiento de la tradición republicana que concedía a todo ciudadano romano el derecho a un juicio y a una eventual apelación ante una posible sentencia condenatoria. Entre los *populares* existió igualmente un rechazo de las actitudes tiránicas, pero entendían éstas desde una perspectiva diferente, como apropiación oligárquica de las instituciones del Estado por parte de un sector reducido de la ciudadanía frente a la mayoría, o como falta de respeto a los derechos ciudadanos. En última instancia, en caso de grave peligro para la *civitas*, frente a la tesis del tiranicidio

cívico preventivo como asesinato legal, los *populares* abogaron como pena máxima por el tradicional exilio y la consiguiente pérdida de derechos cívicos que traía consigo, exilio que la tradición atribuía como punto final de la monarquía y que se celebraba en el *Regifugium*, frente a la pena de muerte que expresa o encubiertamente defendían los *optimates*.

Y en ese punto los *populares* actuaron coherentemente incluso cuando se trataba de castigar a quienes consideraban asesinos y no tiranícidas, en consecuencia autores de comportamientos tiránicos ellos mismos. Cuando Clodio promovió una ley contra el, desde su perspectiva, “tirano” Cicerón y contra aquéllos que en el futuro pudieran como él ajusticiar sin juicio previo a conciudadanos, la pena prevista en ella no era la pena de muerte, sino el exilio. Y el exilio fue siempre el castigo que los opositores a los supuestos tiranícidas buscaron para ellos. Si no nos dejamos arrastrar por la tentación de ver el problema exclusivamente desde la óptica ciceroniana, siempre presente por el desequilibrio cuantitativo entre los testimonios conservados del Arpinate y de los demás protagonistas del período, habría que concluir claramente que los *populares* fueron en este punto concreto tradicionalistas y legalistas, mientras que los *optimates*, y con ellos el propio Cicerón, fueron rupturistas dispuestos a actuar, si era preciso, al margen de la ley o por encima de ella.

Conclusión

En conclusión, no existió en mi opinión a lo largo de la mayor parte de la Roma republicana una legitimación del tiranicidio, una tesis que sólo se desarrolló *a posteriori* tras las respectivas muertes de Tiberio y Cayo Graco. La razón para ello fue que, primero la acción de Nasica como *privatus* promoviendo el asesinato de Tiberio Graco, como más tarde la del cónsul Opimio capitaneando bajo el amparo del proclamado *senatus consultum ultimum* la represión de los gracanos y la muerte de Cayo Graco, eran hechos excepcionales que significaban una ruptura de la tradición (153). La aplicación de la solución final en forma de asesinato político de quien era considerado enemigo del Estado, y a quien se acusaba por ello de aspirar al *regnum*, iba en contra del *mos maiorum* y de la ley vigente, en tanto que no respetaba el derecho de todo ciudadano a tener un juicio y la posibilidad de apelar la sentencia, la *provocatio*. Ni siquiera era posible acudir como legitimación al proceso que puso punto final a la monarquía, puesto que el tirano Tarquinio y su familia habían sido expulsados de Roma y obligados a morir en el exilio, pero no se había procedido violentamente contra ellos para liberar la *Urbs*. Durante siglos se había consolidado la idea de que la respuesta del pueblo romano a la tiranía, personificada por Tarquinio, era el exilio del tirano, conmemorado y celebrado en la festividad del *Regifugium*, y no la pena de muerte.

En la necesaria readaptación ideológica del *mos maiorum* a las necesidades políticas del momento, la redacción de una adecuada historia de la Roma inicial constituía la piedra angular (154). En consecuencia, era imprescindible crear precedentes creíbles que sirvieran de *exempla*, era esencial aportar precedentes históricos que legitimaran por sí mismos el uso de la violencia sin juicio contra ciudadanos romanos – no sólo contra los Gracos con carácter retrospectivo, sino también frente a futuros sediciosos revolucionarios -, y que presentaran tal conducta como un tiranicidio terapéutico. Ése era el papel que estaban destinados a cumplir los episodios de Espurio Casio, Espurio Melio y Marco Manlio, convertidos en auténticos cabezas de turco históricos. Fue sólo entonces cuando, situadas cronológicamente en la República inicial, se crearon de la nada o fueron desarrolladas a partir de informaciones previas las historias ejemplares de los tres personajes, presuntos tiranos

potenciales asesinados con justicia por héroes tiranocidas. A través de ellos se construyó *ex eventu* una apología del tiranicidio para encubrir lo que no eran sino simples crímenes políticos, y probablemente en ese contexto habría que entender asimismo como propaganda iconográfica la colocación en el templo de *Fides* en el Capitolio de un grupo escultórico representando a los tiranocidas atenienses Harmodio y Aristogitón.

Sobre esas bases, Cicerón desarrolló su teoría del tiranicidio cívico, concebida como el servicio supremo que todo buen ciudadano romano debía ofrecer en caso necesario a la *civitas* para su salvación. Él fue el primero, que sepamos, que se esforzó por convertir el tiranicidio preventivo en una doctrina tradicional en Roma sobre base filosófica y que presentó al tiranocida como un evergeta salvador de la *civitas*. Puesto que en Roma la tiranía no era tanto una forma de gobierno, como una actitud moralmente reprobable según el modelo de Tarquinio el Soberbio, aquéllos que mostraran cualquier atisbo de poder poner en peligro el Estado con un comportamiento presuntamente tiránico debían ser eliminados sin esperar a que pudieran transformar su iniquidad en mal gobierno. Desde esa perspectiva, que asume en sus discursos y escritos Cicerón, era tan peligroso y susceptible de ser eliminado el aspirante a tirano que ocupaba un cargo público (los Gracos y Saturnino como tribunos de la plebe, César como cónsul o dictador), como el *privatus* sedicioso (Catilina o Clodio como principales ejemplos). Desde su punto de vista, compartido por los que él consideraba *optimates*, el tirano debía morir.

Sin embargo, este principio estaba lejos de ser aceptado unánimemente. Desde la muerte de Tiberio Graco y a lo largo de todo el período tardorrepublicano, estuvo vivo en el seno de la sociedad romana el debate sobre los límites en el uso de la violencia de Estado, y específicamente sobre la legitimidad de lo que para unos era un tiranicidio cívico y para otros un simple crimen de Estado o privado. Ese debate es perfectamente visible en la confrontación dialéctica que tuvo lugar el día 5 de diciembre del año 63 entre quienes defendían para los catilinarios la pena de muerte bajo el paraguas del *senatus consultum ultimum* y quienes preferían aplicar como castigo el exilio. El tiranicidio preventivo fue combatido por quienes Cicerón llamaba despectivamente *populares*, apelando al *mos maiorum*, a la tradición republicana que prefería el exilio a la pena de muerte. El *exilium* fue precisamente la pena impuesta a la mayor parte de los supuestos tiranocidas tardorrepublicanos, y Cicerón fue uno de los damnificados a causa de la que, en su opinión, era una patriótica actuación contra los catilinarios, mientras que para sus rivales era una tiránica acción contra unos conciudadanos.

El Tirano Debe Morir: El Tiranicidio Preventivo en el Pensamiento Político Romano

*Grupo Hiberus (Gobierno de Aragón)

**Este artículo se inscribe en el marco del proyecto “Cónsules, consulares y el gobierno de la República romana (367-27 a.C.)”, financiado por el Ministerio Educación y Ciencia de España. Una versión en inglés, con el título “The tyrant must die: preventive tyrannicide in Roman political thought”, ha sido publicado en F. Marco – F. Pina – J. Remesal (eds.), *Repúblicas y ciudadanos: Formas de participación cívica en el mundo antiguo*, Colección Instrumenta, Barcelona 2006.

Notas:

- 1) J.R. DUNKLE, “The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic”, *TAPA* 98, 1967, 151-171; V. BÜCHHEIT, “Chrysogonus als Tyrann in Ciceros Rede für Roscius aus Ameria”, *Chiron* 5, 1975, 202-203.
- 2) Cic., *rep.*, II 48; *off.*, III 32.
- 3) Véase al respecto la completa recopilación de los pasajes ciceronianos relacionados con la tiranía en V. SIRAGO, “Tyrannus. Teoria e prassi antitirannica in Cicerone e suoi contemporanei”, *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, n.s. 36, 1956, 179-225. En general sobre el modo en que han sido vistos la tiranía y el tiranicidio a lo largo de la historia, desde la Antigüedad (el autor sigue básicamente el citado artículo de Sirago) hasta nuestros días, M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris 2001 (véase al respecto la crítica de S. KNIPPSCHILD, en *HZ* 276, 2003, 700). Sobre el *topos* retórico e ideológico de la muerte del tirano durante el Principado (Caligula, Nero, Vitellius y Galerius), J. SCHEID, “La mort du tyran. Chronique de quelques morts programées”, en *Du châtement dans la cité Supplices corporels et peine de mort dans la monde antique*, Roma 1984, 177-193.
- 4) Cf. V. SIRAGO, “Tyrannus”, 195-197. *Tyrannus como equivalente a “iniustus rex”*: “...tyranni, nam hoc nomen Graeci regis iniusti esse voluerunt” (Cic., *rep.*, II 49). *Dominus como sinónimo de tyrannus*: “hic est enim dominus populi, quem Graeci tyrannum vocat” (Cic., *rep.*, II 47). Cicerón aplicó en sus discursos el calificativo de “tyrannus” a muchos de sus adversarios, pero en sus cartas y en sus obras filosóficas ese término quedó prácticamente restringido en exclusiva a César, y ocasionalmente a Tarquinio.
- 5) Cic., *Verr.*, II 1,82; II 3,71 y 77; II 4,123; II 5,103; III 31; IV 51; IV 123; V 145. Cf. J.R. DUNKLE, *Roman Political Invective*, 161-162.
- 6) Cic., *Cat.*, II 19.
- 7) Cic., *Mil.*, 35 y 80; *Sest.*, 125 y 127 (*dominus*); *dom.*, 110 (“privilegiis tyrannicis”, en referencia a la ley clodiana que forzó a Cicerón a marchar al exilio); *Vat.*, 23. Cf. J.R. DUNKLE, *Roman Political Invective*, 163.
- 8) Cic., *Phil.*, II 34 (César fue un *rex*, su gobierno un *regnum*); II 90; II 96; II 117; *off.*, I 112; II 23; *Att.*, VII 20,2; VIII 2,4; X 1,3; X 4,2; X 8,6; X 12a,1; XIV 5,2; XIV 6,2; XIV 9,2; XIV 14,2 y 4; XIV 16,2; XIV 17,6; XV 20,2; XVI 14,1; *fam.*, XII 1,2
- 9) Cic., *Phil.*, II 35; 104; 117; III 29; 34; V 44; VIII 12; XIII 17-18. Cf. Dunkle, *Roman Political Invective*, 164.
- 10) K. BÜCHNER, “Der Tyrann und sein Gegenbild in Ciceros ‘Staat’”, en K. BÜCHNER, *Cicero*, Wiesbaden 1962, 116-147 = *Hermes* 80, 1952, 343-371: “Die Erkenntnis, daß Tarquinius Superbus, obwohl der Stellung nach rex, durch die Verwandlung seines Herrschens zum dominus geworden ist und Tyrann zu heißen hat, hat einen Begriff des Tyrannen erfassen lassen, der nicht mehr an die Staatsform gebunden ist, sondern dem Sprachgebrauch der ciceronischen Zeit entspricht, der mit diesem Wort einen Menschen brandmarkt, der in der res publica nach dominatio strebt” (121). Cf. C. WIRSZUBSKI, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 1950, 64: “The odious term regnum signifies a power, or a position, which even if formally legal, is incompatible with the spirit of the republican constitution but not necessarily monarchy”.
- 11) Cic., *Tusc.*, I 89: “non L. Brutus arcens eum reditu tyrannum (*Tarquinius), quem ipse expulerat, in proelio concidisset”
- 12) Liv., III 39,4: “superbiam violentiamque tum perosos regis”
- 13) R.M. OGILVIE, *A Commentary on Livy Books 1-5*, Oxford 1965, 194-197; T.J. CORNELL, *The Beginnings of Rome*, London – New York 1995, 145-150.
- 14) Cic., *rep.*, II 47-48: “Videtisne igitur, ut de rege dominus extiterit uniusque vitio genus rei publicae ex bono in deterrum conversum sit? Hic enim dominus populi, quem Graeci tyrannum vocant... Simul atque enim se inflexit hic rex in dominatum iniustiorum, fit continuo tyrannus”.
- 15) Liv., II 2,5.
- 16) Del mismo modo que adoptó del griego el término *tyrannus*, utilizó asimismo el término griego para “tiranizada”, bien usándolo en griego, bien latinizándolo en la forma *tyrannoc-tonos*: Cic., *fam.*, XII 22,2; *Att.*, XIV 6,2; XIV 15,1; XVI 15,3 (en referencia siempre a los asesinos de César).
- 17) V. SIRAGO, *Tyrannus*, 182-184 y 188-191.
- 18) Véanse recientemente al respecto, con bibliografía suplementaria, dos trabajos publicados ambos en K.A. MORGAN (ed.), *Popular Tyranny. Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin, Texas, 2003: K.A. RAAFLAUB, “Stick and Glue: the Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy”, 59-93 y J. OBER, “Tyrant Killing as Therapeutic *stasis*: a Political Debate in Images and Texts”, 215-250.
- 19) J. OBER, *Tyrant Killing*, 216: “Tyrant slaying thus becomes, in democratic ideology, a rare example of therapeutic civil conflict”.
- 20) S. BRUNNSAKER, *The Tyrant-Slayers of Kritios and Nesiotes. A Critical Study of the Sources and Restorations*, Stockholm 1971 (1955) 125-135; M. SEHLMAYER, *Stadtrömische Ehrenstatuen der republikanischen Zeit. Historizität und Kontext von Symbolen nobilitären Standesbewusstseins*, Stuttgart 1999, 22-23.
- 21) J. OBER, *Tyrant Killing*, 218-219.
- 22) La asociación entre tiranicidio y democracia, además de en Atenas, se encuentra asimismo en otras *poleis* democráticas, incluso también con la plasmación en el terreno iconográfico en forma de erección de estatuas de tiranicidas. Al respecto J. OBER, *Tyrant Killing*, 226-228, citando los ejemplos de la Ilion helenística y de Eritrea.
- 23) En su obra *De re publica* (I 68), que no hay que olvidar que fue escrita en la segunda mitad de la década de los años 50, en medio de un clima de

Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval

Instituto de Historia Antigua y Medieval "Prof. José Luis Romero"

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires

25 de Mayo 217 C.F. - Buenos Aires - Argentina - historiaantiguaymedieval@filo.uba.ar

El Tirano Debe Morir: El Tiranicidio Preventivo en el Pensamiento Político Romano

violencia creciente en Roma, Cicerón pone en boca de Escipión Emiliano la tesis de que la excesiva libertad conducía a la tiranía, y ésta, a su vez, a la falta de libertad: *“itaque ex hac maxima libertate tyrannus gignitur et illa iniustissima et durissima servitus”*. La liberación del tirano y la consiguiente reconstrucción de la civitas corresponden a los mejores ciudadanos, a los boni. Si no es así, se corre el riesgo de caer en la oligarquía, otra forma de tiranía: *“quos si boni oppresserunt, ut saepe fit, recreatur civitas; sin audaces, fit illa factio, genus aliud tyrannorum...”*.

24) Cic., *rep.*, II 46. Cf. Cic., *Brut.*, 53; *Tusc.*, IV 51.

25) Cic., *off.*, III 19: *“Quod potest maius scelus quam non modo hominem sed etiam familiarem hominem occidere? Num igitur se adstrinxit scelere si qui tyrannum occidit quamvis familiarem? Populo quidem Romano non videtur, qui ex omnibus praeclaris factis illud pulcherrimum existimat”*.

26) Cic., *off.*, II 23: *“Nec vero huius tyranni solum, quem (*Caesar) armis oppressa pertulit civitas... interitus declarat quantum odium hominum valet ad pestem, se reliquorum similes exitus tyrannorum quorum haud fere quisquam talem interitum effugit”*.

27) Cic., *rep.*, II 48: *“...quo neque taetrius neque foedius nec dis hominibusque invisius animal ullum cogitare potest; qui quamquam figura est hominis, morum tamen inmanitate vastissimas vincit beluas”*

28) Cic., *off.*, III 32: *“Nulla est enim societas nobis cum tyrannis et potius summa distractio est, neque est contra naturam spoliare eum, si possis, quem est honestum necare, atque hoc omne genus pestiferum atque impium ex hominum communitate exterminandum est. Etenim, ut membra quaedam amputantur si et ipsa sanguine et tamquam spiritu carere coeperunt et nocent reliquis partibus corporis, sic ita in figura hominis feritas et immanitas beluae a communi tamquam humanitate corporis segreganda est”*.

29) Cic., *Phil.*, III 33-35; IV 11; V 31; VII 7-9; etc.

30) Cic., *Phil.*, II 117: *“Haec non cogitas, neque intellegis satis esse viris fortibus didicisse, quam sit re pulchrum, beneficio gratum, fama gloriosum tyrannum occidere?”*.

31) Cic., *Mil.*, 35.

32) Cic., *Mil.*, 80-81: *“Confiteretur, confiteretur inquam, si fecisset, et magno animo et libenter fecisse se libertatis omnium causa, quod esset ei non confitendum modo, verum etiam praedicandum. Etenim si id non negat ex quo nihil petit nisi ut ignoscatur, dubitaret id fateri ex quo etiam praemia laudis essent petenda?”* Tras la marcha de Milón al exilio, en una carta se refiere Cicerón a él en griego como “el tiranicida de Crotona”, haciendo un juego de palabras en referencia a un famoso atleta de nombre Milón procedente de dicha ciudad (Cic., *Att.*, VI 4,3).

33) Cic., *Mil.*, 79-80: *“Huius ergo interfecto (*Milo) si esset, in confidendo ab hisne poenam timeret quos liberavisset? Graeci homines deorum honores tribuunt iis viris qui tyrannos necaverunt... Prope ad immortalitatis et religionem et memoriam consecrantur: vos tanti conservatorem populi, tanti sceleris ultorem non modo honoribus nullis afficietis, sed etiam ad supplicium rapi patiemi?”*.

34) Cic., *Rab.perd.*, 3.

35) Cic., *Brut.*, 212.

36) Cic., *Sest.*, 140: *“praecclare vir de re publica meritus, L. Opimius”*.

37) En *Mil.*, 8 y 83, Cicerón cita laudatoriamente, en el mismo orden cronológico, a Servilio Ahala, Nasica, Opimio, Mario y a sí mismo como instrumento del senado en el año 63. Como todos ellos, Milón sería un tiranicida merecedor del agradecimiento de la *res publica*.

38) El episodio de Espurio Melio se encuentra relatado en Liv., IV 13-16 y en Dion.Hal., XII 1-4. El de Espurio Casio se conoce a través de Liv., II 41 y Dion.Hal., VIII 69-80. Y el de Manlio Capitolino, finalmente, sólo en Livio (VI 11 y 14-20), puesto que el texto de Dionisio de Halicarnaso que lo recogería se ha perdido. Además de la bibliografía citada en otras notas, sobre Manlius Capitolinus en particular véase A. VALVO, Ricerche sulla tradizione intorno a M. Manlio Capitolino, *MGR* 7, 1980, 1-348; 8, 1982, 189-225; Claudio Quadrigario sería quien modelara la figura de Manlius Capitolinus y el *topos* de la *Manliana seditio*; A. VALVO, *La sedizione di Manlio Capitolino in Tito Livio*, Milano 1983; T.P. WISEMAN, Topography and Rhetoric: the Trial of Manlius, *Historia* 28, 1979, 32-50 = *Roman Studies: Literary and Historical*, Liverpool 1987, 225-243; M.K. JAEGER, *Custodia Fidelis Memoriae: Livy's Story of Manlius Capitolinus*, *Latomus* 52, 1993, 350-363; M.K. JAEGER, *Livy's written Rome*, Ann Arbor 1997, 57-93.

39) Lo expresa perfectamente T.J. CORNELL, *The Beginnings of Rome*, 150: *“This explains why all serious charges of monarchism (regnum) in the Republic were levelled against mavericks from the ruling elite whose only offence, it seems, was to direct their personal efforts and resources to the relief of the poor. This was the case with Sp. Cassius, Sp. Maenius, and M. Manlius Capitolinus. Later the murders of the Gracchi were justified also on the grounds that the brothers had aimed at kingship. However absurd this charge may have been, it was not made simply for rhetorical effect. At the time it was no doubt genuinely believed by those whose openly expressed hatred of kingship concealed a profound subconscious fear of the lower classes”*.

40) Cf. A. VIGOURT, L'intention criminelle et son châtement: les condamnations des aspirants à la tyrannie, en M. COUDRY; Th. SPÄTH (edd.), *L'invention des grands hommes de la Rome antique. Actes du Colloque du Collegium Beatus Rhenanus*, Paris 2001, 271-287.

41) Cic., *dom.*, 101 (*regnum adpetere*); *Phil.*, II 114 (*regnum adpetetem*); *Mil.*, 72 (*suspicio regni adpetendi*); *Cato maior* 56 (*regnum adpetentem*).

Esa terminología no se encuentra sólo en la obra de Cicerón: Liv., IV 15,4 (*spem regni concepere*); VI 20,5 (*cupiditas regni*); Val.Max., V 8,2 (*adfectatio regni*). En su segunda *Filípica*, Cicerón señala la diferencia entre los tiranos arcaicos (Casio, Melio y Manlio), asesinados por ser sospechosos de aspirar a la tiranía (*“propter suspicionem regni adpetendi sunt necati”*), y César, de todos el único que habría sido asesinado por ejercer de hecho el *regnum*: *“hi (*los asesinos de César) primum cum gladiis non in regnum adpetentem, sed in regnantem impetum fecerunt”* (Cic., *Phil.*, II 114).

42) Cic., *Cat.*, I 2-4: *“Senatus haec intellegit, consul videt; hic (*Catilina) tamen vivit... Ad mortem te, Catilina, duci iussu consulis iam pridem oportebat... An vero vir amplissimus, P. Scipio (*Nasica), pontifex maximus, Ti. Gracchum mediocriter labefactantem statum rei publicae privatus interfecit... Nam illa nimis antiqua praetereo, quod C. Servilius Ahala Sp. Maesium novis rebus studentem manu sua occidit... Habemus senatus consultum in te, Catilina, vehemens et grave... Decrevit quondam senatus uti L. Opimius consul videret ne quid res publica detrimenti caperet: nox nulla intercessit: interfectus est propter quasdam seditionum suspiciones C. Gracchus... occisus est cum liberis M. Fulvius consularis. Simili senatus consulto C. Mario et L. Valerio consulibus est permessa res publica: num unum diem postea L. Saturninum tribunum plebis et C. Servilium praetorem mors ac rei publicae poena remorata est?... Habemus enim eius modi senatus consultum... quo ex senatus consulto confestim te interfectum esse, Catilina, convenit”*.

43) Cic., *Cat.*, I 29.

44) Cic., *off.*, I 34; 80; *Mil.*, 13-14; *Pis.*, 74; *leg.*, III 42; *Phil.*, II 24; *fam.*, V 21,2; etc.

45) Cic., *off.*, I 80-81; *Phil.*, II 113. Al respecto F. PINA POLO, *Marco Tulio Cicerón*, Barcelona 2005, 131-150.

46) Cic., *Mil.*, 9-10; *Sest.*, 92; *p.red.Sen.*, 19.

47) Cic., *de orat.*, II 132: *“Interfecit Opimius Gracchum. Quid facit causam? Quod rei publicae causa, cum ex senatus consulto ad arma vocasset.*

El Tirano Debe Morir: El Tiranicidio Preventivo en el Pensamiento Político Romano

Hoc tolle, causa non erit. At id ipsum negat contra leges licuisse Decius. Veniet igitur in iudicium licueritne ex senatus consulto servandae rei publicae causa”.

48) Véase la sencilla pero contundente reflexión en torno a Cayo Graco y su asesino Opimio: “*si Gracchus nefarie, praeclare Opimius*” (Cic., *de orat.*, II 169). O la comparación entre Escipión Emiliano y Escipión Násica: *tan útil fue para el Estado el primero destruyendo Numantia como el segundo matando a Tiberio Graco, en ambos casos peligrosos enemigos de Roma (“nec plus Africanus, singularis et vir et imperator, in excindenda Numantia rei publicae profuit quam eodem tempore P. Nasica privatus cum Ti. Gracchum interemit”*, Cic., *off.*, I 76).

49) Cic., *leg.*, III 8.

50) Cic., *Mil.*, 47.

51) Cic., *Phil.*, II 20: “*P. Clodium meo consilio interfectum esse dixisti*”

52) En un par de cartas fechadas en febrero del año 43, dirigidas respectivamente a Cayo Trebonio y a Casio, dos de los conspiradores, se lamentaba Cicerón de no haber sido invitado a tomar parte en la conjuración (Cic., *fam.*, X 28,1; XII 4,1).

53) Cic., *Phil.*, XIII 2: “(Caesar) iure caesum”.

54) Cic., *fam.*, XII 2,1; *Phil.*, II 25-28.

55) En una carta dirigida a Bruto, fechada en abril de 43, queda claro que ambos debatieron sobre cómo actuar en relación con César y posteriormente con los cesarianos, mostrándose Cicerón al respecto más radical que Bruto (Cic., *ep. Brut.*, II 5,1).

56) Liv., II 15,7; 21,5, Dion.Hal., VII 2,3-4; 12,1.

57) Ovid., *fast.*, II 685-688: “*24. G REGIF · N. Nunc mihi dicenda est regis fuga: traxit ab illa sextus ab extremo nomina mense dies. Ultima Tarquinius Romanae gentis habebat regna, vir iniustus, fortis ad arma tamen...*”; 851-852: “*Tarquinius cum prole fugit, capit annua consul iura: dies regnis illa suprema fuit*”; Auson., *eclog.*, 23, 13-14: “*nec Regifugium pulsus ex urbe tyrannis laetum Romanis fas reticere diem*”. Una nota recogida en los *Fasti Silvii* explica así su significado: “*regifugium, cum Tarquinius Superbus fertur ab urbe expulsus*” (V. BASANOFF, *Regifugium*, 132). Cf. Plut., *quaest.rom.*, 63. El trabajo más detallado sobre el *Regifugium* sigue siendo el de V. BASANOFF, *Regifugium. La fuite du roi. Histoire et mythe*, Paris 1943. Cf. A. MASTROCINQUE, *Lucio Giunio Bruto. Ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica romana*, Trento 1988, 46-48; A. FELDHERR, *Spectacle and Society in Livy's History*, Berkeley-Los Angeles-London 1998, 198-199 y 212: “*The rex sacrorum who flees the Forum every year continually reenacts the exile of the Tarquins, at least for those who, like Livy's audience, know the story*”. Véase sin embargo una detallada argumentación contra la interpretación de *regifugium* como “huida del rex” en G. RADKE, *Fasti Romani. Betrachtungen zur Frühgeschichte des römischen Kalenders*, Münster 1990, 49-56.

58) Th. MOMMSEN, Sp. Cassius, M. Manlius, Sp. Maelius, die drei Demagogen des 3. und 4. Jahrhunderts der römischen Republik, *Hermes* 5, 1871, 228-271 = *Römische Forschungen* 2, Berlin 1879, 153-220.

59) Éstos son algunos ejemplos del vivo debate: A. VALVO, Le vicende del 44-43 a.C. nella tradizione di Livio e di Dionigi su Spurio Melio, en M. SORDI (ed.), *Storiografia e propaganda. Contributi dell'Istituto di Storia Antica* 3, Milán 1975, 157-183: el episodio de Esp. Melio fue creado para justificar el asesinato de Ti. Graco, y fue readaptado en época cesariana para legitimar el de César; P. PANITSCHKE, Sp. Cassius, Sp. Maelius, M. Manlius als exempla maiorum, *Philologus* 133, 1989, 234: la ley agraria cuya iniciativa se adjudica a Casio no sería sino el reflejo de la ley agraria promovida por César durante su consulado del año 59; S.P. OAKLEY, *A Commentary on Livy Books VI-X*, Oxford 1997, 88 y 481-484: el relato de Dionisio de Halicarnaso sobre el tercer consulado y la ley agraria de Sp. Cassius está tomado de las propuestas gracanas para distribución de tierras entre los *socii*, mientras que el de Manlius Capitolinus está repleto de alusiones catilinarias, quizá debidas a Q. Aelius Tubero; M. CHASSIGNET, La ‘construction’ des aspirants à la tyrannie: Sp. Cassius, Sp. Maelius et Manlius Capitolinus, en M. COUDRY – Th. SPÄTH (ed.), *L'invention des grands hommes de la Rome antique. Actes du Colloque du Collegium Beatus Rhenanus*, Paris 2001, 92: la influencia de la época gracana es evidente, como ya puso de manifiesto Mommsen, pero sería todavía mayor la del período entre los años 63 y 44, incluyendo por lo tanto la conjuración catilinaria, el gobierno cesariano y la muerte de César. En ello habría que ver la mano de Elio Tuberón, pero también de la tradición oral.

60) Sobre el proceso de construcción de las tres historias en la historiografía tardorrepública, véase el excelente trabajo de M. CHASSIGNET, La ‘construction’ des aspirants à la tyrannie, 83-96.

61) M. CHASSIGNET, La ‘construction’ des aspirants à la tyrannie, 83-85. Cf. P.M. MARTIN, “Distorsions dues à la ideologie tripartite dans le récit des trois ‘adfectiones regni’ de la tradition romaine”, *Études Indo-européennes (G. Dumézil in memoriam 2)*, 1988, 16-21.

62) Las opiniones al respecto, partiendo siempre de análisis muy detallados y concienzudos, son tremendamente dispares. A.W. LINTOTT, “The Tradition of Violence in the Annales of the Early Roman Republic”, *Historia* 19, 1970, 12-29, admite que a partir de la época gracana los relatos fueron modificados. Por ejemplo, quienes no estuvieran de acuerdo con que un particular (Násica) pudiera matar impunemente a un sedicioso (Ti. Graco) convirtieron (tal vez el historiador C. Fannius) a Ahala en dictador. Sin embargo, en términos generales Lintott considera plausibles las historias de los tres tiranos arcaicos, y ve en ellas la existencia desde el comienzo de la República de una tradición de violencia que ampararía la actitud de Escipión Násica y de sus partidarios. T.J. CORNELL, The Value of the Literary Tradition Concerning Archaic Rome, en K.A. RAAFLAUB (ed.), *Social Struggles in Archaic Rome. New Perspectives on the Conflict of the Orders*, Berkeley – Los Angeles – London 1986, 52-76, piensa que los elementos tardorrepúblicos son evidentes en la historia de Sp. Maelius, pero considera imposible que todo el relato sea una ficción producto de una manipulación política deliberada por parte de los analistas. En el lado opuesto, otros autores han defendido la absoluta falsedad de los relatos sobre Cassius, Maelius y Manlius. Así por ejemplo G. DE SANCTIS, *Storia dei romani*, vol.2, Torino 1907, 9-17; T.P. WISEMAN, *Clio's Cosmetics. Three Studies in Greco-Roman Literature*, Leicester 1979, 36 (la historia de Manlius Capitolinus sería un ejemplo de heroísmo convertido en tiranía, así como “of the rhetorical commonplace that the populace is often ungrateful to its saviours”), 72-75; T.P. WISEMAN, The Credibility of the Roman Annalists, *LCM* 8, 1983, 20-22: en la historia de Maelius, “the only genuine fifth-century element in it is the famine that supposedly gave Maelius his opportunity”.

63) Véase por ejemplo las dificultades que encuentra Gary FORSYTHE (A Critical History of Early Rome. >From Prehistory to the First Punic War, Berkeley – Los Angeles – London, 2005, 193), un excelente conocedor del período arcaico de la historia de Roma y de sus fuentes, para pronunciarse sobre la verosimilitud histórica de los episodios de Cassius, Manlius y Maelius: “By Cicero's day, these three men had become the canonical demagogues of early Rome, and their actions, interpreted in light of contemporary civil violence, were used to justify the state's strong measures against the Gracchi, Saturninus, Catiline, and others... The idea of attempted tyranny in fifth-century Rome is historically plausible... On the other hand, the historicity of the Roman traditions is not easy to assess, since all three are heavily laden with elements of folklore and etiological appendages. Scholars must carefully examine the ancient material and decide for themselves whether the aitia spawned the creation of the tale or were merely later accretions about a hard kernel of historical fact”. Tras estas consideraciones, Forsythe (195) concluye en relación con el supuesto intento tiránico de Cassius en el año 486: “We may therefore conclude that there is nothing truly worthy of credence in the traditions of Sp. Cassius's

Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval

Instituto de Historia Antigua y Medieval “Prof. José Luis Romero”

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires

25 de Mayo 217 C.F. - Buenos Aires - Argentina - historiaantiguaymedieval@filo.uba.ar

El Tirano Debe Morir: El Tiranicidio Preventivo en el Pensamiento Político Romano

execution for harboring unwholesome ambitions".

64) Un buen ejemplo de ello es la actitud adoptada por los investigadores, en relación con la historia de Maelius, respecto a la existencia en Roma de un lugar llamado *Aequimelum*, que habría sido originalmente la residencia derruida de Maelius, de quien habría tomado el nombre, y de una columna Minucia fuera de la *Porta Trigemina* que se relacionaría con Minucius, el informante de las aspiraciones tiránicas de Maelius (de hecho, el nombre Minucius procedería de la palabra griega que significa "informar", de modo que Minucius no significaría otra cosa que "el informante", transformado en nombre de persona). Para unos autores, el episodio de Maelius se inventó a partir de la existencia de dichos lugar y monumento, respectivamente, para darle mayor credibilidad; para otros, la existencia del paraje y de la columna serían prueba de la historicidad del relato. Los argumentos pueden resultar convincentes en ambas posiciones, pero ¿cómo decidir cuál de ellas tiene más probabilidades de ser cierta?

65) T.J. CORNELL, *The Beginnings of Rome*, 268: es imposible saber cuál es el núcleo auténtico de la historia de Sp. Maelius; 331: el relato sobre Manlius Capitolinus se creó a partir de muy pocos hechos auténticos, pero el personaje es histórico; 271: Sp. Cassius es presentado obviamente como precedente de los Gracos, su núcleo auténtico pudo ser su aspiración a la tiranía, pero también sólo su ley agraria. Cornell (271) concluye su análisis sobre Sp. Cassius con unas reveladoras palabras que pueden aplicarse a los tres tiranos arcaicos: "the difficulty is to decide where to place the boundary between genuine tradition and secondary elaboration; and in this case it is hard to see where the balance of probability might lie"

66) No obstante, su historicidad está lejos de ser segura. H. BECK; U. WALTER (edd.), *Die frühen römischen Historiker I. Von Fabius Pictor bis Cn Gellius*, Darmstadt 2001, 322-323, piensan que Sp. Cassius sería más bien una "figura mítica", ligada con el, con seguridad, histórico *foedus Cassianum*, pero inventada en época tardorrepública. También G. FORSYTHE, *The Historian L. Calpurnius Piso Frugi and the Roman Annalistic Tradition*, Lanham – New York – London 1994, 301, considera que la sedición de Cassius no es en absoluto histórica.

67) A.W. LINTOTT, *The Tradition of Violence*, 22, considera posible que el núcleo original de la historia relativa a Espurio Casio fuera que su padre le había asesinado. Ese relato pudo más tarde haberse convertido en una historia ejemplar de aspiración a la tiranía, el padre desapareció y los historiadores se concentraron en "descubrir" las circunstancias que llevaron a la muerte de Casio, en un contexto político moderno. En el mismo sentido, G. FORSYTHE, *A Critical History of Early Rome*, 194.

68) El estudio de los episodios de Cassius, Maelius y Manlius como *exempla maiorum* y su utilización en los conflictos políticos tardorrepúblicos es el objetivo de P. PANITSCHKEK, Sp. Cassius, Sp. Maelius, M. Manlius, *passim*.

69) R.M. OGILVIE, *Early Rome and the Etruscans*, London 1976, 20: "It was universally accepted by the Romans as a literary (or psychological) technique that people act in character and that, therefore, you could assert things of people for which there was no actual evidence but which would have been characteristic of them to have done. Sp. Cassius... was said to have been a demagogue: very little is known of him, but, because he was a demagogue, he will have acted as historical demagogues, such as the Gracchi did. So a historian was entitled to transfer the measures and policies of the Gracchi and attribute them to Sp. Cassius in order to give his life more verisimilitude". Cf. G. FORSYTHE, *A Critical History of Early Rome*, 194: "Since Sp. Cassius was thought to have been the first Roman politician to propose an agrarian bill, his untimely death was clearly intended to be a warning to any who wished to adopt a similar program".

70) M. CHASSIGNET, *La 'construction' des aspirants à la tyrannie*, 89: "la charnière essentielle devait manifestement se situer après l'époque de Calpurnius Pison et dans une moindre mesure celle de Diodore...; l'autre point de repère est Cicerón qui les réunit clairement sous le même chef d'accusation". Sobre la intención moralizadora de la sociedad romana al escribir su historia, y la utilización para ello de los episodios de los tiranos arcaicos en clave gracana, véase N. BERTI, "La decadenza morale di Roma e i viri antiqui: riflessioni su alcuni frammenti degli Annali di L. Calpurnio Pisone Fruti", *Prometheus* 15, 1989, 39-58 y 145-159. Llama la atención la parquedad con la que Diodoro trata los episodios de los tres aspirantes a la tiranía, aunque sí hace referencia a que fueron castigados por ello: Diodor., XI 37,7 (Casio); XII 37,1 (Melio); XIV 116,6; XV 35,3 (Manlio). Th. MOMMSEN, Sp. Cassius, M. Manlius, Sp. Maelius, 190-191, consideró que esa parquedad podría significar que Diodoro habría transmitido la versión más antigua de los respectivos episodios, antes de que se produjera una reelaboración analítica más prolija.

71) Cic., *Font.*, 39. D.C. EARL, Calpurnii Pisones in the Second Century B.C., *Athenaeum* 30, 1960, 283-298, esp. 291-297, afirma que la confrontación entre Pisón y Cayo Graco es evidente a través de las fuentes antiguas, pero considera que Pisón pudo tener en un primer momento una postura de neutralidad hacia Tiberio Graco, que sólo habría cambiado cuando la actitud del tribuno se tornó revolucionaria. A partir de entonces, Pisón debió de defender que Graco merecía la muerte por atacar la *res publica*.

72) G. FORSYTHE, *The Historian L. Calpurnius Piso Frugi*, 32-36; G. FORSYTHE, *The Roman Historians of the Second Century B.C.*, en C. BRUNN (ed.), *The Roman Middle Republic. Politics, Religion, and Historiography c.400-133 B.C.*, Roma 2000, 8; M. CHASSIGNET, *La 'construction' des aspirants à la tyrannie*, 87, n.38.

73) T.P. WISEMAN, *Clio's Cosmetics*, 12-25; G. FORSYTHE, *The Historian L. Calpurnius Piso Frugi*, 42; G. FORSYTHE, *The Roman Historians*, 8.

74) Dion.Hal., XII 4,2-5.

75) En ese sentido H. BECK; U. WALTER, *FRHI*, 138, 142-143, 306-309: "Denn schon Piso projizierte ein exemplum für 'gerechtfertigten' Senatsterrorismus in die ferne Vergangenheit" (309). Cf. G. FORSYTHE, *The Historian L. Calpurnius Piso Frugi*, 302-303; G. FORSYTHE, "The Roman Historians", 3. Dion.Hal., I 6,2, afirma que Fabio Pictor y Cincio Alimento habían relatado cuidadosamente los acontecimientos en los que ellos mismos habían estado presentes, pero habían tratado en cambio de una manera sumaria los asuntos más antiguos. Esta afirmación hace improbable que Cincio aportara muchos detalles sobre el episodio de Melio y apunta a que la versión que recoge Dionisio es más bien la de Pisón.

76) G. FORSYTHE, *The Historian L. Calpurnius Piso Frugi*, 69: puesto que Dionisio de Halicarnaso nunca cita a Cincio sin mencionar también a Fabio Pictor, parece probable que la obra de Pictor no incluyera mención alguna a Melio. Cincio Alimento sería el primer escritor que tomó lo que no era sino un "folk tale" y lo situó en un momento concreto basándose en una escasez de grano documentada. Forsythe (304-309) analiza todos los elementos etiológicos y folklóricos contenidos en el relato. Cf. también G. FORSYTHE, *A Critical History of Early Rome*, 239-241.

77) Plin., *n.h.*, XVIII 15: "L. Minucius Augurinus, qui Spurium Maelium coarguerat, farris pretium in trinis nundinis ad assem redegit undecimus plebei tribunus, qua de causa statua ei extra portam trigeminam a populo stipe conlata statuta est"; cf. XXXIV 21. A.W. LINTOTT, *The Tradition of Violence*, 15-16, piensa que el monumento de Minucio pudo ser explicado a partir de la historia de Melio, pero duda de que el Minucio de la columna pueda ser conectado históricamente con Melio. Cf. T.P. WISEMAN, *The Minucii and their Monument*, en J. LINDERSKI (ed.), *Imperium sine Fine: T. Robert S. Broughton and the Roman Republic*, Stuttgart 1996, 57-74.

78) M.H. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, vol. 1, Cambridge 1974, 273-276.

79) Para la moneda de C. Minucio: MOMMSEN 150-120 a.C.; MOMMSEN-BLACAS 154-134; BABELON h.129; GRUEBER h.125; MATTINGLY 123; SYDENHAM 133-126. Para la de Ti. Minucio: MOMMSEN 150-120; MOMMSEN-BLACAS 134-114; BABELON h.114; GRUEBER 124-103; MATTINGLY 118; SYDENHAM 119-110. T.R.S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, Chico, California 1984, (1952) II 591-592, da en su índice general de magistrados

Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval

Instituto de Historia Antigua y Medieval "Prof. José Luis Romero"

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires

25 de Mayo 217 C.F. - Buenos Aires - Argentina - historiaantiguaymedieval@filo.uba.ar

El Tirano Debe Morir: El Tiranicidio Preventivo en el Pensamiento Político Romano

la fecha de h.133-126 para C. Minucio y h.119-110 para Ti. Minucio.

80) Ésa es la opinión de M. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, vol. 1, 273-276. Cf. A. VALVO, Le vicende del 44-43 a.C., 158 y 181-183, data las monedas con mucha probabilidad después del año 123 a.C., porque, en su opinión, en su iconografía hay una clara referencia a *frumentationes*, un tema que estaría en relación con lo sucedido durante el tribunado de Cayo Graco. Valvo lo interpreta como propaganda en favor de la *gens Minucia* por su fidelidad a la *civitas* y en contra de los Gracos al recordar la muerte de Melio.

81) Plin., *n.h.*, XXXIV 30. "L. Piso prodidit ... a censoribus P. Cornelio Scipione M. Popilio statuas circa forum eorum, qui magistratum gesserant, sublatis omnes praeter eas, quae populi aut senatus sententia statutae essent, eam vero, quam apud aedem Telluris statuissent sibi Sp. Cassius, qui regnum adfectaverat, etiam conflata a censoribus". De los textos de Livio (II 41,10) y Dionisio de Halicarnaso (VIII 79,3) se desprende que se trataría en realidad de una estatua de la diosa Ceres.

82) Del texto no se deduce con claridad si la *adfectatio regni* de la que se acusa a Casio era una acusación ya contenida en el texto de Pisón o un añadido del propio Plinio. En opinión de G. FORSYTHE, *The Historian L. Calpurnius Piso Frugi*, 298, el análisis lingüístico del pasaje demostraría que la mención de la aspiración a la tiranía es un añadido de Plinio, mientras que lo relativo a la estatua de Casio procedería de la obra de Pisón.

83) T.R.S. BROUGHTON, *MRR* I 445-446.

84) Para M. SEHLMAYER, *Städtröm. Ehrenstatuen*, 80-81, el personaje no es auténtico y, por lo tanto, tampoco pudo existir su estatua. Siguiendo a Mommsen, la mayor parte de los investigadores considera que la estatua de Cassius no pudo conservarse en Roma más de trescientos años. A favor de su conservación, en cambio, A.W. LINTOTT, *The Tradition of Violence*, 20. G. FORSYTHE (*A Critical History of Early Rome*, 195) ve en la estatua (de Ceres) el posible origen de la leyenda sobre Cassius: "Since Tellus and Ceres were closely associated in Roman cult, and since Sp. Cassius had dedicated Ceres' Aventine temple, a member of the Cassian family could have set up a statue to Ceres at this open-air site sacred to Tellus, and this image... could have formed the kernel of the legend of Sp. Cassius's tyrannical ambitions, his ill-fated demise, the demolition of his house, and the site's consecration to Ceres".

85) M. CHASSIGNET, La 'construction' des aspirants à la tyrannie, 87, considera que las figuras de los tres personajes estarían definitivamente fijadas en los años 30 a.C.

86) Los tres potenciales tiranos aparecen mencionados conjuntamente en Cic., *dom.*, 101 (junto con Fulvio Flaco); *Phil.*, II 87 y 114 (junto con Tarquinio); *rep.*, II 49 (junto con Tiberio Graco). Casio y Melio son citados en *de amic.*, 28 y 36. Por separado, Casio es acusado de aspirar al *regnum* en *rep.*, II 60, Melio en *p.red.sen.*, 56, Manlio en *Phil.*, I 32 y *Sull.*, 27. Sobre la novedad que suponía en la obra de Cicerón la creación de ese tríptico tiránico, más tarde continuado en Floro (I 17 (26) 7), Valerio Máximo (VI 3,1 a-b) y Ampelio (XXVII 2,4), y convertido en díptico en Quintiliano (V 9,13), véase M. CHASSIGNET, La 'construction' des aspirants à la tyrannie, 87 y 93. Cf. asimismo L. BESSONE, Spurio Casio e Spurio Melio in Floro e Ampelio, *RIFC* 111, 1983, 435-451; L. BESSONE, Per una rilettura di Floro I, 17 (26) 7, *Latomus* 44, 1985, 163-172.

87) Plut., *Popl.*, 12,1-2. Cf. Liv., II 8,2, quien cita ese castigo contra el posible tirano menos explícitamente que Plutarco, pero también a continuación de la instauración de la *provocatio*. Al respecto, desde una perspectiva jurídica, C. LOVISI, *Contribution à l'étude de la peine de mort sous la République romaine (509-149 av.J.-C.)*, Paris 1999, 26-28, 54-56 y 176.

88) Cf. T. HÖLSCHER, Die Alten vor Augen. Politische Denkmäler und öffentliches Gedächtnis im republikanischen Rom, in G. MELVILLE (ed.), *Institutionalität und Symbolisierung*, Köln - Weimar - Wien 2001, 183-211.

89) App., *b.c.*, I 70; Plut., *Brut.*, 1,1; Cass.Dio XLIII 45,2-4. Sobre esa estatua de Bruto se habrían escrito durante el gobierno de César mensajes que animaban a seguir su ejemplo y actuar contra el dictador: Plut., *Brut.*, 9,5-6; App., *b.c.*, II 112.

90) Ésa es la conclusión de M. SEHLMAYER, *Städtrömische Ehrenstatuen*, 70-71.

91) M. SEHLMAYER, *Städtrömische Ehrenstatuen*, 72-74.

92) M. SEHLMAYER, *Städtrömische Ehrenstatuen*, 190, n.73: "Die Statue des älteren Brutus ist Staatsdenkmal und Memorialstatue". Las estatuas de los siete reyes habrían sido erigidas en los decenios previos a la guerra contra Pirro (74).

93) M. SEHLMAYER, *Städtrömische Ehrenstatuen*, 190. Como he señalado anteriormente, la estatua de Minucio mencionada por Plinio hay que relacionarla con sus medidas sociales y no con su intervención en la muerte de Melio, y la tradición sobre la supuesta existencia de una estatua de Espurio Casio sería más bien un argumento en contra de su demonización como tirano.

94) F. COARELLI, *Le tyrannoctone du Capitole et la mort de Tiberius Gracchus*, *MEFRA* 81, 1969, 137-160; Chr. REUSSER, *Der Fidestempel auf dem Kapitol in Rom und seine Ausstattung*, Roma 1993, esp.113-120. Sobre el templo de Fides, véase asimismo A. ZIOLKOWSKI, *The Temples of Mid-Republican Rome and their historical and topographical context*, Roma 1992, 28-31.

95) Chr. REUSSER, *Der Fidestempel*, 113.

96) F. COARELLI, *Le tyrannoctone du Capitole*, 142, n.2.

97) F. COARELLI, *Le tyrannoctone du Capitole*, esp.143-144. No hay que olvidar que fue precisamente en el templo de *Fides* en el que estaría colocado el grupo de los tiranicidas donde tuvo lugar el debate del senado previo a la muerte de Tiberio Graco (App., *b.c.*, I 16; Val.Max., III 2,17). Sobre el simbolismo que entrañaba la reunión del senado en ese lugar para reafirmar la legitimidad de la acción senatorial, G. FREYBURGER, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris 1986, 311-312.

98) Macrob., *somn.Scip.*, I 4,2-3.

99) Cic., *Att.*, VI 1,17. En realidad, Cicerón se burla en la misiva de Metelo Escipión, quien había sido adoptado por Metelo Pío, por no conocer la historia de su familia natural, ya que había confundido a Escipión Emiliano con Escipión Nasica en la serie de estatuas colocadas en el Capitolio. Cf. M. SEHLMAYER, *Städtrömische Ehrenstatue*, 189-190.

100) F. COARELLI, *Le tyrannoctone du Capitole*, 145ss.

101) Ch. LANDWEHR, *Die Antiken Gipsabgüsse aus Baiae. Griechische Bronzestatuen in Abgüssen römischer Zeit*, Berlin 1985, 41 (cf. asimismo de la misma autora "Die Statue des Aristogeiton in Rom", *Jdl* 101, 1986, 111-126); Chr. REUSSER, *Der Fidestempel*, 115; M. SEHLMAYER, *Städtrömische Ehrenstatue*, 224.

102) Ch. LANDWEHR, *Die Antiken Gipsabgüsse aus Baiae*, 42: "Vielleicht war Brutus auch selbst der Auftraggeber". También A.M. COLINI, Zona dei Fori Olitorio e Boario, *BullCom.*, 66, 1938, 282; A.M. COLINI, Il Colle Capitolino nell'antichità, en *Il Campidoglio. Numero speciale di Capitolium*, 40, 1965, 176, supuso que se trataba de un regalo realizado por la ciudad de Atenas a Roma.

103) Cass.Dio XLVII 20,4.

104) Cf. Chr. REUSSER, *Der Fidestempel*, 116.

105) Chr. REUSSER, *Der Fidestempel*, 117-119. Cf. G.-Ch. PICARD, Les fouilles de la Via del Mare et les débuts de l'art triomphal romain, *MEFRA* 71,

El Tirano Debe Morir: El Tiranicidio Preventivo en el Pensamiento Político Romano

1959, 270.

106) El mismo Sila se presentó a sí mismo como libertador de la tiranía que, desde su perspectiva, había significado la *dominatio Cinnana*: App., *b.c.*, I 58.

107) Ése es el acertado punto de partida del trabajo de Coarelli. Cf. en el mismo sentido Ch. LANDWEHR, *Die Antiken Gipsabgüsse aus Baiae*, 40.

108) Ch. LANDWEHR, *Die Antiken Gipsabgüsse aus Baiae*, 41; Chr. REUSSER, *Der Fidestempel*, 116.

109) Los autores que han dado una interpretación histórica concreta a la instalación del grupo escultórico en Roma, han dado lógicamente para su fabricación una cronología adecuada a la fecha que proponen: Ch. LANDWEHR, *Die Antiken Gipsabgüsse aus Baiae*, 41: “*Die Vergleiche machen deutlich, daß die Aristogeitonstatue Rom zwischen 50 und 30 v.Chr. entstanden sein muß*”; Chr. REUSSER, *Der Fidestempel*, 114, considera la copia del siglo I a.C., pero su conexión con la toma de Atenas por Sila permitiría concretar su cronología en los años 80 a.C.

110) Cic., *nat.deor.*, II 61: “*...ut Fides ut Mens quas in Capitolio dedicatas videmus proxume a M. Aemilio Scauro*”.

111) G. FREYBURGER, *Fides*, 267 y 311.

112) Chr. REUSSER, *Der Fidestempel*, 55-58, 82.

113) Cic., *Sest.*, 39. Más crítico es el juicio de Salustio, quien lo califica, entre otras cosas, como *factiosus*: “*...Aemilius Scaurus, homo nobilis, impiger, factiosus, avidus potentiae, honoris, divitiarum, ceterum vitia sua callide occultans*” (*Iug.*, 15,4).

114) Cic., *Sest.*, 101: “*...qualis pater tuus, M. Scaure, fuit, qui a C. Graccho usque ad Q. Varium seditiosis omnibus restitit, quem numquam ulla vis, ullae minae, ulla invidia labefecit...*”.

115) Cic., *Rab.*, 21: “*...cum armatus M. Aemilius, princeps senatus, in comitio constitisset*”

116) Cf. C. GASPARRI, *Aedes Concordiae Augustae*, Roma 1979.

117) Sobre la relación y las diferencias entre *Fides* y *Concordia* en la religión romana, G. FREYBURGER, *Fides*, 312-316.

118) Véase a modo de ejemplo estas afirmaciones, en relación con los asesinos de César: Ch. LANDWEHR, *Die Antiken Gipsabgüsse aus Baiae*, 42: “*Die Attentäter konnten von der Anklage wegen Mordes freigesprochen werden, wenn Caesar zum Tyrannen erklärt wurde, da Tyrannenmord nach der Rechtsordnung straffrei war*”; M. BELLINCIONI, *Cicerone politico nell'ultimo anno de vita*, Brescia 1974, 105: “*Che un tiranno si dovesse eliminare, era dunque principio... che non aveva neppure bisogno d'essere inculcato e difeso, perché la tradizione lo aveva consacrato e la coscienza comune lo aveva accettato como incontrovertibile*”

119) Así lo expresa nitidamente Salustio: “*Occiso Ti. Graccho, quem regnum parare aiebant, in plebem Romanam quaestiones habitae sunt. Post C. Gracchi et M. Fulvi caedem item vestri ordinis multi mortales in carcere necati sunt. Utriusque cladis non lex verum lubido eorum finem fecit*” (*Iug.*, 31,7). Y hay que recordar que, en el relato de los acontecimientos que conducirían al asesinato de Tiberio Graco, cuando Nasica propone utilizar la fuerza contra el tribuno, el cónsul y reputado jurista P. Mucio Escévola se niega a ello alegando que no consideraba adecuado ejecutar sin juicio a un ciudadano romano (*Plut., Ti.Gr.*, 19,3).

120) Sobre el *senatus consultum ultimum* J. VON UNGERN-STERNBERG, *Untersuchungen zum spätrepublikanischen Notstandsrecht. Senatus-consultum ultimum und hostis-Erklärung*, Diss. München 1970; A. DUPLÁ, *Videant consules. Las medidas de excepción en la crisis de la república romana*, Zaragoza, 1990

121) Cf. A.E. ASTIN, *Scipio Aemilianus*, Oxford 1967, 228-229.

122) La idea fue expuesta por D.C. EARL, *Tiberius Gracchus. A Study in Politics*, Bruxelles 1963, 118-119. Recientemente, la acción de Nasica en su condición de *pontifex maximus* ha sido vista más bien como una *consecratio*: J. LINDERSKI, *The Pontiff and the Tribune: the Death of Tiberius Gracchus*, *Athenaeum* 90, 2002, 339-366. Se encuentra el relato de los acontecimientos en *Plut., Ti.Gr.*, 16-19; App., *b.c.*, I 58-67. Cf. Val.Max., III 2,17.

123) Vell., II 4,4. Cf. Cic., *Mil.*, 8, donde Cicerón repite la sentencia de Emiliano (“*iure caesum*”) y relaciona la acción de Nasica con los supuestos tiranidas de la Roma arcaica. Igualmente, César habría sido asesinado con justicia (Cic., *Phil.*, XIII 2). 124) De hecho, la reacción de la gente presente en la citada *contio* a la respuesta dada por Emiliano fue la de protestar ruidosamente para mostrar su desacuerdo, a lo que Emiliano contestó descalificando a los presentes para imponer su *auctoritas*: “*Et cum omnis contio adclamasset, hostium, inquit, armatorum totiens clamore non territus, qui possum vestro moveri, quorum noverca est Italia?*” (Vell., II 4,4). Cf. *Plut., Ti.Gr.*, 21,4-5.

125) Cicerón (*rep.*, I 6) habla de “*invidia Nasicae*”. Valerio Máximo (V 3,2e) se refiere al trato injusto que le dispensaron sus conciudadanos (“*sed is quoque propter iniquissimam virtutum suarum apud cives aestimationem...*”). *Plut., Ti.Gr.*, 21,2-3, habla abiertamente de odio popular contra Nasica y de que fue llamado él mismo tirano.

126) Hay ciertamente indicios de que se intentaba promover una acción judicial contra Nasica (Cic., *de orat.*, II 285; *Plut., Ti.Gr.*, 21,2).

127) Val.Max., V 3,2e: “*...sub titulo legationis Pergamum secessit, et quod vitae superfuit ibi sine ullo ingratae patriae desiderio peregit*”. Cf. Cic., *Flacc.*, 75; *Plut., Ti.Gr.*, 21,3.

128) Aunque se suele personalizar en Cayo Graco, lo cierto es que, con él, fueron asesinados M. Fulvio Flaco, cónsul del año 125, y tres mil de sus seguidores según Plutarco (*C.Gr.*, 18,1).

129) Cf. F. MARCO SIMÓN; F. PINA POLO, Mario Gratidiano, los *compita* y la religiosidad popular a fines de la República, *Klio* 82, 2000, 154-160.

130) Liv., *per.*, LXI le adjudica el *praenomen* Quinto, pero que Cicerón se refiera a él siempre como Publio hace más probable esta opción: Cic., *de orat.*, II 132-135; *vir.ill.*, 72,6. Cf. T.R.S. BROUGHTON, *MRR* I 524.

131) De acuerdo con Livio (*per.*, LXI), el cargo contra Opimio fue: “*quod indemnatos cives in carcerem coniecisset*”. Cf. M.C. ALEXANDER, *Trials in the Late Roman Republic, 149BC to 50 BC*, Toronto 1990, 14-15.

132) Cic., *de orat.*, II 165, recoge una frase pronunciada por Carbón durante su defensa: “*ut Carbo: si consul est, qui consulit patriae, quid aliud fecit Opimius?*”

133) Sall., *Iug.*, 16.

134) Cic., *Brut.*, 128: “*Nam invidiosa lege Mamilia questorium C. Galbam sacerdotem et quattuor consularis... civemque praestantissimum L. Opimium, Gracchi interfectorem, a populo absolutum, cum is contra populi studium stetisset, Gracchani iudices sustulerunt*”. Cf. *Sest.*, 140: “*alia quaedam civem egregium iniqui iudicii procella pervertit*”; *rep.*, I 6: “*Opimii damnatio*”. Cf. Sall., *Iug.*, 40. M.C. ALEXANDER, *Trials*, 27.

135) Cic., *Sest.*, 140: “*...L. Opimius, indignissime concidit; cuius monumentum celeberrimum in foro (*el templo de Concordia), sepulchrum desertissimum in litore Dyrrachino relictum est*”

136) *Plut., Mar.*, 30,4.

137) Lo sucedido es bien conocido, básicamente a través de la cuarta *Catilinaria* de Cicerón y del relato de Salustio, *Cat.*, 50-52.

El Tirano Debe Morir: El Tiranicidio Preventivo en el Pensamiento Político Romano

- 138) Sall., *Cat.*, 51,17-18. Sin embargo, cuando más tarde negó que, en el contexto de los acontecimientos que precedieron al estallido de la guerra civil, se hubieran dado las circunstancias que justificaran la emisión del *senatus consultum ultimum* contra él, César aceptaba implícitamente la validez de tal procedimiento como instrumento de represión “*in perniciosis legibus, in vi tribunicia, in secessione populi templis locisque editoribus occupatis*”, al tiempo que afirmaba explícitamente que había aplicado con justicia a los hermanos Gracchus y a Saturninus (Caes., *b.c.*, I 7).
- 139) De acuerdo con Salustio, César alude en dos ocasiones a la ley Porcia: Sall., *Cat.*, 51,21 y 51,40. También Cicerón menciona vagamente su existencia en *rep.*, II 54. Livio, por su parte, se refiere a la ley Porcia como un medio de protección de los ciudadanos romanos para castigar a quien matara a alguno de ellos: “*Porcia tamen lex sola pro tergo civium lata videtur, quod gravi poena, si quis verberasset necassetve civem Romanum, sanxit*” (X 9,4). Sobre el exilio en Roma, desde un punto de vista tanto histórico como jurídico, G. CRIFÒ, *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano*, Milano 1961; E.L. GRASMÜCK, *Exilium: Untersuchungen zur Verbannung in der Antike*, Paderborn 1978, esp.62-148.
- 140) Se ha intentado atribuir la *lex Porcia de provocazione* a Catón el Censor, lo que situaría su promulgación a comienzos del siglo II a.C. Sin embargo, no es posible confirmarlo, y otras opciones serían asimismo factibles. Cf. G. ROTONDI, *Leges publicae populi romani*, Hildesheim 1966 (Milano 1912) 268-269; R.A. BAUMAN, *Lawyers in Roman Republican Politics*, München 1983, 170-173 y 326.
- 141) Sall., *Cat.*, 51,22.
- 142) Plut., *Cic.*, 23,2.
- 143) En una carta escrita a Ático en el verano del año 61, Cicerón describe una discusión con Clodio, en la que éste le llamó *rex* (Cic., *Att.*, I 16,10). En su discurso en defensa de Sestio, afirma el Arpinate que Clodio acostumbraba a llamarle “*tyrannus atque ereptor libertatis*” (*Sest.*, 109). Cf. *dom.*, 75: “*utrum me patria sic accepit... ut crudelem tyrannum, quod vos, Catilinae gregales, de me dicere solebatis?*” (también en *dom.*, 94). Cf. Cic., *Cat.*, II 14.
- 144) En su discurso en defensa de P. Sila, en el año 62, Cicerón se defiende de la acusación de tiranía (*regnum*) que había formulado contra él Torcuato, afirmando que no sólo él no era un tirano, sino que había suprimido la tiranía: “*Hic ait se ille, iudices, regnum meum ferre non posse. Quod tandem, Torquate, regnum? Consulatus, credo, mei... quo in magistratu non institutum est videlicet a me regnum, sed repressum*” (*Sulla* 21. Cf. 25-26). Y en su discurso contra Vatinius, Cicerón rechaza la acusación de ser un *tyrannus*, para, a continuación, acusar él mismo a Vatinius de ser un *tyrannus* (*Vat.*, 23; cf.29). Cf. Cic., *fam.*, VII 24,1: “*cum regnare existimabamur*”. Cf. J.R. DUNKLE, *Roman Political Invective*, 165.
- 145) Sobre el contraste *concordia-libertas* en la confrontación política tardorrepública, véase F. MARCO SIMÓN; F. PINA POLO, *Concordia y libertas* como polos de referencia religiosa en la lucha política de la República tardía, *Gerión* 18, 2000, 261-292.
- 146) Cic., *dom.*, 101-102.
- 147) Ascon., *in Mil.*, 29 C.; 32-33 C; 45 C.: “*...tres tribuni... cum quotidianis contionibus suis magnam invidiam Miloni propter occisum Clodium excitarent...*”; Cass.Dio, XL 49,1; Cic., *Mil.*, 12; Schol.Bob., *in Mil.*, 12. Cf. P.J.J. VANDERBROECK, *Popular Leadership and Collective Behavior in the Late Roman Republic (ca. 80-50 B.C.)*, Amsterdam 1987, 168-169, 264; F. PINA POLO, *Contra arma verbis. Der Redner vor dem Volk*, Stuttgart 1996, 111-113.
- 148) Ésa fue una de las primeras medidas adoptadas por César, todavía en el inicio de la guerra civil. A su intención de llevarla a cabo se refiere Cicerón en una carta enviada a Ático hacia el 20 de enero del año 49: *Att.*, VII 11,1. Que Milón quedara fuera de la amnistía representaba un claro mensaje ideológico e iba asimismo dirigido a ganar popularidad entre la plebe.
- 149) Cass.Dio, XLIV 20-21; 34,1-3; App., *b.c.*, II 121-122; 137-141; Plut., *Brut.*, 18,10; Caes., 67,7. Cf. F. PINA POLO, *Contra arma verbis*, 158-161.
- 150) Tac., *ann.*, III 76,1-2; IV 34-35.
- 151) Liv., IV 21,3-4. R.M. OGLIVIE, *A Commentary on Livy Books 1-5*, 567.
- 152) Cic., *dom.*, 86: “*...tamen populi incitati vim iracundiamque subierunt, damnatique comitiis centuriatis cum in exilium profugissent, rursus ab eodem populo placato sunt in suam pristinam dignitatem restituti*”. Siguiendo a Cicerón, en el mismo sentido Val.Max., V 3,2g.
- 153) Al comienzo de su obra sobre el período tardorrepúblicano, Apiano (*b.c.*, I 2) afirma expresamente que la ominosa muerte de Tiberio Graco suponía una ruptura con lo que venía siendo la historia de la Roma republicana, durante la cual habían sido numerosas las disensiones entre pueblo y senado, pero esto no se había traducido en el uso de la violencia en la política interna. Tal vez no haya que ver en esa afirmación simplemente un recurso retórico para captar la atención de sus lectores, sino el reflejo de una realidad histórica, aunque sea simplificada.
- 154) Sobre la estrecha relación entre el *mos maiorum*, la *nobilitas* y la redacción de la historia de Roma, en particular durante el siglo II a.C., véase F. PINA POLO, Die nützliche Erinnerung: Geschichtsschreibung, *mos maiorum* und die römische Identität, *Historia* 53, 2004, 147-172.

Iglesia y Poder: El Mito de Constantino y el Papado Romano*

Ramón Teja
Universidad de Cantabria

Resumen.

La figura histórica de Constantino se convirtió en un mito hagiográfico por parte de los apologistas cristianos (Lactancio, Eusebio de Cesarea y otros) ya en vida del emperador y, especialmente, después de su muerte. Pero el mito experimentó recorridos diferentes en las dos *Partes Imperii*: en Occidente, con la desaparición del arrianismo y las aspiraciones a la primacía de los obispos de Roma, se procedió a reelaborar aspectos importantes de la vida del emperador para apoyar a las aspiraciones del naciente papado. Fue así como surgió, primero, en el siglo V, la leyenda de los *Actus Silvestri* que atribuía al obispo de Roma Silvestre (314-335) un protagonismo que nunca tuvo: la conversión y bautismo de Constantino y la atribución al obispo de Roma de una primacía sobre los demás obispos. Otra leyenda posterior, la *Donatio Constantini*, le atribuyó la concesión de un poder temporal sobre toda Italia. Estas leyendas fueron utilizadas por los papas del Medievo para fundamentar la figura del papa-emperador frente a las aspiraciones de los emperadores del Sacro Imperio. La demostración por los Humanistas del Renacimiento de la falsedad de estas obras no alteró las aspiraciones del papado, mientras que los Reformadores protestantes se sirvieron de ello para atacar la figura del papa y reelaborar una nueva imagen mítica de Constantino acorde con sus intereses. Pero la Iglesia Romana sobrevivió a las críticas del Renacimiento, la Ilustración y las Revoluciones modernas y todavía hoy el papa mantiene algunas manifestaciones del poder y del ceremonial que heredó de los emperadores romanos.

“*Ahi, Constantin, di quanto mal fu matre!*” (¡Ay, Constantino, de cuantos males fue origen!). Este lamento de Dante en la Divina Comedia (Inf. XIX, 115) refleja muy bien la conciencia que los hombres del comienzo del Renacimiento iban tomando de las consecuencias que la política religiosa de Constantino había acarreado a la Iglesia de Cristo. La “revolución constantiniana”, como la denominó Santo Mazzarino, ha sido uno de los acontecimientos más importantes en la historia de Occidente y del Cristianismo. Y se refleja en que es el tema que más producción bibliográfica ha producido en el siglo XX, muy por delante de la Revolución Francesa, el segundo

IGLESIA Y PODER: EL MITO DE CONSTANTINO Y EL PAPADO ROMANO

en importancia. Constantino no fue sólo un personaje histórico de capital importancia, sino que ya desde su muerte se convirtió un mito hagiográfico y el mito se superpuso y se entremezcló con su memoria histórica. Hubo que esperar al siglo XVII para que con inicios de la historiografía moderna se comenzase a restituir la figura de Constantino al nivel de las experiencias humanas. Pero las discusiones y puntos de vista enfrentados pervivieron entre los historiadores y el mito sigue vivo en muchas tradiciones y creencias religiosas.

Fue principalmente durante los siglos XVI y XVII cuando, en medio del movimiento humanístico y de reforma protestante, por un lado, y la contrarreforma católica, por otro, la figura de Constantino ocupó el centro de todos los debates religiosos y políticos (1). Ello se explica porque la “cuestión constantiniana” es inseparable de temas de tan largo alcance como las relaciones Iglesia-Estado y la institución del papado. Me limitaré a recordar sólo dos apuntes históricos. En una carta del 1520, recordando el estudio en que el gran humanista italiano Lorenzo Valla había demostrado en 1440 que el llamado *Constitutum Constantinianum* era una burda falsificación, exclama Lutero: *Deus bone, quantae sunt tenebrae, seu nequitiae Romanensium* (¡Buen Dios, qué grandes son las tinieblas o las maldades de los romanos!). En el mismo año, el papa León X, el autor de la bula *Exsurge Dominum* condenando a Lutero, encargó a Rafael los frescos de una de las estancias vaticanas en que debían ser representados algunos de los acontecimientos que constituían la clave de la leyenda o mito constantiniano: La aparición de la cruz, la batalla del Puente Milvio, el bautismo de manos del papa Silvestre y la “Donación de Constantino”. A pesar de los avances de la investigación histórica, el mito continuó durante siglos siendo una de las bases, junto a la figura de Pedro, de la ideología del papado y de la Iglesia Católica.

Podemos trasladarnos también a 1913. En aquel año, el papa Pio X se propuso conmemorar el XVI Centenario del llamado “Edicto de Milán” de Constantino. Y lo hizo de la manera más brillante posible: declarando un Año Santo para conmemorar dicha fecha. Pero recurrió también al apoyo de los historiadores católicos con el fin de hacer frente a las posturas laicas o laicistas que se atribuían a los historiadores racionalistas. Se trataba de refutar las demostraciones de estudiosos tan serios como el alemán Otto Seeck que en 1891 que había negado la existencia de dicho Edicto e, incluso, las de aquellos que opinaban que hablar de un “edicto” en sentido jurídico era cuanto menos poco apropiado. En el Palacio de la Cancillería, el mejor símbolo del ya superado gobierno temporal del papa sobre la ciudad de Roma, algunos historiadores italianos expusieron sus ponencias recogidas al año siguiente en un volumen titulado “*Lecture costantiniane*”. La tesis que subyace en estas intervenciones se puede sintetizar, en palabras de Arnaldo Marcone, “en la lectura del Edicto como el primer acto de reconciliación hacia la Iglesia de un Estado que reconoce las propias culpas hacia ella” (2). Para el público español poco familiarizado con la historia reciente de Italia, no está de más recordar que en esta época el papa aún no había reconocido a la República italiana, laica y liberal, surgida de la unificación italiana a costa de la desaparición de los llamados Estados Pontificios. Y, como recuerda el propio A. Marcone, precisamente en este año 1913 se firmó el “Pacto Gentiloni” por el que a los católicos se les permitía participar en la vida política para apoyar a los liberales de Giolitti contra los candidatos socialistas y radicales en las elecciones de octubre de aquel año. De los recelos y suspicacias que todavía suscitaba el estudio crítico de la persona y obra de Constantino, son fiel reflejo las palabras de uno de los estudiosos participantes en aquel encuentro, el famoso epigrafista Grossi Gondi: “En una época en que se han querido rehabilitar las siniestras

figuras de un Nerón, de un Majencio, de un Juliano, e incluso de un Judas, hace sonreír el miedo y el temor de aquellos que no se atreven a defender a Constantino de una crítica rencorosa y partidaria”. Como en tantos otros temas, hubo que esperar hasta el papa Juan XXIII para que la Iglesia comenzase a desmitificar la figura de Constantino y observarla con un mínimo de objetividad histórica: en su discurso de inauguración del Concilio Vaticano II el 11 de octubre de 1962, haciendo referencia a la llamada “época constantiniana” y sus consecuencias posteriores, el papa pronunció lúcidas palabras sobre “la indebida ingerencia de autoridades civiles... que se proponían ciertamente, a veces, proteger a la Iglesia, pero las más de las veces se ocupaban de ella según los cálculos de su política” (3).

1. Constantino: de la historia al mito.

La imagen histórica de Constantino deformada por el mito se inició en el momento mismo de su trascendental victoria sobre Majencio en las afueras de Roma en el 312 conocida como “la batalla del Puente Milvio”, que le proporcionó el poder sobre todo el Occidente Romano. Lo que no era más que una guerra civil entre dos usurpadores del trono, fue legitimada por el propio emperador y por los cristianos del momento como la culminación de una guerra de religión: Constantino inspirado y protegido por el único Dios auténtico, el de los cristianos, alcanzó la victoria sobre Majencio, instrumento de los dioses paganos. Elemento fundamental de esta interpretación fue la visión celestial de la cruz en el cielo del propio emperador que ya los cristianos contemporáneos como Lactancio y Eusebio de Cesarea presentan con versiones contradictorias: lo que para el primero fue sólo un sueño, para el segundo fue una visión en pleno día (4). Eusebio basa la autoridad de su versión en el testimonio personal del propio Constantino, mientras que en otra versión más antigua que nos ha dejado del acontecimiento, no menciona la visión de la cruz (5) Se trataba, en cualquier caso, de legitimar con la ayuda divina una guerra civil que, tras la victoria habría sido ratificada por el pueblo y el senado de Roma tal como lo describió el propio Eusebio en su Historia Eclesiástica:

“Estas y muchas más cosas parecidas a éstas cantó Constantino con sus obras al Dios supremo, causa de su victoria, y entró en triunfo en Roma, mientras todos en masa, con sus niños y sus mujeres, los senadores y altos dignatarios, y todo el pueblo romano, le recibían con los ojos radiantes, de todo corazón, como a libertador, salvador y bienhechor, en medio de vítores y una alegría insaciable” (6).

Una vez legitimado por Dios, por el Senado y el Pueblo de Roma, los apologetas cristianos atribuyen al recién convertido emperador el reconocimiento por el Estado de la religión cristiana mediante el llamado Edicto de Milán del 313, que Eusebio califica como “ley perfectísima, en el más pleno sentido, a favor de los cristianos”. En efecto, en enero del 313 Constantino se reunió en Milán con su colega Licinio que controlaba el Ilírico y Panonia y, entre otros acuerdos importantes, decidieron renovar y dar plena aplicación al edicto de Galerio del 311 por el que se ponía fin a las persecuciones contra los cristianos y se daba libertad de culto a los seguidores de la nueva religión. Minimizando la importancia del Edicto de Galerio, la tendenciosidad de los autores cristianos presentó estas disposiciones, impropriamente conocidas como “edicto de Milán”, como el inicio de la política imperial a favor de los cristianos. En realidad tanto el Edicto de Galerio del 311 como su desarrollo por Constantino y Licinio en el 313 constituyen un manifiesto de “tolerancia” hacia todas las religiones, incluida la cristiana, la más directamente afectada (7). Pero la situación de fuerza en

IGLESIA Y PODER: EL MITO DE CONSTANTINO Y EL PAPADO ROMANO

que se encontraba en estos momentos Constantino y su fuerte personalidad frente a Licinio, así como los acontecimientos posteriores, determinaron que Constantino encontrara el camino expedito para transformar la tolerancia inicial en una política de apoyo manifiesto hacia la Iglesia. De hecho, el texto, tal como nos ha sido conservado por Lactancio y Eusebio, contiene dos partes bien diferenciadas: la primera es un reconocimiento del pluralismo religioso en línea con las tendencias monoteísticas de la época. En la segunda, con la indicación de disposiciones precisas a favor de los cristianos, se intuye que la tolerancia y el pluralismo religiosos eran sólo el producto de una postura política prudente y contingente y se desliza la idea de que Constantino ya había tomado partido por un dios determinado, el de los cristianos. Por ello, los acuerdos de Milán pueden ser considerados el inicio de una evolución de la política religiosa del Imperio de enorme trascendencia histórica que desembocará en una rápida indentificación de los intereses de la Iglesia y del Imperio.

Inmediatamente después de su victoria del Puente Milvio Constantino comenzó a emitir una serie de disposiciones a favor de la iglesia y de los clérigos católicos. El obispo de Córdoba, Osio, estuvo a su lado desde el 312 y durante gran parte de su reinado fue el principal inspirador de esta política haciendo la labor de consejero del emperador para asuntos religiosos. El 324 Constantino derrota a su colega de Oriente, Licinio, y se convierte en único emperador, cosa que no sucedía desde el acceso de Diocleciano al poder el 285, y extiende los privilegios a la Iglesia de Oriente. Pero la unificación política del Imperio en sus manos coincide con la propagación por Oriente de la doctrina del presbítero alejandrino Arrio sobre la Trinidad, que provoca pronto profundas divisiones doctrinales entre los obispos y arrastra las pasiones populares. Constantino, que ha apostado decididamente por la nueva religión para proporcionar cohesión ideológica a su Imperio renovado y unificado, ve pronto el peligro que acarrearán estos nuevos enfrentamientos. Siguiendo el precedente del concilio de Arlés del 314, convoca un concilio universal el 325 en Nicea, pequeña ciudad del oeste de Asia Menor, al que invita a los obispos de todo el Imperio. Acuden más de 300 a los que concede los honores y privilegios de que disfrutaban los altos funcionarios civiles, como el uso de la posta pública. El propio emperador, pese a que aún no ha sido bautizado, inaugura el concilio, asiste a las sesiones y fuerza las decisiones de los obispos hacia una fórmula de compromiso que sea aceptada por todos.

El concilio de Nicea es el mejor símbolo del profundo cambio que en pocos años experimentó el cristianismo en el ámbito del Imperio Romano. De religión perseguida por el Estado hasta el 311, catorce años después se ve protegida y privilegiada por este mismo Estado, con un emperador que no duda en calificarse a sí mismo “obispo y decimotercer apóstol”: *episkopos ton ekton* (“obispo de lo de fuera”), es el título que le atribuye su gran panegirista Eusebio de Cesarea, con lo que se pone de manifiesto su autoridad para regular todos los asuntos de la Iglesia dejando en manos de los *sacerdotes* sólo los relativos al culto: “Mientras vosotros sois obispos de lo que está dentro de la Iglesia, yo he sido constituido por Dios obispo de lo que está fuera” (8). La política de Constantino, no sólo privilegió a la Iglesia, sino que se apoyó en ella como instrumento para desarrollar sus proyectos políticos y determinó el futuro del cristianismo, hasta el punto de que se puede hablar de dos historias del cristianismo, antes y después de Constantino. La respuesta a este enorme cambio hay que buscarla en el ambiente religioso de la época que hizo posible que Constantino triunfara en su intento de convertir al cristianismo en una religión al servicio del Estado.

Constantino logró la gran ambición de toda su vida, lo que atribuyó al favor del Dios de los

cristianos: tener en sus manos y en las de su familia todo el Imperio Romano. Pero su larguísimo reinado, a falta de enemigos externos, se vio ensombrecido por graves crisis y tensiones internas: conflictos familiares con asesinatos como el de su esposa y su hijo mayor, y conflictos religiosos. La pacificación interna de la Iglesia, que creía haber logrado con el concilio de Nicea, fue un fracaso: lejos de apaciguar las divisiones y enfrentamientos, éstos se agravaron. El arrianismo bajo diversas modalidades siguió expandiéndose, especialmente por Oriente, y Constantino, víctima de las presiones de los obispos de una y otra orientación teológica, cayó en manos de los arrianos. Aunque ferviente defensor del cristianismo, por diversos motivos fue aplazando su ingreso oficial en la Iglesia y no recibió el bautismo hasta el momento de su muerte de manos del obispo arriano Eusebio de Nicomedia. Las guerras civiles entre sus hijos que siguieron a su muerte no hicieron sino agravar las divisiones religiosas en el seno del Imperio en las que nicenos, arrianos y paganos fueron los principales protagonistas. Unos y otros utilizaron la figura de Constantino según sus intereses y, si desde los inicios de su reinado la leyenda había oscurecido la realidad histórica, esto se hizo mucho más evidente después de su muerte.

Con el triunfo final de la ortodoxia nicena a finales del siglo IV y el auge del papado en Occidente, la figura histórica de Constantino encontraba difícil encaje dentro de la ideología y los intereses de la política religiosa que había terminado por imponerse. Dos eran los principales puntos de fricción: las circunstancias de su muerte con su bautismo a manos de un obispo arriano, y el escaso protagonismo que los obispos de Roma habían tenido en su política religiosa. Con el distanciamiento progresivo entre Roma y Constantinopla y entre la Iglesia de Occidente y la de Oriente, los orientales no tuvieron mayores problemas para encajarlo en su tradición obviando el hecho de su bautismo: la iglesia de Constantinopla lo incluyó entre sus santos y todavía hoy Constantino y su madre Helena figuran en el calendario litúrgico de la Iglesia ortodoxa el 21 de mayo: se trata de la pervivencia, sin solución de continuidad, de la imagen que Eusebio de Cesarea, el gran panegirista del Constantino cristiano, había ofrecido en su *Vita Constantini*. Pero esta imagen histórica de Constantino chocaba con el paradigma eclesiástico que se impuso en Occidente: era necesario construir una imagen nueva de Constantino, una imagen ortodoxa y, sobre todo, “romana”, pues la incipiente institución del papado no podía afirmarse sin recurrir a la autoridad y el prestigio de Constantino. Como la historia no servía se recurrió al mito y la leyenda. Esta se plasmó en una obra conocida como *Actus Sylvestri* donde se ofrece una versión hagiográfica y romana de la *conversio Constantini*, y en la posterior *donatio Constantini*.

2. Constantino romano: los *Actus Sylvestri* y la *Donatio Constantini*.

A finales del siglo IV, especialmente a partir del papa Dámaso (366-384), los obispos de Roma, que gracias a los privilegios constantinianos concedidos a la Iglesia aparecían a los ojos de muchos como aristócratas romanos, comienzan a mostrar sus aspiraciones a convertirse también en la máxima autoridad religiosa, en cuanto herederos de los emperadores romanos, aprovechando el vacío dejado por la debilidad y posterior desaparición del poder político imperial. Ello suponía el ejercicio de una primacía sobre los demás obispos que encontró su principal ideólogo en el papa León Magno (440-461) con su fórmula de *potentior principalitas*. Pero estas ideas no podían afirmarse sin el recurso a la figura clave de Constantino y, como tantas veces ha sucedido a lo largo de la historia, fue necesario recurrir a la leyenda. En la nueva imagen que ahora se ofrece de Constantino desempeñaron un papel privilegiado los llamados *Actus Sylvestri*. Se trata de una falsa

IGLESIA Y PODER: EL MITO DE CONSTANTINO Y EL PAPADO ROMANO

biografía del papa Silvestre (314-335), presentado como protagonista de una supuesta conversión de Constantino, donde la manipulación de la verdad histórica obedece a un claro diseño político. Los *Actus Sylvestri* son una construcción hagiográfica anónima redactada a lo largo del siglo V de la que nos interesa especialmente la conversión y supuesto bautismo de Constantino a manos del papa Silvestre en el 312 ó 313 en Roma (9) Los hechos en su versión latina, la considerada más antigua y de la que parecen depender las variantes sucesivas, se resumen en lo siguiente: Constantino dueño del mundo y perseguidor de los cristianos, es castigado por Dios con la lepra. Los recursos a los magos y a los médicos no dan ningún resultado. Los pontífices del Capitolio le recomiendan llenar una piscina con la sangre de niños asesinados. Reunidos más de treinta mil niños, cuando se va a llevar a cabo el baño sangriento, las lágrimas y lamentos de innumerables madres conmueven al emperador y, tras un discurso pronunciado delante del pueblo y de los soldados, renuncia a llevarlo a cabo en nombre de la *iustitia* y la *pietas* y devuelve los niños a sus madres. En la noche siguiente se le aparecen en sueños los apóstoles Pedro y Pablo que le ordenan que reclame al obispo Silvestre que se había ocultado en una cueva del monte Soracte huyendo de la persecución decretada por el propio emperador. Este obedece, hace llamar a Silvestre, quien le revela el significado del sueño y le instruye en los principios de la fe cristiana. Convencido por el sueño y su interpretación, decide recibir el bautismo que le es impartido, tras un periodo de penitencias y ayunos, en la pila bautismal del palacio de Letrán de la cual “sale limpio (de la lepra) y confiesa haber conocido a Cristo”. Una vez bautizado y curado de la lepra, Constantino emana una serie de disposiciones a favor del cristianismo y de la iglesia de Roma.

Los objetivos de la leyenda son múltiples, pero, especialmente, rescatar la memoria histórica de Constantino atribuyéndole un bautismo inequívocamente ortodoxo y garantizar la primacía papal sobre bases apostólicas con la intervención milagrosa de Pedro y Pablo, y su reafirmación legal por el primer emperador cristiano. Esto aparece claramente expresado en la cuarta de las leyes que en los *Actus* se atribuyen al recién convertido emperador: “El cuarto día confirió un privilegio a la Iglesia romana y al pontífice para que en todo el mundo romano los sacerdotes lo considerasen su cabeza, al igual que todos los funcionarios consideran al emperador”. Es bien sabido que el emperador nunca emitió ninguna disposición que privilegiase al obispo de Roma, es más, el protagonismo del papa Silvestre, durante su larguísimo mandato, que coincidió con la mayor parte del reinado de Constantino, fue casi nulo, oscurecido por la personalidad de otros obispos, en especial Osio de Córdoba. Esto se puso de manifiesto de una manera manifiesta en los concilios de Arlés del 314 y, especialmente, en el de Nicea del 325 en ninguno de los cuales participó el obispo Silvestre. Por ello, esta disposición refleja muy bien las aspiraciones de los papas del siglo V, en especial de León Magno, que fue quien inspiró la primera disposición imperial reconociendo una primacía jerárquica al obispo de Roma: se trata de la Novella 17 de Valentiniano III en que el emperador apoya a León Magno frente a las reivindicaciones de autonomía del obispo Hilario de Arlés: “Decretamos por un edicto perpetuo que nada intenten los obispos galos o de cualquier otra provincia contrario a la costumbre antigua sin la autoridad del venerable papa de la Ciudad Eterna. Que sea ley para todos lo que la autoridad de la Sede Apostólica ha promulgado o promulgue” (10). La redacción del *privilegium* de los *Actus Sylvestri* es seguramente posterior a León Magno y habría que situarla en una época en que había desaparecido en Occidente la figura del emperador (476) y, por lo tanto, no tendría ya mucho vigor la eclesiología romana anterior

IGLESIA Y PODER: EL MITO DE CONSTANTINO Y EL PAPADO ROMANO

basada en la independencia de la Iglesia de la *secularitas potestas*, principio que había sido desarrollado por Ambrosio de Milán y habían hecho suyo obispos de Roma como Dámaso, Siricio, Inocencio I y el propio León Magno. Una vez desaparecido el delicado equilibrio de poderes y los juegos de fuerza, la ideología del papado reflejada en los *Actus* no tiene escrúpulos en presentar la devoción del emperador al papa y fundamentar su primacía jerárquica sobre los demás obispos en una disposición imperial.

Una vez desaparecida la figura del emperador, los papas no tuvieron obstáculos para apropiarse de la condición de *Pontifex Maximus*, es decir, máxima autoridad religiosa que desde Augusto habían detentado todos los emperadores. Pero la inercia del vacío del poder político les llevó también a reclamar para sí el poder temporal de los emperadores. Para su justificación se recurrió también a la autoridad de Constantino. Este es el objetivo de otro documento falso denominado *Donatio Constantini* (“Donación de Constantino”), elaborado también por un clérigo romano pasada la mitad del siglo VIII. El documento se presenta como una continuidad de los *Actus Sylvestri* y de hecho ambos textos se transmitieron durante la Edad Media formando una unidad bajo el nombre de *Constitutum Constantini (II)*. El nuevo documento no sólo pretendía reafirmar la primacía espiritual del obispo de Roma (*ut sicut imperator Romae, sic Romanus pontifex caput ab universis episcopis habeatur* (“que de la misma forma que el emperador en Roma, el obispo de Roma sea considerado su cabeza por todos los obispos”), sino que también afirma que, una vez limpiado de la lepra, Constantino concedió a Silvestre el poder temporal sobre toda Italia. No sólo eso.

En el nuevo documento Constantino reconoce a los pontífices romanos una autoridad superior a la del emperador y justifica la fundación de una nueva capital en Oriente, Constantinopla, por el hecho de que no era justo que “el emperador terrenal tenga la sede de su poder allí donde la capital de la religión cristiana ha sido establecida por el emperador celestial”. El falso de la *Donatio Constantini* representa la culminación de los intentos de los papas por erigirse en únicos y legítimos sucesores de los emperadores romanos y en herederos, tanto de sus poderes religiosos como temporales, pues se dice también en la leyenda de que Constantino ofreció a Silvestre la púrpura y la corona, pero que el obispo aceptó para él y sus sucesores sólo la púrpura y, en substitución de la corona, el *fygium*, una especie de cubrecabezas que después será considerado el precedente de la tiara. Tanto la leyenda de Silvestre como la donación de Constantino serán considerados durante siglos como documentos auténticos de origen constantiniano y en ellos basarán los papas tanto su dominio temporal sobre gran parte de Italia, los llamados Estados Pontificios, como sus aspiraciones a un imperio universal al que estarían sometidos reyes y emperadores. Resulta significativo que a comienzos del siglo XI el emperador germánico Otón III, que concibió un efímero proyecto de restauración del imperio, estuviese inspirado por el famoso teólogo Gerberto de Aurillac que después sería papa por voluntad del propio Otón adoptando el significativo nombre de Silvestre II. Pero ya en la propia cancillería de Otón III, siglos antes de que lo hiciera Lorenzo Valla (1440), se ponía en duda la autenticidad del *Constitutum* y se criticaba duramente las ambiciones territoriales de los papas, como demuestra un famoso diploma imperial de Otón III del 1001 dirigido a la Iglesia de Roma: “Nosotros reconocemos a Roma capital del mundo, nosotros atestiguamos que la iglesia romana es madre de todas las iglesias, pero que por negligencia e ignorancia de sus pontífices ha oscurecido la gloria de su antiguo esplendor... Después de haber sido violentadas las leyes papales y haber sido humillada la iglesia romana, ciertos pontífices han llegado a una arrogancia tal de

incorporar en su poder apostólico una grandísima parte de nuestro Imperio, sin preguntarse qué y cuánto ellos habían perdido por sus culpas, sin pensar cuánto habían derrochado por voluntaria vanidad. Antes bien, dejando perder sus propias posesiones, en cuanto han sido ellos mismos los que las han lapidado, como echando sus propias culpas sobre nuestro Imperio, se han volcado sobre los bienes ajenos, a saber, principalmente sobre los bienes de nuestro Imperio. Son, de hecho, falsedades inventadas por ellos mismos éstas por las cuales Juan diácono, denominado <<el de los dedos mutilados>>, redactó un privilegio con letras de oro y, bajo el nombre del gran Constantino, creó un falso documento que ha hecho pasar por antiguo” (12)

Pasados los siglos oscuros de la Alta Edad Media, cuando en el siglo XII se produce el renacimiento de la canonística y la llamada “reforma gregoriana” que coincide con el enfrentamiento total entre el Papado y el Imperio Romano-Germánico, los papas recurrirán sistemáticamente a los supuestos privilegios constantinianos para reivindicar sus viejas aspiraciones.

3. El papa-emperador.

“El verdadero emperador es el papa”: es ésta una afirmación que aparece por vez primera en una obra jurídica escrita en París hacia 1160-1170 conocida como *Summa Parisiensis*. Siglo y medio después, en el 1298, fue el papa Bonifacio VIII quien, al recibir a los legados de Albrecht I de Ausburgo, candidato a la corona imperial, sentado en el trono, con la tiara en la cabeza y teniendo en sus manos las llaves de San Pedro y la espada, rechazó la propuesta con estas palabras: “Yo soy el César, yo soy el Emperador” (*Ego sum Caesar, ego sum Imperator*) (13).

Fue a lo largo del siglo XIII cuando la *imitatio Imperii* por parte del papado alcanzó su culminación y cuando el papado hizo suyos los símbolos del poder que proclamaban esta “imitación”.

Afortunadamente se ha conservado un documento iconográfico que reproduce de una manera magnífica el texto literario de la *Vita Silvestri*. Se trata de la llamada capilla de San Silvestre junto a la basílica de los Cuatro Santos Coronados en la Via Labicana, próxima a la basílica de Letrán en Roma. En ellos aparecen representados todos los símbolos del poder que el papado tomó en préstamo del Imperio. Los frescos de esta capilla tienen un interés especial por las circunstancias políticas en que fueron pintados, cuando el conflicto entre el papado y Federico II se había agravado de una forma peligrosa. En junio del 1244 el recién elegido Inocencio IV se vio obligado a abandonar Roma para refugiarse en Lyon, donde intentó convocar un concilio para deponer a Federico II. En Roma dejó como Vicario al cardenal Stefano Conti. Este, no sintiéndose suficientemente seguro en Letrán, hizo fortificar el antiguo convento de los Cuatro Santos sobre el Celio. Dentro del convento, convertido en verdadera fortaleza, aspecto que todavía conserva, el Vicario hizo construir un oratorio privado que fue consagrado el 22 de marzo del 1247 y fue decorado con una serie de escenas que ilustran la legendaria conversión y bautismo de Constantino por el papa Silvestre (14).

Las dos escenas más interesantes del conjunto, para lo que aquí nos interesa, hacen referencia a los supuestos privilegios concedidos por Constantino a Silvestre. La primera se desarrolla delante de las murallas de una ciudad, sin duda Roma. Constantino sale por una de las puertas con su indumentaria imperial, pero sin corona. Ésta es sujeta por un acólito que está en pie sobre la puerta de la muralla. El emperador sujeta con su mano izquierda un caballo blanco, montado por un acólito, y con la derecha ofrece la tiara al papa que viste el manto rojo y está sentado en el trono.

IGLESIA Y PODER: EL MITO DE CONSTANTINO Y EL PAPADO ROMANO

Otro acólito ofrece al papa el *umbraculum* (sombrija) de tiras rojas y amarillas, símbolo cósmico del cielo de origen imperial. Constantino hace la *proskinesis* delante del papa lo que, junto al realce que se da al trono papal, hay que interpretar como señal de la superioridad del Papado sobre el Imperio y de subordinación del emperador al papa. El trono es similar al de Constantino en la escena primera y al de Cristo como juez universal. La siguiente escena es sucesión y consecuencia de la anterior: el emperador con su indumentaria imperial, incluida ahora la corona, lleva las riendas del caballo blanco que monta el papa, ahora ya con la tierra en la cabeza y el *umbraculum* que sujeta un diácono, y le siguen tres clérigos con mitra montados en caballos oscuros. Un funcionario imperial precede al emperador llevando la espada.

Tenemos en estos frescos la mejor representación de la sumisión del emperador al papa en un momento de enconada lucha por la supremacía entre ambos poderes (15). Como ya vimos, según la *Donatio Constantini*, el papa Silvestre había rechazado la corona que le ofreció el emperador, pero en cambio aceptó para sí y sus sucesores un “gorro” frigio, cuyo color blanco era símbolo de la resurrección.

El origen de la tiara es desconocido: ¿persa? ¿bizantino? Desde el siglo VIII al XI, la “corona” del papa es llamada *regnum*, *frygium* y *corona* lo que confirma que el “gorro frigio” donado por Constantino al papa Silvestre tenía entonces un simbolismo de naturaleza imperial en sintonía con el texto de la *Donatio*. Es a comienzos del XII cuando en ámbito romano aparecen las primeras denominaciones de *thyara* y la tiara alterna con la mitra como símbolos papales, y cuando se regula su uso: la mitra en las celebraciones litúrgicas, la tiara en las cabalgadas a través de la ciudad. Un sermón de Inocencio III define la mitra como símbolo del sacerdocio y la tiara como símbolo del poder temporal: es lo que refleja el fresco de los Cuatro Santos: el papa lleva la mitra y recibe de manos del emperador la tiara. A partir de esta fecha la tiara se va enriqueciendo de simbolismos: se le añade una verdadera y propia corona real (la primera representación conservada se encuentra en un fresco de Letrán que representa la coronación de Bonifacio VIII en 1294. Pero después otras representaciones de la tiara de Bonifacio VIII presentan dos coronas además de la diadema tradicional: el *triregno*, como es denominado en un inventario del tesoro papal del 1314; todo parece indicar que fue una invención de este papa que, además, fue el primero que instauró la costumbre de ser coronado en San Pedro antes de tomar posesión de Letrán. Después, ya en Avignon, la parte inferior es substituida por una corona análoga a las otras dos: las tres coronas se superponen a una misma distancia, una estructura que ya no sufrirá modificaciones significativas. Las razones que llevaron a Bonifacio VIII a transformar la tiara en *triregno* no las encontramos en ninguna fuente escrita, pero la explicación parece clara: la diadema primitiva (el gorro frigio puntiagudo) sería el símbolo de la soberanía sacerdotal, las otras dos coronas aludirían a la soberanía real e imperial. Un símbolo, pues, de la plenitud de poderes, espirituales y temporales. Una interpretación confirmada por un ceremonial papal de comienzos del s. XVI: al imponerle la tiara, el decano de los cardenales diáconos dice al papa: “Toma la tiara adornada con tres coronas y sabe que tú eres el padre de los príncipes y los reyes, el gobernante del universo, el vicario del Salvador Nuestro Jesús en la tierra”. No hay que olvidar que la innovación bonifaciana coincidió con un momento de máximo enfrentamiento con el Imperio y que fue Bonifacio VIII quien declaró al legado de Albrecht I de Ausburgo en 1298: “Yo soy el César, Yo soy el Emperador”.

Los frescos de los Cuatro Santos ofrecen también una de las más antiguas representaciones del

IGLESIA Y PODER: EL MITO DE CONSTANTINO Y EL PAPADO ROMANO

caballo blanco del papa, un símbolo que no figuraba entre los que Constantino donó a Silvestre. Pero, a partir de inicios del XIII, el papado le presta una enorme importancia. Sólo el papa y el emperador podían cabalgar en Roma sobre un caballo blanco, y en la ceremonia de la cabalgata del Vaticano hasta Letrán después de ser coronado para tomar posesión, debía ser el emperador quien llevase las riendas del caballo blanco del papa que iba adornado con una gualdrapa roja, tal como aparece en los frescos de los Cuatro Santos. También los colores del caballo, como los del papa son el blanco y el rojo.

La coronación del papa aparece descrita por primera vez en el ceremonial de Gregorio X (1272-1273) con modificaciones profundas respecto a la tradición: ahora el papa es coronado en San Pedro antes de dirigirse a Letrán para tomar posesión, lo que supone la revalorización de la tiara como símbolo de poder. La imposición de ésta sobre la cabeza del recién elegido se convierte en elemento autónomo y prioritario respecto a la toma de posesión de Letrán. No es casual que sea en esta época, finales del XIII, cuando el término *coronatio* (coronación) substituye al tradicional *consecratio* (consagración).

El término *coronatio* aparece ya en el título del tratado que el cardenal Jacopo Caetani Stefaneschi compuso para describir la coronación de su tío, Bonifacio VIII en 1294 (16). El manuscrito lleva una miniatura para ilustrar la escena, que es la más antigua representación de una coronación papal: Bonifacio VIII (Benedetto Caetani) recibe la tiara con doble corona de manos de Matteo Rosso Orsini, prior de los cardenales diáconos. El nuevo papa viste el manto rojo con el palio blanco crucigero, la dalmática violeta y las pantuflas blancas; las manos están cubiertas con guantes blancos. En tierra yace la mitra que le ha sido retirada para sustituirla por la corona, llamada *regnum*. A la derecha, un grupo de personas, precedidas por una cruz, inician una procesión, bien para escoltar al dimitido papa Celestino V, bien para escoltar al nuevo pontífice hasta Letrán. Celestino V es identificado por su barba de monje, una especie de birrete y porque sobre su cabeza es sostenido el *umbraculum*. La escena se desarrolla delante del pórtico de San Pedro como lo describe Stefaneschi.

Poco posterior a esta miniatura son los restos del fresco aún visibles en la primera pilastra derecha de la nave central de Letrán, que casi todos los especialistas atribuyen al Giotto y que formaba parte de un ciclo hoy desaparecido (17). Pero la imagen central del ciclo nos ha llegado en una copia en un códice de la Biblioteca Ambrosiana de Milán (18). Este fresco se ha interpretado tradicionalmente como la lectura de la bula papal convocando el primer Jubileo de 1300. Hoy más bien se tiende a pensar que se trate de la ceremonia de toma de posesión de Bonifacio VIII en 1295, con la bendición papal ulterior: posiblemente pretendía refutar los ataques de los Colonna que rechazaban la legítima elección del papa Caetani que consideraban una usurpación tras la renuncia de Celestino V. Es la primera representación que existe de un papa bendiciendo desde una logia o balcón: el papa con el manto rojo lleva la tiara de doble corona. El clérigo que está a su izquierda sujeta una bula papal de pergamino en la que se puede leer: “Bonifacio obispo, siervo de los siervos de Dios, para perpetua ceremonia”, (*Bonifacius ep[iscopu]s servus servoru[m] dei ad perpetuam rei memoria[m]*), fórmula con que se iniciaban las cartas papales importantes. A la derecha del papa, seguramente el cardenal Matteo Rosso Orsini y más atrás, fuera del baldaquino, detrás de obispos con mitra, se ve el *umbraculum* que se alterna con el escudo Caetani en el parapeto de la logia. A su izquierda, los miembros de la curia vestidos de blanco y detrás el coro. Al pie la gente

que ha seguido desde San Pedro el cortejo papal y los reyes de Anjou que han formado parte del cortejo llevando las bridas del caballo blanco del papa.

Este fresco formaba parte de un conjunto de tres que se han perdido. Los otros dos sabemos que eran de tema constantiniano: la fundación de la basílica de Letrán y el bautismo de Constantino, la misma tradición iconográfica presente en los Cuatro Santos Coronados. La influencia constantiniana y, en general, de la iconografía de los emperadores romanos se advierte en la distribución de las figuras en los dos registros: clara separación entre el papa y los miembros de su corte en el superior y entre éstos y el pueblo en el inferior. La imagen del papa con su baldaquino parece inspirada en la iconografía imperial tal como aparece en los conocidos relieves de Teodosio I en el circo de Constantinopla, el basamento del obelisco de Tutmosis III.

Hemos expuesto aquí sólo algunas de las más expresivas manifestaciones iconográficas y literarias del largo proceso que experimentó el papado a partir de la reforma gregoriana del siglo XI y que culminó con Bonifacio VIII (1294-1303), tomando siempre como referencia el paradigma constantiniano en base a las falsificaciones del llamado *Constitutum Constantini*. Ello se explica porque, como ha escrito Paravicini Bagliani, “la lucha con el imperio impulsó al papado a ampliar sus propias pretensiones en términos de soberanía temporal por lo que el papa terminó por definirse como <<verdadero emperador>>” (19)

4. Constantino y el papado entre Reforma y Contrarreforma.

A comienzos del siglo XVI el gran humanista valenciano, Luis Vives, muy influido de las ideas reformistas y erasmistas, cristiano convencido como casi todos los reformistas, se lamentaba de los males que al cristianismo había traído la política del emperador Constantino a favor de la Iglesia: frente a una visión idealizada de la iglesia preconstantiniana, identificada con la iglesia de los mártires, en la que se habrían realizado plenamente los ideales evangélicos, presenta la iglesia constantiniana como obra diabólica: “El primero que de buena fe recibió el bautismo fue Constantino. Yo no me atrevo a decir si aquel día fue tan fausto para la iglesia como puede parecer a muchos... Cesó la edad heroica del martirio que era la amoladura de la fe, el atizador de la caridad, el fundamento y el nervio de toda la religión. Aquella seguridad engendró el descuido y el olvido de las virtudes más recias y aquella paz cierta contaminó a los soldados ociosos con la desidia y la flojera... Entró el príncipe en la Iglesia no como un verdadero y sincero cristiano, cosa que fuera venturosa y deseable, sino que introdujo consigo la nobleza, los honores, las armas, las insignias, los triunfos, la arrogancia y el sobrecejo, el fausto, la soberbia. Quiero decir con ello que el príncipe entró en la morada de Cristo acompañado del diablo y, vecindad imposible, quiso unir las dos moradas o las dos ciudades: la de Dios y la del demonio” (20).

Lo cierto es que la imagen que de la iglesia preconstantiniana que compartieron reformadores tan diferentes como Vives, Erasmo o Lutero estaba profundamente deformada y simplificada. Ya la iglesia de los primeros siglos, la mal llamada iglesia de los mártires y de las catacumbas, había iniciado un proceso de profunda mundanización e integración en las estructuras sociales del Imperio Romano. Pero es cierto que este proceso se aceleró e intensificó con los privilegios que Constantino concedió a los obispos a partir del 312. Ya a comienzos de su reinado los cristianos donatistas de África defendían una separación entre la Iglesia y el emperador: *Quid episcopis cum palatio?* dicen con motivo de un recurso de los católicos al emperador (21). Pero la mayoría de los contemporáneos vieron a Constantino como un nuevo Moisés enviado por Dios para conducir al

nuevo pueblo elegido y su reinado como la realización del reino de Cristo en la tierra. Así describió el obispo Eusebio de Cesarea el banquete que ofreció el emperador a todos los obispos que habían tomado parte en el concilio de Nicea del 325: “El emperador en persona presidió un banquete en homenaje de los ministros de Dios, y el hecho de comportarse como un comensal más era como si rindiera, a través de ellos, este adecuado sacrificio a Dios. Y no faltó ningún obispo al festín imperial. El evento resultó de una grandiosidad superior a cualquier intento de descripción... Uno podría imaginarse que se estaba representando una imagen del reino de Cristo” (22)

Pero la imagen de Constantino que ofrece Luis Vives estuvo muy lejos de ser compartida por todos los reformistas protestantes posteriores. Sería lógico suponer que la demostración irrefutable en el 1440 por el gran humanista Lorenzo Valla de que el *Constitutum Constantini* había sido una burda falsificación privaría al papado del recurso a la historia para reclamar cualquier forma de poder temporal, pero, volviendo las espaldas a la historia, el mito siguió vivo y operante. Ya mencionábamos al principio las reacciones opuestas en un mismo año, en 1520, de Lutero y de León X. Constantino será el centro del debate durante los siglos XVI y XVII entre reformistas y contrarreformistas. Para quienes defendían la supremacía romana Constantino se convirtió en una figura incómoda y peligrosa. Pero los reformadores, una vez desmantelado el mito de la *Donatio* que el propio Lutero juzgó “una mentira indigna de un campesino borracho”, descubrieron otro Constantino, el de Eusebio de Cesarea. Ya en 1520 Lutero, en su famosa obra *An den christlichen Adel deutscher Nation* presentó a Constantino como paradigma de lo que debían ser las relaciones entre la autoridad civil y la eclesiástica. Cuando en 1544 Robert Estienne (Stephanus) publicó la *editio princeps* de la *Vita Constantini* de Eusebio a la que siguieron numerosas traducciones, las polémicas sobre las relaciones entre iglesia y estado saltaron a primer plano. Los reformadores como Zuinglio, que defendían la fusión de la comunidad política con la religiosa en una única comunidad, encontraron en la obra de Eusebio nuevos argumentos históricos para sus doctrinas. Es la época de los debates sobre el primado entre iglesia y estado. Los teólogos y juriconsultos protestantes que habían puesto a los príncipes al frente de las iglesias reformadas defendían la sacralidad de la persona del soberano que había sido investido por Dios de su poder. ¿Quién sino el Constantino de Eusebio podía representar el arquetipo de una tal concepción? La culminación teórica de ésta la llevó a cabo el jurista suizo Melchor Goldast (1576-1635) quien expone que *Imperator est Pontifex Maximus, hoc est, ut Magnus ille Constantinus Imp. de se dicere solitus erat, ton ektos episkopos, rerum exteriorum in Ecclesia Episcopus ac Inspector* (23). Es decir, de un rechazo total al Constantino “romano” del *Constitutum*, los teóricos protestantes desembocaron en una recuperación del Constantino de Eusebio: las “cosas externas” que son competencia del obispo-emperador son para Goldast la defensa de la iglesia, de su jerarquía, de su disciplina, la lucha contra las herejías, la convocatoria de concilios, el nombramiento de los ministros del culto. Por el contrario el papa queda reducido al papel de *Sacerdos sive Presbyter Summus, id est tou eiso tes ekklesias episcopos, rerum interiorum in Ecclesia Episcopus atque (ut ita dicam) Superintendens*; las *res interiores*, competencia del papa para este tratadista son *annuntiatio verbi divini, poenitentiae predicatio, administratio sacramentorum, potestas clavium, visitatio infirmorum* (24). La historia no sigue siempre una evolución lineal y la polémica protestante antipapal que denigró la imagen mítica constantiniana encarnada por la Iglesia Romana, terminó por hacer suya otra imagen constantiniana no menos mítica que la anterior, la Eusebiana de la *Vita*. Los papas de la Contrarreforma reaccionaron reafirmando la validez histórica del Constantino del *Constitutum* que

IGLESIA Y PODER: EL MITO DE CONSTANTINO Y EL PAPADO ROMANO

había sido desmontado por Lorenzo Valla, Nicolás de Cusa y los primeros humanistas. Medio siglo después de que León X ordenase a Rafael de Urbino pintar los frescos de la galería vaticana con las escenas de la conversión de Constantino según los relatos de los *Actus Sylvestri*, Sixto V llevó a cabo otro acto de propaganda no menos significativo: el 10 de agosto del 1588 procedió a inaugurar, delante del ingreso lateral y del baptisterio de la basílica de S. Juan de Letran, el traslado del gran obelisco que Constancio II en el 357 había hecho instalar en la espina del Circo Máximo. En uno de los lados del gran basamento hizo gravar la siguiente inscripción que recuerda el supuesto bautismo de Constantino en el baptisterio vecino:

CONSTANTINUS | PER CRUCEM | VICTOR | A SILVESTRO HIC | BAPTIZATUS | CRUCIS
GLORIAM | PROPAGAVIT

Se trataba evidentemente de la reafirmación por parte de la iglesia reformada del mito de bautismo del primer emperador cristiano y de los valores religiosos y políticos de él derivados y que eran el fundamento histórico de lo que el papado había representado durante la Edad Media y tenía voluntad de seguir representando. El mito de Constantino del que se apropiaron católicos y protestantes, fue utilizado para defender las doctrinas de cada uno.

La Contrarreforma católica representó la reafirmación de la iglesia medieval de inspiración constantiniana. Y el papado continuó detentando el poder temporal sobre los territorios italianos que le habían sido atribuidos según la invención del presbítero Juan en el documento de la *Donatio Constantini*. Pero si en el siglo XVI el papado hizo frente a la Reforma a costa de perder la mitad de la Europa cristiana, en el siglo XIX intentó llevar a cabo la “Contra-ilustración”. Su principal protagonista fue Pío IX. En 1848 se desató la segunda oleada revolucionaria después de la de 1789. Dos años antes había sido elegido Pío IX que tenía fama de liberal. Pero se vio engullido por la oleada revolucionaria que en Italia aspiraba a integrar los Estados Pontificios en una Italia unificada y el nuevo papa se convirtió en enemigo acérrimo de todos los movimientos políticos, intelectuales y religiosos y en defensor de la concepción medieval de la iglesia frente a la modernidad con todos los medios a su alcance.

La historia del papado de Pío IX es bien conocida. Recordaremos sólo un hecho de gran trascendencia: cuando las tropas del nascente estado italiano estaban sitiando Roma, el papa tuvo la idea de convocar un concilio ecuménico en 1870, tres siglos después del de Trento, y en la propia Roma. La gran mayoría de los obispos que acudieron estaban presos del temor al liberalismo, al socialismo, al positivismo racionalista, y obsesionados por la llamada “cuestión romana”, el deseo de los garibaldianos de hacer de Roma la capital de la nueva Italia y la negativa del papa a rendirse. En los círculos curiales se difundió la idea de que sólo una proclamación por parte del concilio de la infabilidad del papa podía disuadirles de la integración de Roma en el Estado italiano. A pesar de que muchos obispos abandonaron el concilio por el rechazo al nuevo dogma, éste fue aprobado casi sin discusión. Pero el papa “infalible” se equivocó en sus cálculos políticos y dos meses después de la aprobación del dogma, las tropas italianas entraron en Roma. Terminaban así casi mil quinientos años de poder temporal de los papas, por las armas y contra su voluntad. Pero el paradigma de un papado constantiniano siguió vivo como una reivindicación que, como vimos, Pío X trató de recordar con la convocatoria del Año Santo de 1913 para conmemorar los mil seiscientos años del Edicto de Milán. Hubo que esperar al Concilio Vaticano II y al papa Juan XXIII para que el papado y la iglesia diesen por concluido este paradigma. Pero no deja de ser paradójico que Juan Pablo II

IGLESIA Y PODER: EL MITO DE CONSTANTINO Y EL PAPADO ROMANO

haya beatificado en un mismo acto a Pio IX y Juan XXIII. La explicación la encontré cuando, contemplando en compañía de un teólogo católico las imágenes televisivas que siguieron a la muerte de Juan Pablo II, aquel exclamó: “Estas personas no dan culto a Dios, dan culto al papa”, a un papa, añadí yo, que viste los mismos colores, blanco y púrpura, que vestían los emperadores romanos, y que dispone de un escenario, la plaza de San Pedro, que habría sido envidiado por los propios emperadores.

Notas:

* Esta investigación ha sido realizada gracias al Proyecto de Investigación HUM2004-02100 del MEC de España

- 1) Un lúcido estado de la cuestión sobre estos debates puede verse en Aiello, V. (1992) “Alle origini della storiografia moderna sulla Tarda Antichità: Costantino fra rinnovamento umanistico e riforma catolica” en *Studi Tardoantichi* IV, 1987 = *Hestiasis, Studi di Tarda Antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messina: Sicania 1992, pp. 281-312. La bibliografía es enorme. Mazzarino, S. (1954) en *Storia romana e storiografia moderna*, Napoli, ofrece puntos de vista originales como siempre. Véase también S. D’Elia, S. (1967), *I Basso Impero nella cultura moderna dal Quattrocento ad oggi*, Napoli.
- 2) Marcone, A. (2002), *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari: Laterza, p. 191. Sobre el significado de estas celebraciones, cf. Roda, S. (1986), “L’eredità del mondo antico” en *La Storia* vol. I, Torino: Einaudi, pp. 479-502.
- 3) Cf. Brezzi, P. (1964), “Chiesa e stato alla luce del Vaticano I” en *I cattolici nei tempi nuovi della christianità*, Atti Convegno di Studi della Democ. Cristiana (Lucca 28-30 aprile 1967), Roma, pp. 806-814; Farina, R. (1968), “La fine dell’ <<epoca costantiniana>>”, *Salesianum* 38, pp. 523-547.
- 4) Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 44, 3-5; Eusebio, *Vida de Constantino* I, 25-30.
- 5) *Historia Eclesiástica* IX, 9, 2-11.
- 6) *Historia Eclesiástica* IX, 9, 9.
- 7) El Edicto de Galerio ha sido conservado por Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 34 y por Eusebio, en su traducción al griego, en *Historia Eclesiástica* VIII, 17, 3-10. El llamado edicto de Milán, por el propio Lactancio, *Ibid.*, 48 y Eusebio, *Ibid.* X, 5, 2-14 en griego.
- 8) Eusebio, *Vida de Constantino*, IV, 24. Cf. Straub, J. (1967), “Constantine as *koinós episkopos*. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor’s Majesty”, *Dumbarton Oaks Papers* 31, pp. 39-55; De Decker, D.-Dupois-Masay, G. (1980) “L’episcopat de l’empereur Constantin”, *Byzantion* 50, 1980, pp. 117-157.
- 9) No es cuestión de entrar aquí en los numerosos debates historiográficos a que ha dado lugar esta obra: un estado de la cuestión puede verse en Aiello, V. (1992) “Constantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro” *Atti del Convegno Costantino il Grande, dall’Antichità all’Umanesimo*, (Macerata 18-20 dicembre 1990), Macerata, especialmente pp. 19-20, n. 5; vid. et. Canella, T. (2005) “Le leggi costantiniane negli *Actus Silvestri*: una normativa ideale” en Saggiolo, A. (a cura di) *Diritto romano e identità cristiana*, Roma, pp. 37-80, y la reciente monografía de Ead. (2006), *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Spoleto.
- 10) Cf. texto completo en Acerbi, S. (2000) *El papado en la Antigüedad*, Madrid: Ediciones del Orto, pp. 79-80. Sobre la importancia de León Magno en la reclamación de una primacía papal siguiendo el modelo imperial, vid., entre la amplísima bibliografía sobre el tema, McShane, Ph. (1979) *La romanitas et le pape Léon le Grand. L’apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques*, Paris-Montreal, 1979.
- 11) Ed. de Fruhrmann, H. (1986) *Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung)* MGH, Hannover.
- 12) M. G. H. , D O III, n.º. 388. Sobre la política de Otón III, y su efímero intento de *Renovatio Imperii Romanorum* inspirado por Gerberto de Aurillac y León de Vercelli, entre otros, vide Estepa Díez, C. (2000) “El emperador del Año Mil: Otón III” en García de Cortázar, J. A. (coord.), *Los Protagonistas del Año Mil*, (Codex Aquilarensis 16), Aguilar de Campoo, pp. 11-36; Martínez Moro, J. (2000) “El papa del Año Mil: Gerberto de Aurillac Silvestre I” en *Ibid.*, pp. 37-50; Gaudino, G. (1999), “Ruolo dei linguaggi e linguaggio dei ruoli. Ottone III, Silvestro I e un episodio delle

Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval

Instituto de Historia Antigua y Medieval "Prof. José Luis Romero"

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires

25 de Mayo 217 C.F. - Buenos Aires - Argentina - historiaantiguaymedieval@filo.uba.ar

IGLESIA Y PODER: EL MITO DE CONSTANTINO Y EL PAPADO ROMANO

relaciones tra Impero e Papato”, *Quaderni Storici* 102, 3, pp. 617-658.

13) Relación de Franciscus Pipinus, RIS IX, Col. 745.

14) Vide Mitchell, J. (1980) “St. Silvestre and Constantine at the SS. Quattro Coronati” en *Federico II e l’Arte del Duocento italiano* (III Settimana Studi Storia dell’Arte Medievale dell’Università di Roma, 15-20 maggio 1978), Roma, vol. I, pp. 15-32.

15) El mejor estudio que conozco sobre el tema es Paravicini Bagliani, A. (1998) *Le Chiave e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma: Viella, al que sigo en esta exposición de los símbolos de poder del papado medieval. Del mismo autor, “I luoghi del potere del papa” en Castelnuevo, E. – Sergi, G. (a cura di), (2002) *Arte e storia nel Medioevo*, 1, Torino: G. Einaudi, vol. I, pp. 435-472; Id. (1994) *Il corpo del papa*, Torino: G. Einaudi.

16) *De coronatione sanctissimi patris domini Bonifatii pape octavi* en Seppelt, F. X. (1929) *Monumenta Celestiniana. Quellen zur Geschichte des Papstes Coelestin V*, Paderborn.

17) Sigo el estudio de Maddalo, S. (1983), “Bonifacio VIII e Jacopo Stefaneschi. Ipotesi di lettura dell’afresco della loggia lateranense”, *Studi Romani* 31, pp. 129-150.

18) Biblioteca Ambrosiana, ms. F. Inf. 227, f. 3r.

19) *Le Chiave e la Tiara* (cit.), p. 100.

20) J. L. Vives, “De la condición de los cristianos bajo el turco” en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, pp. 68-69.

21) Optato de Milevi, *Contra Donatum*. I, 22, 1.

22) *Vida de Constantino III*, 15.

23) Goldast, M. *Monarchia S. Imperii sive Tractatus de iurisdictione imperiale seu Regia et Pontificia seu Sacerdotale*, Hanau-Frankfurt, 1611-1615, 1, praef. 1.

24) *Ibid.*; cf. Aiello, V. *Alle origini della storiografia moderna...* (cit.) pp. 298-301 ensayo que sigo de cerca en esta exposición.

CONFERENCIA-DEBATE

“Construyendo la Temprana Edad Media. Europa y el Mediterráneo, 400-800”

Chris Wickham

Universidad de Oxford

Carlos Astarita

Universidad de Buenos Aires

26 de Junio de 2006

Instituto de Historia Antigua y Medieval
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

PRESENTACIÓN: HUGO ZURUTUZA

Con este evento damos comienzo a una serie de actividades que culminan los días jueves y viernes con nuestras II Jornadas de Reflexión Histórica “Visiones Históricas y Tradiciones Nacionales”. Hoy contamos con la presencia de uno de los historiadores más representativos y reconocidos del ámbito anglosajón, con una proyección muy grande en los espacios de producción científica europeos, particularmente en Italia -donde el doctor Chris Wickham ha hecho una serie de estudios de caso en la región de Lucca- y en el ámbito americano y en particular en la Argentina, donde un artículo de *Past & Present* ha tenido una proyección muy grande en nuestros espacios académicos: “The another transition”, que todos hemos leído y hemos presentado a la discusión.

El Dr. Wickham, doctor de la Universidad de Oxford, profesor de la Universidad de Birmingham donde hemos tenido el gusto de visitarlo hace unos años, es en la actualidad profesor de la Universidad de Oxford, por supuesto de Historia Medieval, y en un largo recorrido de su ingente producción bibliográfica, es alguien que ha escrito más de cien artículos, que tiene libros de envergadura como *The early medieval Italy, Comunità e clientele, Legge, tribunali e conflitti*, y para cerrar *Framing the early middle ages...*, editado últimamente por la Universidad de Oxford. Dejando de lado una gran cantidad de títulos de suma importancia, solo me resta aclarar, y creo que la lectura de sus obras lo va mostrando a lo largo de este tiempo, que los trabajos del Dr. Wickham a partir de planteos teóricos se van superando con un delicado e inteligente ajuste entre un marco

teórico que todos reconoceremos dentro del marxismo británico y un tratamiento de los estudios de caso a través de una revisión de las fuentes, la erudición del manejo del material heurístico, en sintonía con un tratamiento metodológico que va reflejando el marco teórico señalado y también con el ajuste de una serie de constataciones del desarrollo histórico que en líneas generales nos ubica en la Temprana Edad Media (para nosotros más acostumbrados al Alto Medioevo. En todo caso eso también lo podemos plantear). Algunos, desde nuestra Late Antiquity, desde la Antigüedad Tardía, también hemos seguido la producción de Chris.

Pero sobre todo estamos muy contentos porque el gran investigador, el historiador importante, el *scholar del campo anglosajón* (palabra que lo puede definir, muy tradicional, pero muy justa para él) sobre todo es el amigo y la persona de una gran calidad humana y generosidad. Personalmente lo conozco desde 1990, cuando se celebró en Madrid el Congreso de Ciencias Históricas, nos hemos encontrado en Birmingham y ha visitado la Argentina en 1995 manteniendo un estrecho contacto académico y personal con otro gran historiador, Carlos Astarita, un prolífico medievalista, como decimos en el prólogo de nuestro último libro y alguien que tiene una dedicación permanente al estudio.

Por lo tanto tenemos a dos figuras de envergadura. En particular le agradecemos al Dr. Wickham, el esfuerzo y el largo viaje para llegar hasta nosotros.

CHRIS WICKHAM

Tres palabras quisiera decir antes de comenzar mi exposición. Primero pedir disculpas por la calidad de mi castellano, pero es así, es mejor que nada, como espero. Segundo es que estoy contentísimo, feliz de volver a este Instituto que es con mucho el más importante Instituto de Historia Medieval en América Latina; es conocido por esto y es siempre un honor y un placer volver. La tercer cosa es que sería mejor tener un libro en la mano para mostrarlo porque hay dos o tres ejemplares de *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800* (Oxford 2005) en todo el país, pero no está aquí y pido disculpas por ello. Creo que será editado también por Crítica en estos años que vienen y entonces será mas obtenible en Argentina de esta manera.

Para discutir el libro mismo, diré que es un libro de comparación, su enfoque es del período 400-800, es decir el fin del Imperio Romano en Occidente, la temprana, muy temprana Edad Media en Europa y el Mediterráneo, o mejor dicho las regiones del ex Imperio Romano Occidental y Oriental y algunas regiones al norte, sobre todo Irlanda y Dinamarca.

¿Y porqué he escogido este período, que es un período muy alto para un medievalista como yo que de hecho había estudiado más el siglo XII en el decenio precedente al '97, el año en que he comenzado esto? Porque es un período de cambios importantísimos, la sustitución de un entero sistema mundial, el Imperio Romano, por sociedades mucho más localizadas, diferentes al menos en el occidente. Es decir que no he querido en el libro explicar el proceso de cambio, la caída del imperio romano. En vez de esto he querido estudiar las consecuencias del cambio en cada realidad, región por región, la Galia, la Hispania, el África del norte, como también regiones donde este cambio no ha ocurrido, el Egipto, la Siria, la Palestina, el mar Egeo, el corazón del Imperio Romano Oriental al que nosotros llamamos Bizancio, como también en regiones no romanas, Irlanda y Dinamarca como he dicho. Porque esencialmente este libro ha nacido de un profundo sentimiento de furia contra los medievalistas, en este caso los automedievalistas que estudian sólo el propio país.

Esto lleva consigo muchísimas veces una falta total de interés por lo que sucedió en el resto de

“Construyendo la Temprana Edad Media. Europa y el Mediterráneo, 400-800”

Europa, incluso en países limítrofes, incluso en países con desarrollos muy similares. Una actitud que claro, limita mucho al historiador, lo encierra, que es algo malo. Pero hay dos consecuencias más serias. La primera es que el historiador demasiadas veces busca y por lo tanto descubre las soluciones demasiado fáciles a los problemas, estudiando una sola región. El historiador toma como lo normal un desarrollo que es muy particular, o toma como explicación general de un cambio una pauta que existe sólo en un lugar y no en otro que sin embargo ha sufrido el mismo cambio. Por ejemplo mucha gente dice que una consecuencia de la caída del imperio romano en occidente es que el comercio colapsó. Esto se puede ver en las excavaciones arqueológicas en Italia, en Hispania, en África, aún más en Britania, pero no ocurre en la Galia septentrional que por cierto es una región profundamente afectada por el fracaso del estado romano. Entonces cabe buscar explicaciones más complejas de la caída del comercio en otros lugares también, porque sólo el método comparativo hace clara esta conclusión y un estudio de un solo país la ocultaría totalmente. Una segunda consecuencia negativa es que muchísimas veces los historiadores buscan las cosas que hacen especial a su propio país, las causas de nuestra superioridad actual en el siglo XXI, o bien de nuestros problemas actuales, como Claudio Sánchez Albornoz que consideró a la Reconquista en España la causa, según él, entre otras, de la existencia de una burguesía demasiado débil, que hizo imposible la Ilustración y el mundo moderno, y que hizo posible por lo tanto el franquismo. Bueno, sólo España ha vivido la Reconquista, claro, pero esta genealogía tan larga de los problemas actuales españoles, o al menos actuales en los años '50 ha tenido como resultado una imagen absolutamente inmortalizada del entero proceso de las guerras entre cristianos y musulmanes, que eran muy importantes en la península ibérica, aún. O más positivamente los ingleses son muy firmes defensores del Estado inglés, el primer estado-nación en Europa y buscan las raíces de esto en épocas muy antiguas, en el período anglosajón, en el siglo IX muchas veces y litigan ferozmente sobre qué rey ha sido el más responsable de la unificación nacional, otra vez una imagen de la historia que no tiene lugar en la pesquisa científica y que oculta los elementos que hacen a Inglaterra mucho menos singular en la realidad europea de los siglos IX y X de lo que los ingleses creen.

Bueno, he acabado con este lamento por ahora, aunque lo continuaré el jueves en las Jornadas de Reflexión Histórica en este mismo salón, donde explicaré parte de mi visión de cómo hacer las comparaciones. Pero es esencial decirlo hoy para explicar mi enfado ante la situación historiográfica. Hace 10 años, sobre todo visitando otros países en los congresos internacionales, descubrí exactamente la misma situación de encierro que hay en Inglaterra, y por eso he escogido estudiar diez regiones de la manera más neutra que he podido, haciendo las mismas preguntas a las fuentes primarias, sean documentales, sean arqueológicas en cada uno, para saber: cuáles eran, en mi opinión al menos, las verdaderas semejanzas entre ellas y cuáles eran las verdaderas diferencias, cuáles eran las explicaciones de desarrollos que funcionaban en todas las situaciones del mismo desarrollo y cuáles eran las que no funcionaban. He considerado a todo el ex Imperio Romano como un vasto laboratorio de realidades que empezaron desde el año 400 siendo bastante parecidas, no idénticas, y que lentamente, a través de cuatro siglos se han vuelto más diferentes, a veces mucho más diferentes; y he intentado explicar cómo, haciendo las debidas comparaciones. El problema es que hacer esto, presentando cada región, cada realidad local, con el mismo respeto a las fuentes de cada zona, necesita de muchas páginas, son más de 900 en este libro. Es un libro largo, pero es corto cuando se considera que estoy presentando y comparando diez regiones, solo 90 páginas para cada una como promedio,

“Construyendo la Temprana Edad Media. Europa y el Mediterráneo, 400-800”

aunque tiene mucha información que se discute con detalle. Por ello he necesitado escoger y concentrar el enfoque. He estudiado sobre todo los temas más clásicos de la historia económica y social, la fiscalidad, la riqueza de la aristocracia, la organización de la renta feudal, la sociedad campesina, la estructura de las aldeas, las ciudades, el comercio. No he estudiado, en cambio, los valores, las creencias, los géneros, la identidad, las representaciones, la etiqueta aristocrática o campesina, es decir todo el campo de la historia cultural. Lo habría hecho, pero no he tenido espacio, ni fuerzas para escribir un libro dos veces más grande. Es también, debo confesarlo, más difícil comparar estos elementos. Espero, sin embargo que alguien lo intente en el futuro.

He leído ayer en el avión un libro en prensa, muy interesante de un historiador inglés, que intenta utilizar las fuentes arqueológicas del siglo V, él también con ojo comparativo, para entender mejor la identidad, sobre todo étnica, en el período de cambio mayor en el occidente. Esto sería una pista valiosísima para el futuro. No estoy ciento por ciento de acuerdo con eso, pero claro, cuando se intenta una tarea similar, nadie con un espíritu crítico lo estará. Carlos tampoco estará de acuerdo conmigo, como comprobarán.

Bueno ahora basta con la explicación del enfoque del libro.

En la segunda parte de mi presentación quería discutir algunas de mis conclusiones, sobre todo sobre las estructuras y el desarrollo económico en los siglos pos romanos, como una síntesis del capítulo del libro sobre el comercio, que quizás es el que da sentido a todo el resto. Sencillamente como ejemplificación del tipo de método que he utilizado y a que tipo de conclusiones he llegado. Cabe decir que esta parte del texto la he escrito antes, y por esto, gracias a Laura da Graca y Marcia Ras el castellano fatal de la primera parte ha sido mejorado.

El punto principal que quiero destacar acerca de las estructuras económicas, es que las líneas centrales del desarrollo, entre comillas, económico son internas a las regiones. Esto fue así en cada período, lo es incluso hoy, excepto en un diminuto puñado de regiones cuya complejidad económica estuvo determinada por su compromiso con el cambio externo, lo cual en el conjunto del imperio romano sólo ocurrió en el corazón del territorio del norte de África, el Túnez actual y partes de la costa de Siria y Palestina, y no hubo regiones como estas en el período medieval en ninguna parte, hasta Flandes de los siglos XI y XII.

Un activo sistema de intercambio interregional de bienes es el signo de que las regiones individuales han ganado una complejidad interna suficiente como para ser rentables y corren el riesgo de depender de otra región para algunas de las mercancías esenciales, aunque raramente para todas. En el imperio romano tardío, esto fue apuntalado por la circulación de bienes del propio estado para alimentar sus capitales y proveer a sus ejércitos fronterizos, de allí la ahora bien conocida densidad de circulación en el tardío Mediterráneo romano. Semejante movimiento fiscal no existió allí en la temprana Edad Media, ya que incluso los estados tributarios como el imperio bizantino y el califato fueron fiscalmente descentralizados, excepto en la centuria de la reunificación abásida del 770 al 870. Contrariamente el renacer del intercambio mediterráneo en los siglos X y XI y de ahí en adelante, y el intercambio en el mar del norte, quizás dos siglos antes, dependió enteramente de la complejidad de las economías de cada una de las regiones que participaron de él y en consecuencia esta circulación de bienes de larga distancia no se correspondió con los niveles romanos de actividad hasta la tardía Edad Media. Los patrones y la densidad de la circulación de bienes dentro de regiones, como la zonas del Rin, el norte de Italia, Túnez son más

importantes para entender el desarrollo del comercio de larga distancia. Lo mismo sucede con el tamaño de las regiones, ya que una densa red económica que integra solamente el oeste de Galicia digamos, es menos compleja que una que cubre todo el oeste de España.

Pero ¿qué causa entonces este desarrollo regional? Aquí el problema clave es la demanda de bienes, y en cualquier sociedad que no depende del poder masivo de compra, quienes determinan la escala básica de los patrones de la demanda son las elites, es decir la riqueza privada y las personas que obtienen los beneficios del sistema de impuestos donde estos existieron, es decir propietarios, grandes propietarios de tierras y líderes políticos. Estas elites pueden no necesitar gran parte de los productos agrícolas ya que tienen su propia tierra, pero si eran ricas, son ellas las que podían comprar productos artesanales en una escala lo bastante amplia como para estimular una complejidad productiva, o comprar en lugares más lejanos si los productos se considerasen mejores, alimentando así la complejidad del intercambio. Nótese que las elites se definían en términos materiales por los objetos de lujo, pero esto de ningún modo era todo lo que compraban, tenían que alimentar y vestir a sus comitivas y a sus dependientes también, lo que constituía un gasto mucho mayor. Estos ciertamente no vestían seda, ni comían en vajilla de plata.

Si esta complejidad de intercambio y de producción ocurría, entonces el campesinado y también los pobres de la ciudad podrían encontrar productos de buena calidad, a veces también de lugares más lejanos, pero a precios accesibles, porque las economías de escala ya habían sido creadas.

Frecuentemente los bienes para el segmento más bajo del mercado excedían aquellos destinados a aristócratas o a sus comitivas, pero de todas formas el consumo de la elite estructuraba estos sistemas. El campesinado y los pobres no eran todavía un mercado suficientemente consistente, próspero, como para que la economía de compra, quienes determinaría de escala existiera solo para ellos, particularmente dada la ausencia de estructuras sofisticadas y sensibles a la circulación de bienes. El intercambio de la temprana Edad Media mayormente no fue entonces autosostenido, excepto posiblemente entre la relación de las grandes ciudades del Levante y Egipto y su *hinterland*. Incluso estas ciudades esencialmente extraían sus riquezas de las elites terratenientes que vivían en ellas.

Inversamente si las elites tenían un nivel de riqueza limitado entonces la escala de su demanda sería bastante menor y la identidad de la elite podría estar marcada simplemente por unos pocos bienes de lujo. El mercado de bienes de bulto, sería en correspondencia mucho más pequeño y se simplificaría. Esto debe haber sido por ejemplo lo que ocurrió por ejemplo en la Gran Bretaña del siglo V, donde todas las manufacturas del imperio tardío (la mejor conocida como es usual en arqueología es la cerámica), se detuvieron abruptamente entre el 400 y 450; lo mismo que el urbanismo, al igual que la residencia rural aristocrática de buena construcción; y para el 500 tanto britanos como anglosajones casi no tenían bienes artesanales que no pudieran ser producidos dentro de una villa, a menudo dentro del hogar individual, y la simplicidad de la cerámica elaborada a mano por los primitivos anglosajones implica que aun el horno de alfarería había desaparecido. Sólo la vidriería y la metalería de lujo estaban más especializadas y no hay signo de que esto fuera objeto de intercambio comercial. Este dramático cambio se ve mejor como resultado de un rápido descenso en el nivel de riqueza de las elites británicas, cuando las estructuras estatales desfallecieron y los aristócratas se convirtieron en líderes locales de pequeña escala con menor acceso al excedente agrario.

Aquí Gran Bretaña está en un extremo, pero hubo otras regiones en las cuales encontramos momentos de aguda simplificación productiva en el registro arqueológico, como la costa del sureste de España después del 650 más o menos, o el interior de Grecia y los Balcanes del norte en el mismo período, en cada uno de los cuales la cerámica manufacturada local deviene predominante en la arqueología por primera vez, y después hubo muchas más regiones donde la producción y distribución devino menos compleja aunque todavía manteniendo respectivamente especialidades. La paradoja es que si las elites fueron menos ricas en esas regiones, entonces debieron haber estado tomando menos de la mayoría campesina, ya sea porque tomaron menos de cada familia campesina individual, o porque tuvieron menos dependientes de quienes extraer excedentes dejando más campesinos sin ningún señor que los explotara, por lo tanto los campesinos en su conjunto, lógicamente, tuvieron que estar mejor que bajo el imperio romano porque estaban dando menos a terratenientes y gobernantes, pero tuvieron menos acceso a manufacturas pre confeccionadas. En nuestro período, en otras palabras, los patrones de producción elaborada, de comercio de bulto de gran escala, son sobre todo signos de explotación y de las resultantes jerarquías de riqueza. Si uno quiere utilizar el término cargado de significado de desarrollo, esto es lo que uno implícitamente está valorando, y quizás las palabras “complejidad económica” es una frase más apropiada, por ser más neutral.

Habiendo establecido que la riqueza de la elite es el motor esencial de la complejidad del intercambio regional, tenemos que observar las relaciones productivas. Tres cuestiones parecen ser importantes aquí. ¿En qué medida los ricos derivaron su riqueza simplemente de la escala de sus propiedades territoriales y cuánta tierra tenían y qué tan extendida estaba?. Segundo ¿en qué medida los ricos en cambio, también, derivaron su riqueza de una más intensiva explotación de sus campesinos dependientes? Y finalmente ¿en qué medida los ricos derivaron riqueza del acceso al botín del sistema de impuestos, donde todavía existía?

Cada una de estas cuestiones trae consigo diferentes implicaciones para las relaciones sociales entre señores y campesinos y para las oportunidades de economía y prosperidad de los diferentes estratos campesinos. Pero en términos económicos todos contribuyeron a la riqueza de los poderosos, y por lo tanto a su poder de compra, y por lo tanto a la posibilidad de un sistema de intercambio complejo y por ende de un patrón complejo de producción artesanal, quizás lo suficientemente complejo para abastecer a una región de tamaño considerable, si la riqueza global de la elite era suficientemente grande.

Las fuentes que podríamos utilizar para evaluar la riqueza global son mayormente documentales. En contraste, las que nos dan la mayor información directa sobre la complejidad del intercambio, son principalmente arqueológicas. No todas, depende del producto. La evidencia para el transporte y comercio de grano es mayormente documental, lo mismo para los productos textiles, aunque los sitios muy húmedos y muy secos preservan las telas y las piezas de telar son arqueológicamente comunes. También la documentación para los esclavos es documental. El producto artesanal más ampliamente extendido encontrado en sitios arqueológicos es por cierto la cerámica, y los orígenes de las vasijas pueden ser más fácilmente identificados a través del estilo y la petrología, que lo que es posible para los segundos productos más difundidos en la arqueología, los de hierro y vidrio. Por supuesto la moneda es el tipo de hallazgo que más fácilmente puede ser datado y establecida su procedencia, pero es un indicador menos inmediato de sistemas de intercambio de bulto que la alfarería, en parte porque el rol del estado en la producción y distribución de moneda es

frecuentemente muy grande, en parte porque sólo las monedas de cobre y bronce tenían un valor suficientemente bajo para ser una parte plausible de un sistema de intercambio de bulto para la mayoría de la gente, y la mayor parte de la economía tempranas medievales no las acuñaron. Incluso la región económicamente más compleja, la Galia, la Francia del norte, todavía tenía una preponderancia de bienes producidos y consumidos muy localmente. El norte de la Francia carolingia, que ciertamente tenía una economía compleja, ha estado unificado por algunas producciones de cerámica de gran escala ampliamente extendidas. Sin embargo incluso la cerámica local en la mayor parte del norte de Francia era fabricada profesionalmente, un hecho que se agrega a la sensación que uno tiene de la complejidad de la región, y que la pone de relieve respecto de algunas de las otras regiones del oeste, por ejemplo España.

Cuando la arqueología publicada es suficientemente densa, esta clase de contraposiciones podrán estar sólidamente basadas. Hasta hace tres décadas no lo fue, excepto quizás, en Inglaterra. Ahora las regiones del occidente, de las que no podemos decir nada sobre patrones de este tipo, son relativamente pocas. Aquitania es una, África post bizantina es otra, Sicilia una tercera, Portugal también. Pero en la mayoría de los casos estamos mejor asistidos en el Languedoc o en Calabria. Además por el hecho de ser el producto artesanal más importante en cualquier tiempo, la alfarería representa la producción masiva de artículos de primera necesidad, sobre todo textiles. Tampoco podemos asumir que el detalle de la distribución de textiles y otros bienes se corresponda exactamente con el de la cerámica, aunque tanto la producción como la distribución probablemente se correspondían, sobre todo la escala, la profesionalización y el radio geográfico de la producción de cerámica. Desde mi punto de vista, nos dice más sobre la complejidad del intercambio, que ninguna otra evidencia a nuestra disposición y por esta razón la usé mucho en mi libro.

El modelo económico presentado en *Framing the Early Middle Ages* es por lo tanto bastante sencillo. En cualquier región que se tome de la temprana Edad Media, la riqueza de la elite y la complejidad del intercambio estaban inexplicablemente relacionados, y que la una es, si otras cosas permanecen iguales una guía segura para la otra.

He venido argumentando esto teóricamente, pero también quisiera argumentar que la relación funciona empíricamente y por esto miremos previamente al norte de Francia y el norte de Italia entre 550 y 900 para demostrar el punto. Acabo de hacer una breve referencia al intercambio interno en el norte de Francia en el siglo IX que podría ser muy denso, habría intercambio de productos primarios, también probablemente originado por el hecho de que el límite norte para el cultivo de viñedos pasa por la región, porque el vino podría fácilmente venderse con destino al norte.

Sin embargo debe destacarse que el intercambio en el norte franco fue siempre relativamente complejo en nuestro período. Los objetos de cerámica de Argonne, unos objetos finos de sigillata gris del bajo imperio, sobrevivieron hasta casi el 600 con un área de sustancial distribución en las cuencas del Sena y del Mosa. Los objetos de Mayen ya mencionados, habrían existido sin ruptura desde el siglo IV y estuvieron disponibles desde el Rin medio hasta el mar en lo que fue hacia el 700 el mayor alcance de cualquier tipo de cerámica al norte del Egeo. Siempre existió una jerarquía de intercambios en el mundo franco, que integraba internamente cada una de las grandes cuencas de los ríos del norte. En el período carolingio los ríos estaban firmemente relacionados en una red mayor, pero ya existía una base sólida para esta articulación bajo los merovingios. También es cierto que las elites francas fueron particularmente ricas. La riqueza de los reyes merovingios y

carolingios es bien conocida, pero sus aristócratas fueron también importantes propietarios de tierras. Los 16 testamentos del período merovingio después del 550, que indican casi por completo la extensión de las propiedades del testador, muestran sólo a 3 con menos de 10 propiedades, 2 de ellos las únicas mujeres del listado que actúan por cuenta propia. El discurso de la riqueza aristocrática está característicamente marcado por el género. Y por el contrario 4 testamentos de 16 mencionan más que 75 propiedades, y estas podían ser muy extensas, tendían a abarcar territorios en uno o dos condados y desde ahí podían extenderse.

Estos propietarios poseían la riqueza para mantener largas comitivas armadas y también, parcialmente, los sistemas de intercambio a gran escala ya descritos. Desafortunadamente no existe ningún registro de la riqueza de la propiedad de la aristocracia carolingia, pero nadie que siga las ambiciosas carreras de la aristocracia renana podría dudar que se habría expandido aún más, siguiendo la extensión de la autoridad real. Es decir, la propiedad territorial de la aristocracia merovingia y el intercambio ya relacionaron los valles de los ríos importantes. Pero la propiedad territorial de la aristocracia carolingia y el intercambio relacionaron toda la región del norte de Francia.

Italia del norte fue diferente, a pesar que la región fue mucho más pequeña. En el siglo VIII los aristócratas lombardos y bizantinos en el norte de Italia se establecían en ciudades que eran más grandes que en Francia, pero estaban mucho más restringidos. Si 10 propiedades eran cercanas a lo mínimo para aristócratas francos, eran casi el máximo para los del norte de Italia, y entre 4 y 8 era lo normal, suficiente para vivir confortablemente, pero no lo suficiente para mantener un ejército privado y sobre todo no lo suficiente para sostener un sistema de intercambio. Algunos duques y algunas iglesias episcopales poseían más, pero no tanto más en la mayoría de los casos y la propiedad estaba geográficamente más concentrada que en Francia, generalmente en el territorio de una sola ciudad. Probablemente los únicos propietarios en Italia que se podían equiparar a los aristócratas francos fueron los gobernantes de la península, el rey, el papa, y ninguno se aproximó a la propiedad de los reyes francos. Italia estaba urbanizada, pero en comparación con los estándares romanos o francos, sus elites fueron pobres en la temprana edad media. Esto se corresponde con nuestra evidencia sobre los intercambios. La producción profesional de vasijas continuó a lo largo de la temprana edad media, pero su escala descendió considerablemente en el siglo VII y todo lo que se encuentra en dos siglos son objetos comunes y ordinarios, altamente localizados que sólo comenzaron a retomar cierta estandarización en el siglo IX, un período en el que las importaciones de objetos de cerámica desde Italia central están también bien documentadas. Existían por supuesto importaciones de lujo, Venecia pronto desarrollaría el tráfico de esclavos, pero en términos de un sistema de intercambio, el norte de Italia fue una red de territorios urbanos separados y no mucho más cuando Carlomagno lo conquistó.

En general las líneas del desarrollo medieval temprano han sido interpretadas por historiadores de varias maneras diferentes. En términos de continuidad a grandes rasgos, de catástrofes, de los siglos V a VII, del resurgimiento de los siglos IX y XI, pero para la mayor parte de los historiadores las imágenes de los cambios son a nivel europeo occidental y a menudo teleológicas, conduciendo a la eventual hegemonía de Europa occidental. Yo rechazaría esa teleología: la dominancia económica global podría haber sido más plausible si hubiese estado basada en las ciudades del Nilo o del Yang Tse, antes que en el Rin.

Pero también, como ya se habrán dado cuenta, yo preferiría centrarme en un conjunto de historias

“Construyendo la Temprana Edad Media. Europa y el Mediterráneo, 400-800”

regionales, que a menudo tuvieron ritmos distintivos a medida que se volvieron más complejas o más simples en sus estructuras económicas.

Y para resumir, para el antiguo imperio romano occidental, en Gran Bretaña la riqueza de la elite y la complejidad económica cayó precipitadamente en el siglo V y sólo comenzó a reanimarse en el siglo VIII. En Francia el punto bajo para la riqueza y el intercambio fue nuevamente el siglo V pero no hubo una gran caída en los 600, los aristócratas francos fueron los más ricos de Europa y como clase siguieron haciéndose más ricos. Entonces no sorprende que Carlomagno pudiera conquistar la mayor parte del mundo latino a fines del siglo VIII. En España el siglo V dio la regionalización de las áreas interiores, pero el VIII dio la fragmentación económica y política y también la simplificación, excepto probablemente en Andalucía. En Italia este proceso fue sobre todo un rasgo del siglo VI y puede ser asociado a la guerra gótica. Debe agregarse que la localización fue también más pronunciada en el norte que en el sur, donde la riqueza de la elite y el intercambio a nivel regional permanecieron sustanciales a lo largo de todo el período, aunque no tan importantes como en Francia.

Este es un conjunto muy heterogéneo de desarrollos y aún así tiene algunos rasgos comunes, pues cada región presenció un momento de simplificación económica, aun cuando de intensidad diferente y aún incluso escalonado a lo largo del período del 400 al 700. Cada región presenció también un momento en el que la economía regional se volvió de nuevo más compleja, lo que en Francia se dio en el siglo VI, pero que en el conjunto de las regiones occidentales puede datarse para el siglo IX. Esas fechas aproximadas encajan para el escenario oriental también, ya que el momento de mayor simplificación económica para el imperio bizantino fue entre 650 y 800 y también fue así para Siria y Palestina, a pesar de que la simplificación fue mucho menos severa. Sólo en Egipto las estructuras internas de la economía regional casi no cambiaron.

Si regresamos a una explicación al nivel del imperio romano, creo que debemos reconocer que estas fechas iniciales encajan con momentos de crisis política y localización y dado que la riqueza de la elite fue un motor esencial de la complejidad económica, creo que debemos concluir con que la crisis política del mundo romano no sólo no fue buena para la coherencia de las estructuras fiscales, sino que tampoco fue buena para la aristocracia poseedora de tierras y la autoridad aristocrática en general. Hay excepciones a todo esto, pero aún tomando en cuenta estas excepciones yo argumentaría que la manera en que la crisis afectó a la riqueza y la dominancia de la elite, dependió esencialmente de la forma en que esta riqueza y esta dominancia estaban estructuradas, lo que variaba ampliamente de lugar en lugar. Entonces si analizamos cuanta tierra tenían los aristócratas, cómo era explotada, cómo estas personas se relacionaban con las estructuras de poder político, se puede llegar a entender todo el calidoscopio del cambio no solo económico, sino también político de la temprana edad media.

Pero mi punto esencial aquí permanece en lo económico. En la estructura de comparación que he ilustrado al inicio, repito la complejidad del intercambio dentro de cualquier región depende de la riqueza global de las elites de esa región.

Honestamente no me gustan los aristócratas, pero no hay que gustar de ellos para conocer su importancia. Gracias.

CARLOS ASTARITA

Lo primero que quería decirles es que el mes de febrero aproximadamente, se comunicó conmigo el

“Construyendo la Temprana Edad Media. Europa y el Mediterráneo, 400-800”

editor de la revista *Historical Materialism*, una revista inglesa. Me pidió un artículo-comentario sobre el último libro de Chris (que lo habíamos visto en catálogo con Hugo Zurutuza, y lo deseábamos) y tuve la suerte de que la revista me ofreciera el libro para hacer el comentario. Esto ya era una razón para aceptar el encargo del artículo, pero fundamentalmente la razón principal para aceptar este encargo era que leer a Wickham significaba una promesa de buena lectura y entonces acepté gustoso participar con un artículo-comentario en el Simposio internacional que abría esta revista.

Cuando leí el libro confirmé que efectivamente era una muy buena lectura. Pero además el libro me permitió recuperar la capacidad de asombro.

Ya he dicho algunas veces a mis alumnos, que he ido perdiendo con el tiempo la capacidad de asombro, después de haber visto por ejemplo el segundo gol de Maradona ante los ingleses, ¿Chris comprende?

Wickham: “Ha sido un gol perfecto”.

Astarita: Luego del gol de la zurda de Dios, yo decía: “bueno, ya no tengo más capacidad de asombro”. Después de haber leído a Marc Bloch, después de haber leído a Pierre Vilar que era mi ídolo en la juventud, o a Edward Palmer Thompson, decía: “no tengo más capacidad de asombro en libros” y me dedicaba más bien a leer documentos, lo digo sinceramente.

En los últimos meses entonces estoy revisando mis concepciones, tras haber leído el libro de Chris. Es un libro que me asombró, y me asombró en la misma medida que cuando era joven lo hizo “La Sociedad Feudal” de Marc Bloch, o “La Cataluña Moderna” de Pierre Vilar, u obras de esta naturaleza. Y aparte gocé tremendamente. Yo soy historiador porque soy hedonista, no leo lo que no me gusta y acá encontré una lectura extraordinariamente placentera, porque de alguna manera se volvía a la historia social clásica. Se sumerge uno en unas mil páginas de análisis comparativo desde el norte de Europa hasta África, pasando por Italia, por España, por Francia, por Alemania, se ve Egipto, el Mar Egeo, se ve todo. Uno queda un poco acomplejado también ¿no?, después de ver tanta información, tanta lectura de fuentes, un análisis extraordinariamente inteligente, una declaración de los elementos teóricos que se van a usar muy claramente. Por ejemplo en la categorización de la clase social servil, Chris apela muy francamente a Marx y a Engels, es el criterio que aplica. En otros momentos analiza el análisis del estado a partir de un modelo de sociología moderna. En fin es un libro que yo recomiendo, ante todo que se lo lea, cuando se traduzca por Crítica, que es lo que está prometido.

Pero además, en mi criterio, es un libro que cuando uno entra en determinadas partes, cada porción es consistente en sí misma y además cada porción proporciona una enorme cantidad de elementos para seguir reflexionando.

Por ejemplo, en un momento se hace el análisis de Lucca. Lucca en Italia es un ámbito especial de investigación directa que ha hecho Wickham y que ya se ha visto en su estudio sobre las comunidades, sobre el nacimiento de las comunidades (*Community and Clientele in Twelfth Century Tuscany. The Origins of the Rural Commune in the Plain of Lucca, Oxford, 1998*), y entonces ahí se encuentra una complejidad de problemas diferentes como la coexistencia de unas estructuras todavía no totalmente formalizadas de tipo horizontal (no existe todavía la comunidad en el siglo VIII como institución formal), junto con determinadas estructuras verticales de

clientelismo. O uno por ejemplo se introduce en el análisis de las formas y la sociología campesina de la Île de France y se encuentra con la permeabilidad de los estatus sociales entre libres y no libres, en un área donde el avance de los señores feudales era superior, por lo menos hacia el año 800. O de pronto se puede ir hacia Anatolia y se encuentra una situación descrita a través del hombre santo, en una biografía de un compañero de ese hombre santo que muere en el 613, pero de pronto se encuentra que el hombre santo es un mediador de las relaciones de la comunidad y además es un mediador de las relaciones que la comunidad tiene con la naturaleza. Entonces es el momento de volver a leer a Godelier, para darse cuenta que ese aspecto de la irrealidad para nuestro criterio, es un aspecto de una realidad absoluta para el campesino del siglo VII en Anatolia, donde de alguna manera tenía que mediar con esa gran maquinaria que él no controlaba -y que solamente podía ejercer una influencia a través de la magia- que es la naturaleza.

Y así podría seguir repitiendo mil situaciones concretas que están en el libro. Por ejemplo la descripción que se hace a través de la arqueología de una aldea de Dinamarca, una aldea que cambia muchas veces de lugar desde el siglo I al siglo XII, y nunca va a cambiar más de 400 metros de un lugar a otro en el interior del mismo territorio, y que desde el siglo XII ya está fija. Donde se detecta además, a partir de la arqueología el crecimiento de divisiones sociales. Es un trabajo extraordinariamente interesante y que impone una serie de preguntas, que Wickham trata de responder: ¿porqué desde el siglo XII esa aldea ha quedado fijada?, en un momento apela a Fossier y responde que posiblemente la Iglesia ha sido un factor para fijar la población (Fossier decía: “es el muerto que fija al vivo”); o también el cultivo trienal, podría haber llevado a la fijación de la población. O cuando se repasa arqueológicamente toda el área de la costa española, desde Alicante hasta Granada, a través de trabajos de arqueología (por otra parte excelentes, que ha realizado una arqueóloga muy buena española, Sonia Gutiérrez Lloret), por donde se deduce que hay una primacía muy fuerte de sociedad campesina.

Lo que les quiero decir es que ante todo es un libro donde no se escribe porque sí, hay una lectura muy consistente donde cada parte deja pensando. Esto es lo primero que me surge en el libro. Lo segundo que me surge, es que tiene consistencia desde el punto de vista que hay un armado dentro del trabajo y un eje conductor de la totalidad. Porque hay una sumatoria de pedazos muy ricos, pero que al final uno descubre que eso no es una sumatoria, sino que es una articulación de secciones en función de una totalidad, con un eje que lleva a una comprensión global. El eje de la cuestión es que desde el 400 al 800 hubo una transformación -creo que desde este punto de vista Chris se distingue de autores que en determinado momento hablaron de continuidades absolutas, de invariaciones de las estructuras hasta el año 1000-, que fue una transformación de alguna manera compleja, y que tuvo manifestaciones diversas, en distintos lugares. Esta transformación se origina, según la tesis de Chris, por lo menos en el área occidental, que es el área donde yo más me concentré en el análisis, por instalación de la aristocracia, una aristocracia que deja de depender del salario y empieza a depender de la tierra. En consecuencia, hay un cambio en la situación de los ejércitos y de alguna manera perdería funcionalidad la fiscalidad, la estructura estatal y la estructura fiscal. Ahora claro, cada uno tiene su lectura. Cada uno como lector es una parte activa, espero que ustedes también sean una parte activa en la lectura de este libro. Y de todo el conjunto de problemáticas que está en el libro posiblemente la cuestión que a mi más me ha impactado sea el concepto de sociedad con base campesina, con base en modo de producción campesino. Este es un

concepto no nuevo, es un concepto que Wickham ya lo había postulado en trabajos anteriores, y es un concepto que ahora está reafirmado en este libro. Es un concepto complejo porque no presupone la existencia de comunidades campesinas independientes y aisladas (-eso sería un modelo típico ideal inexistente en el plano de la realidad); sino que presupone la existencia de comunidades campesinas de alguna manera contenidas bajo dominio aristocrático en diferentes grados de intensidad. Desde ámbitos donde ese dominio aristocrático es muy débil, a ámbitos donde ese dominio aristocrático es mucho mayor.

Para Chris en los ámbitos, como en la zona de París, donde ese dominio aristocrático es mucho mayor, existía ya una lógica de modo de producción feudal, y no una lógica de modo de producción campesina.

Lo que tengo que decirles a ustedes es que en este punto no coincidimos exactamente y esto es una divergencia muy paradójica, porque en realidad esta divergencia nace de una inspiración que me la ha proporcionado Wickham. De alguna manera esto implica las consecuencias que tiene una lectura activa y crítica de un libro, o las consecuencias que tiene una percepción, una aprehensión crítica de una postura, incluso antes de que estuviera plasmada en un libro, porque esta postura Wickham la desarrolló en un seminario que dio hace un poco más de 10 años en nuestro Instituto, y donde mágicamente, de alguna manera venía a resolver una serie de problemas que se me presentaban en mi tarea profesional, como investigador o como profesor. Porque si uno tomaba por ejemplo autores como Maier, como Abilio Barbero y Marcelo Vigil en el área de España, etc, y uno decía que la dependencia del campesino empezó en el siglo III y seguía avanzando en el IV, el V, el VI, el VII, etc, y uno llegaba al año 1000 y veía alodios campesinos, esto no me coincidía. Si hay un proceso de dependencias graduales permanentes, etc., ¿como explico la existencia todavía de alodios campesinos en el siglo XI? En el campo de la historia española lo resolvía relativamente fácil, diciendo bueno, la Reconquista explica todo, la invasión musulmana explica todo. Y esto (más de una vez lo he dicho), estando en Salamanca, el historiador Minguez Fernández tiró a tierra los esquemas salvadores que yo tenía sobre la invasión musulmana, porque me dijo: "bueno, está bien, la invasión musulmana, y ¿adónde fue el feudalismo visigodo? ¿se desvaneció en el aire?" Yo me quedé pensando y dije, claro tiene razón, ¿dónde está el feudalismo visigodo? ¿qué pasó con esto? Y en realidad las nociones que Chris Wickham había brindado en ese Seminario, que después reafirmé leyendo *Land and Power* y algún otro artículo, y que aludían a la existencia de una clase de poder pobre, que aludían a la existencia de una relación compleja entre aristocracias y campesinos, donde había elementos de reciprocidad, donde funcionaban todavía criterios de don y de contradón, donde además todo esto me llevaba a explicar la lentitud de los procesos acumulativos, eran conceptos muy importantes. Una sociedad que está basada en el don y en la generosidad, es una sociedad de lentos procesos de acumulación de riquezas y de lentos procesos de acumulación de poder político. Todo esto en realidad me llevaba a pensar que en esta categoría que Wickham postulaba, de una sociedad con base en modo de producción campesina, encontraba una gramática para discernir el sentido de evolución del período, y que de alguna forma el problema era resolver cómo se había constituido esa sociedad de base campesina en áreas donde esto no era una evidencia y no se caía de sí mismo, como por ejemplo las áreas que habían estado sujetas a mayor romanización, que habían estado sujetas a mayor cantidad y frecuencia de relaciones de esclavismo o de colonato, como España, como Italia, o como la Galia. La evolución digamos de mis análisis (que tampoco son muy originales en este punto, porque rescato elementos que habían dado historiadores muy clásicos. Y creo que los historiadores

clásicos estarían equivocados en muchas de sus concepciones, pero sabían mucha historia. Y me refiero a Dopsch, a Sánchez Albornoz, a Jones, etc), más la lectura de una serie de documentaciones, me llevaron a ver, a postular, la existencia de una crisis del sistema de dominación política y algo así como, entre comillas diría, un proceso de liberación social a través de múltiples manifestaciones que aparecían por un lado y por el otro. Desde este punto de vista, adhiero al proceso de transformación que postula Wickham pero además pienso que podría ser más que transformación, agregaría la palabra ruptura y transformación. No solamente un criterio de transformación sino un proceso también de ruptura, y que a partir de esa ruptura podemos nosotros explicarnos la instauración de un nuevo modo de producción, de un nuevo sistema, de un nuevo modo de producción que implica también un cambio total y absoluto en todas las formas de la organización política. No quiero ser largo, porque quisiera que lo escuchen a Wickham. A mí me escucharon muchos de ustedes, muchas veces, demasiado, pero la idea que yo tengo es que éste (el de sociedad con base campesina) es un concepto muy clave, muy central; pienso que es un concepto que además puede extenderse a la totalidad de la parte occidental europea. Estimo que las diferencias mayores que tenemos para que este concepto sea extendido a la totalidad de Europa es la zona de París, la zona de la Île de France. Wickham piensa que es un área más feudalizada y yo considero que es un área más precozmente feudalizada, pero que en la totalidad del período encaja también en lo que sería una sociedad de base campesina. Es decir la hipótesis que plantearía es que desde el año 750 en la Île de France se va evolucionando hacia el feudalismo, o ya está la lógica feudal digamos instalada y no antes, y esto no afectaría a la totalidad del período.

Por último quiero decir a ustedes que me parece que este concepto, es un concepto que ayuda a repensar y a resolver muchos de los problemas interpretativos que se nos presentan a los medievalistas para los siglos X y XI. Nos ayuda a resolver, algo que está diáfano mostrado en el libro de Wickham, los orígenes de la comunidad, en el sentido de que hubo una serie de etapas preinstitucionales de la comunidad y que son un derivado de este protagonismo campesino. Nos permiten comprender que todavía en el año 844, encontramos prácticas de reciprocidad transformándose en obligaciones tributarias. Nos permiten comprender el origen de la sociedad condicionada feudal, que es un elemento de extraordinaria importancia, porque entonces tenemos que pensar que hubo una génesis, donde hubo un poder político y de ese poder político surge lo que es una propiedad condicionada. En fin me permite saber o dilucidar porqué en el siglo XI todavía el poder político está absorbiendo alodios.

No quiero extenderme porque quiero darle ya la palabra a Chris, que ha de querer hablar, después de lo que estoy diciendo yo, pero quiero terminar diciendo que esta divergencia ha nacido de las tesis de Wickham y justamente cuando una lectura da lugar a una visión crítica, pero que en última instancia es una visión crítica enmarcada en los postulados que Wickham ha dado, esa lectura está hablando de la riqueza de contenidos del libro. Es una lectura necesaria, este libro es un punto de inflexión historiográfica en la misma medida en que lo ha sido un libro como “*La Sociedad Feudal*” de Marc Bloch. Y esto no lo digo solamente ahora, esto lo he escrito y es lo que se va a publicar en Inglaterra en mi comentario. Y desde este punto de vista es también una lectura que a mí personalmente me hizo volver a los tiempos en que todavía me asombraba leyendo historia. Por eso le quiero agradecer a Wickham ante todo, que me ha dado lugar a este momento tan hedonista, porque para mí lo único que sirve en la historia es el placer. Dejo entonces la palabra a Chris.

CHRIS WICKHAM

Es obligatorio comenzar con un agradecimiento a Carlos por su generosidad y por su ojo crítico, no solo a los detalles sino también a las estructuras de mi libro. Aparte de los elogios, concuerdo también con casi todo lo que ha dicho.

Está claro que la diferencia más importante entre nosotros es que Carlos ve un modo de producción campesino más extendido en el occidente en los siglos VI-VIII del que veo yo. Estamos como pienso, de acuerdo en su estructura interna, que él ha explicado muy claramente ahora, como en el hecho de esta liberación social en ciertas zonas del siglo V.

Pero creo tenerlo menos presente a nivel empírico. Si hay una diferente entre nosotros consiste a nivel empírico.

Sí, el corazón del reino franco merovingio en la Galia en torno a París, quizás también el corazón de la España visigoda y la Italia lombarda, eran feudal, entre comillas, es decir pertenecían al modo de producción feudal o eran sociedades más campesinas, aquí tenemos muchas informaciones sobre la riqueza de los reyes merovingios, sus tesoros, informaciones arqueológicas sobre la actividad del comercio que ya he explicado. Estas informaciones no concuerdan bien con la dominancia de un modo de producción campesino, menos en algunos lugares, algunas zonas de la Galia septentrional, y creo que esto quizás sería la manera para llegar a una síntesis de esta tesis y antítesis. Es decir que estamos hablando de un mundo fragmentado, tan fragmentado que no se podría esperar automáticamente la misma realidad, incluso a veces el mismo modo de producción, la misma lógica económica en cada micro región y quizás no solamente en la zona en torno a París. En una de estas zonas el rey es un verdadero propietario y recoge rentas notables, en otras zonas no, hay campesinos mucho más independientes.

Antes he presentado mi libro como un conjunto de diez grandes regiones, que he querido comparar, pero en realidad cada región ha mostrado micro realidades tan distintas, que muchas veces hablar de una realidad regional, implica la comparación de muchas micro regiones y una tentativa de combinar todas en un conjunto más largo. Yo diría que la combinación de tantísimas manchas en la piel del leopardo, de modos campesinos y modos feudales en la Galia da como resultado que en el siglo VII tengamos una Galia en general feudal. Un poco menos en Hispania y en Italia.

Carlos ha llegado a otra conclusión antes del siglo IX, pero estamos, como pienso, de acuerdo sobre la naturaleza de la piel de leopardo, como también de los desarrollos después de los años 800.

CARLOS ASTARITA

El año 750, es para mí una fecha más segura de feudalismo en la Galia. Yo quiero decir, que si nosotros tomamos por ejemplo la fecha de fundación de determinados monasterios, está bien, más al este, como el de Lorsch es del 764, o el de Fulda es del 742-743, entonces esa es una zona donde tenemos un desarrollo más tardío.

Ahora, vamos a ir a la Galia. Si allí tenemos el *Pactus Regis Salicae*, una ley campesina, tenemos un desarrollo más campesino en el siglo VI. ¿Cuándo tenemos nosotros fechas más seguras de existencia del sistema feudal? Vamos a decir que el Político de Saint Germain de Prés, todos lo conocemos, es del año 820. Vamos a ir armando estas situaciones, desde el año 820 en adelante estamos totalmente de acuerdo. Puedo decir que el Político de Saint Germain está reflejando una realidad anterior, no sé cuanto, pero soy generoso, desde el 750 en adelante.

Habíamos hecho un acuerdo de no hacer una cosa muy erudita, pero veo que hay muchos

historiadores. Es cierto que las fuentes literarias carolingias, por ejemplo, hablan de palacios. Ahora aludo a un documento del 1076 en el área de la frontera castellana que es un área donde seguro no había un palacio y donde se dice en una de las cláusulas: “*el juez de la villa coma in palatio con el rey*”. Entonces la palabra palacio en un lugar de frontera, en un lugar donde había reciprocidad, intercambio de dones, es una palabra que indica solamente un lugar simbólico, no está indicando una realidad material. Esta Interpretación puede valer perfectamente para la Galia (lo indican *Capitulares Carolingias*) y es por eso que los arqueólogos no pueden encontrar los palacios. Ya el hecho de que no puedan encontrar los palacios es significativo, entonces este es otro aspecto. Pero además de esta cuestión, creo que tenemos que repensar el problema de ¿qué es propietario?: los reyes eran originarios propietarios de las tierras que tomaban. Pero propiedad en este criterio no es posesión efectiva, mucho menos es control efectivo de la mano de obra. Entonces ese control va a demorar, y yo creo que hay muchos testimonios diferentes, que están indicando que la mano de obra demoró en ser sometida. Tal vez podríamos llegar a un acuerdo, yo digo 750, vos decís el siglo VII, a lo mejor podríamos decir que el modo de producción feudal empieza alrededor del 700 en algunos lugares, en esta región. Pero nosotros venimos pensando el período desde el 400, no afecta a la lógica total del período.

CHRIS WICKHAM

Veo ya que la diferencia entre nosotros está resuelta. Dejamos esta discusión aquí. Si he tenido la fantasía de haber cerrado ciertas pautas de discusión histórica, he descubierto ampliamente ahora que no es posible. La discusión continúa.

CARLOS ASTARITA

Lo único que quiero decir es, la recomendación muy fuerte de que lean el libro. Esta pequeña discusión que hemos tenido viene desde ayer, y lo único que hace es mostrar la terrible riqueza y que más que nada es un libro que genera pensamiento creativo. Es un bien muy escaso hoy el pensamiento creativo.

Y quiero hacer una aclaración, yo no soy condescendiente en ningún comentario, sino pregúntenle a Guerreau, le pueden escribir un mail y preguntarle si soy condescendiente o no en un comentario de un libro o de un autor, no soy benevolente. Pero este es un libro que recomiendo muy seriamente, que lo aborden, que lo estudien, que lo lean; es una lectura insustituible. Este es mi criterio.

PREGUNTAS DEL PÚBLICO

* Prof. Rath: Muchas gracias Dr. Wickham por su exposición ¿quisiera saber si en los primeros siglos, después de la caída del imperio romano hay un período de transición hacia el feudalismo, o hacia lo que aquí se ha llamado sistema campesino, o forma campesina de producción, o si no hay tanta transición y esto es mucho más inmediato? El doctor Astarita hablaba del año 700, quisiera saber la opinión del eminente profesor británico.

* Prof. Wickham: Creo que una característica del imperio romano es que queda bastante estable hasta el momento final de su poder. Lo que ocurrió después es que los estado romano-germánicos que se construyen sobre las provincias del imperio romano no son capaces de mantener el mismo

poder, y es en este contexto que los campesinos llegan a ser, en ciertas situaciones, más independientes

* Prof. Santos: En su libro sostiene que en los lugares donde la realeza fue menos fuerte, el sistema impositivo funcionó mejor, contraponiendo a los reyes merovingios donde el sistema impositivo teóricamente había caído y sin embargo eran muy poderosos, como usted señaló y en cambio el sistema impositivo todavía funcionaba en la realeza visigoda que era más débil. Quisiera que se explayara un poco más sobre eso, ¿porqué el sistema impositivo funcionaba mejor donde los reyes eran menos fuertes?

* Prof. Wickham: No es siempre así, yo creo que el sistema impositivo es capaz de funcionar muy bien en todos los lugares, solo que en zonas donde la aristocracia es menos fuerte es capaz de recoger más tributos, un porcentaje mayor de las rentas campesinas y por esto es más evidente. La cuestión es que el sistema de impuestos incluye el control local, porque las personas que recaudan los tributos son asalariados y están presentes en cada parte del territorio. Aquí hay una diferencia entre los sistemas estatales basados sobre los impuestos y los sistemas políticos basados sobre la renta de las tierras, porque en un sistema en el que la estructura política se basa en la renta de las tierras, el vínculo entre el rey o emperador y los propietarios es la relación política más importante, porque es el propietario, el aristócrata quién tiene las rentas y no son controlados por el rey. Y en esta situación un propietario en una zona marginal, a nivel geográfico, es siempre más autónomo, que en un sistema estatal, cuando las personas que toman los tributos son asalariados, porque si las personas asalariadas se presentan demasiado autónomas pueden siempre perder su salario por elección del rey, pero un propietario en una zona marginal es mucho más difícil a destruir y por esto el control del estado, del rey, de la estructura estatal, es menor en las márgenes geográficas de un Estado.

* Prof. García Mac Gaw: Atento a esta diferencia que recién estábamos hablando entre dos tipos de estado, que está expresado muy claramente en el primer capítulo del libro, entre las formas de estado. En algún momento en el libro usted indica que las diferencias entre las forma de estado, entre estados basados en la renta y estados basados en el tributo, alteran en algún sentido la infraestructura de la sociedad. Yo no puedo hacer la cita cómo la hizo Santos sobre el texto, pero la marqué específicamente, porque yo encontré que allí había una alteración de algunas de las propuestas sobre el modo de producción tributario que usted sostiene, en donde se marca que en realidad no hay diferencia en un modo tributario entre renta y tributo, impuestos digamos. Entonces quería saber ¿si eso es un desliz de la pluma o usted está alterando su concepción de lo que es la reflexión puramente económica de lo que articula a la sociedad e incluye entonces para la caracterización del modo de producción también factores superestructurales, como los que por ejemplo Perry Anderson o Carlos que incluyen lo político como parte de la estructura económica?

* Prof. Wickham: He pensado antes que había una diferencia de modo de producción, entre forma de estado tributario y forma de estado feudal cuando el rey se enfrenta con los señores que cobran renta. Ahora no pienso lo mismo. Ahora creo que el elemento esencial de cada forma es tomar productos de los campesinos y a veces las mismas personas lo hacen. La experiencia del campesino es la misma. Pero el hecho es que en una estructura del estado basada sobre la renta, el control de la recaudación de la renta es mucho más localizado, cada señor controla el propio sistema de

recaudación de renta. En un sistema tributario, cuando el estado se basa sobre los impuestos es el estado que controla todo, y claro ya he dicho que las personas en las regiones, en las provincias que toman los tributos son asalariados. Claro que hay momentos en que es más difícil controlarlos, pero al final hay una posibilidad de que esas personas se convirtieran en una especie de propietarios con control local personalizado del tributo que a veces es convertido en una especie de renta. Cuando el control es menor la estructura tributaria normalmente fracasa. Pero empíricamente estas situaciones son más raras que las situaciones en que finalmente el estado es capaz de retomar el control local del proceso de recaudación. Podría citar ejemplos de Irán, pero la ejemplificación empírica es menos importante que el concepto estructural. Pero esto es lo que creo

* Alumno del público: Quería hacer una pregunta básica. No tuve la suerte de leer el libro del Dr. Wickham, pero me quería centrar en la parte económica que, por lo que expuso el doctor, está bien desarrollada en su libro. No me queda claro la parte de recaudación de impuestos por parte del estado en la alta edad media. Siendo que el feudalismo, que es el sistema económico, se basaba en la explotación de la tierra y el trabajo campesino no era un trabajo asalariado ¿dónde el campesino podía obtener dinero para pagar esos impuestos?, ¿cómo era ese pago por parte del campesinado, esa recaudación por parte del estado en qué consistía? Perdón si es una pregunta muy básica.

* Prof. Wickham: No claro, estoy totalmente de acuerdo contigo. En la temprana edad media los estados que se basan sobre los tributos no están en occidente, están en el Mediterráneo oriental, el califato es un ejemplo de esto. El ejemplo del califato y de Bizancio muestra muy claramente cuánto difieren del occidente. El occidente es la zona de estados basados sobre las rentas y son muy diferentes, son mucho más débiles. Un ejemplo interesante de esto es la experiencia de los árabes en España, porque ellos entran en una ex provincia romana que ha tenido un sistema tributario, pero en el año 711 casi no existe más, un poquito, pero no suficiente para mantener un estado, y los árabes inmediatamente crean un sistema de tributos, pero no es suficiente para pagar un ejército para 200 años, es decir que cuando ha fracasado un sistema tributario es muy difícil recrearlo y es por esto que en el resto del occidente no hay ejemplo de esto antes del siglo XI, normalmente en el siglo XIII

HUGO ZURUTUZA

Un comentario final estaría relacionado con, como ya lo marcó con más propiedad Astarita, en el impacto del libro. Impacto que está jugando como un disparador para las discusiones que vamos a continuar durante las Jornadas, ha sido un elemento motivador y quedan muchas problemáticas por discutir. Incluso para quienes han frecuentado el recorrido del programa de las Jornadas, la discusión teórico-metodológica va a abrir el jueves nuevamente este campo polémico y luego tendremos dos núcleos específicos: el campo longobardo y el campo hispánico, con algunas acotaciones al mundo visigodo, y por parte de nuestro grupo de estudiosos del siglo VI en Italia nos reservamos para Gregorio, las aristocracias en Italia y las estructuras de poder.

Si no hay más preguntas, creo que todos coincidiremos en agradecer al Dr. Wickham, tanto su erudición, como la vocación por volcarse hacia nosotros y el esfuerzo que ha hecho en hablarnos en español, sabiendo que no todos dominan el inglés. Así que doblemente nuestro agradecimiento.

Presentación del Estado de las Investigaciones Período 2005

Exposiciones realizadas durante el Seminario realizado en el Instituto de Historia Antigua y Medieval los días 5 y 6 de diciembre de 2005

Topografía Epistolar y Redes de Poder en la Italia de Gregorio Magno

Hugo Zurutuza
Director Sección Historia Antigua

El *Registrum* es considerado como un eficiente dispositivo heurístico para definir la fisonomía social del paisaje eclesiástico de Italia durante el siglo VI, visibilizando en nuestra investigación especialmente las problemáticas del área septentrional. En 2002 iniciamos una investigación sobre la diócesis de Spoleto en la época de Gregorio Magno (Congreso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, octubre 2002) donde planteamos nuestra preocupación por las relaciones existentes con Crisanto, obispo spoletino recuperado y contenido en la información suministrada por la trama epistolar gregoriana. En ese estudio de caso encontramos un episcopo confiable que cooperaba de manera obediente con la estabilización de la presencia romana en la región de Spoleto, alterada por las tensiones dentro de la misma comunidad cristiana local y una inquietante presencia bárbara, los guerreros longobardos. Dos años después, en junio de 2004, presentamos una comunicación para el Congreso spoletino realizado en Ravenna, a partir de la elaboración de una selección particular de la correspondencia establecida entre Gregorio y los hombres de la Iglesia de la diócesis ravenesa, con especial atención a los problemas generados por la opinable gestión de un antiguo monje de su amistad, Mariniano, que el papa habría recomendado como el obispo más adecuado para dicha diócesis. En octubre del mismo año retomamos el tema en un congreso salernitano dedicado a la conmemoración del XIV centenario de su muerte (Incontro di Studio Gregorio Magno, l'impero e i regna).

En esta investigación reiteramos y profundizamos nuestro interés por el polémico obispo de Ravenna, avanzando en el análisis de las cartas de Gregorio en las que se puede evidenciar las complicadas relaciones sociales y de poder establecidas entre la sede romana y la comunidad cristiana ravenesa, fragmentada por las acciones de los clérigos y los monjes locales en conflicto por la competencia en cuestiones económicas y jurisdiccionales. Esta red epistolar y topográfica nos ofrece las estrategias de control social e ideológico producidas por la gestión gregoriana con la intención de resolver los conflictos que existían desde hacía tiempo y de manera recurrente

provocados por la indiscriminada acción de los integrantes de la iglesia local sobre los bienes y la estabilidad de los monasterios de la jurisdicción ravenesa. Nos ha interesado visitar la figura de Mariniano, que instalado en este contexto polémico generaba situaciones de enfrentamiento con su protector romano que ameritan un análisis de su ambiguo comportamiento, definido tanto por una velada displicencia o desconsideración frente al antiguo compañero monacal, como por una evidente rebeldía ante las decisiones de su actual autoridad pontificia. Con esta investigación queremos contribuir a la reflexión sobre algunos aspectos de la historia político-religiosa de Ravenna, en un momento especialmente crítico para la península itálica, y también a la revisión de algunos aspectos de los permanentes empeños realizados por la gestión gregoriana frente a los conflictos regionales suscitados al interior del entramado episcopal, ahora montado en un paisaje político y Geográfico en mutación

El *Regestum* de Gregorio y la Administración Económica en la Diócesis Siciliana

Liliana Pégolo
Investigadora UBA

Gregorio Magno, a lo largo de su pontificado, procuró delimitar las pautas de su acción política a través de un conjunto de interacciones visibles con sus súbditos (1); la profusa labor epistolográfica contenida en el *Regestum*, es un documento de valor con el que se vio reforzado, no solo, su poder personal, sino el de la institución y el de los dominios eclesiásticos. Por medio de este “reaseguro” de poder, favoreció la posibilidad de vencer a sus enemigos, los cuales estaban diseminados en diversos frentes, internos y externos, representados, entre otros, por los longobardos, la ingerencia bizantina y la persistencia de ciertas posturas heréticas.

La preocupación pastoral de Gregorio y su intervención en los asuntos temporales demuestra, como señala Stefano Gasparri, que se trataba de un hombre que se movía en un ámbito que trascendía lo político, pues abarcaba también lo geográfico y lo mental, según las características del pasado imperial romano (2). Su esfera de penetración fue la cuenca mediterránea, en la cual ya se había revitalizado la presencia romano-bizantina, tras las conquistas del emperador Justiniano.

Junto al afán escrupuloso de delimitar la administración del poder, Gregorio puso su mirada atenta en dos objetos complementarios de su acción ejecutiva: la ciudad de Roma y los denominados *patrimonia beati Petri* (3). Ambos problemas se encontraban concatenados, puesto que la subsistencia de la antigua *Urbs* romana dependía de la sobrevivencia económica de la Iglesia en el territorio italiano. En medio de la catástrofe política desatada en la Italia bizantina, el poder de Gregorio fue concebido y sustentado por un régimen de control moral y social, a través del cual fue

desarrollando redes de interacción entre los distintos estratos de la administración política y eclesiástica.

La presente comunicación tiene como fin analizar las epístolas del L. I del *Regestum* que presentan un contenido económico; casi todas ellas están estrechamente relacionadas con la zona siciliana (4). Esta diócesis meridional constituía una parte importante de la “vasta red de patrocinio y administración” (5), tal como afirma Zurutuza, que se extendía sobre la cuenca mediterránea, desde Marsella hasta Cartago, además de ser un territorio con el cual Gregorio estaba unido económica y afectivamente por línea materna. En particular, los patrimonios principales se encontraban en las zonas siracusana y de Palermo y constituían una parte importante de la superficie de la isla.

El hecho de mantener vigiladas estas propiedades, por parte de Gregorio, explica las numerosas misivas que tienen como destinatarios a sus representantes personales, obispos y funcionarios locales; la plataforma político-económica sobre la cual el pontífice asentaba su acción administrativa, estaba sostenida por una red distributiva de subsidios, de mantenimiento productivo y de préstamos en dinero. Estas gestiones de intervención directa en la vida económica italiana, contribuyeron a posicionar a la iglesia como una facción de poder, en medio de grupos locales de variada heterogeneidad.

1) Zurutuza, Hugo: “Los “Hombres de iglesia” en la Umbria tardoantigua. La *Discretio* como criterio de ordenamiento de la comunidad monástica”. *Umbria cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV-X)*. Spoleto, 2001, p. 909.

2) Gasparri, Stefano: “Gregorio Magno e l’Italia meridionale” en *Gregorio Magno e il suo tempo*. Roma, Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1991, p. 78.

3) Boesch Gajano, Sofia: *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*. Roma, 2004. III. “Il governo della Chiesa di Roma: strumenti e risorse”, pp. 62ss./ En el cargo de obispo de Roma, Gregorio debía administrar los bienes eclesiásticos de Sicilia, Campania, Córcega, Cerdeña, Provenza, Dalmacia y África que constituyen la base de los Estados Pontificios. Estas adquisiciones territoriales fueron obtenidas por los pontífices a partir de una ley de Constantino, del año 324, que le permitía a la iglesia recibir o heredar toda clase de bienes.

4) Entre el total de cartas correspondientes al libro I, son dieciocho las que están relacionadas con el territorio sículo y de éstas, dieciséis presentan temática económica. Le siguen en número aquellas que geográficamente están conectadas con las islas del Mediterráneo.

5) *Idem*

Un Franciscano lee a los Padres: Fray Salimbene De Parma y Gregorio Magno

Horacio Botalla
Investigador UBA

La constitución del corpus de textos referenciales de la cultura del Medioevo occidental puede ser reformulada a partir de perspectivas disciplinarias que atraviesan, ya a principios del actual siglo, etapas de asentamiento y sedimentación. Dicho horizonte de textos que conforman la columna vertebral de la tradición de la cultura eclesiástica- se desenvuelve como un encabalgamiento de fenómenos que ha venido siendo objeto privilegiado de las historias de la lectura y de la escritura. Textos que a partir de su valoración son copiados, leídos y comentados van atravesando los siglos

incrementando su significación y se decantan en un conjunto en que los textos pueden terminar por revestir morfologías diversas.

Los usos de los textos, sometidos a las obras a recortes y aglutinamientos, la exégesis extrapola y reinserta en nuevos marcos de género desplazando significados originarios. Hecho que se erige como el principal foco de atención de los análisis socioculturales.

La constitución de la tradición implica una refiguración de los elementos transmitidos que son sometidos a nuevas elaboraciones semánticas sucesivas tal como nos lo ha venido mostrando los estudios sobre la oralidad. En cuanto a las tradiciones escritas las limitaciones de la palabra fijada gráficamente parecía menos proclive a este manejo que la volatilidad de la voz parecía imponer. Por el contrario, encontramos también en la matriz escrita procesos de selección que privilegian ciertos aspectos de la obra de autor, desgajándola en tramos que se vuelven a insertar en nuevos contextos, en una suerte de singular caso de intertextualidad. De este modo, la tradición funciona como un hecho de comunicación diacrónica que, en el pensamiento cristiano occidental, se articula con intencionalidad social enlazando a los files de la iglesia a través del tiempo.

En el proceso pueden jugar criterios de selección que decantan e inclusive en formas textuales singulares. En el caso del siglo XIII, se difunden y profundizan matrices culturales enciclopédicas y éstas llevan a su culminación una serie de prácticas específicas. En estas prácticas enciclopédicas no involucramos solamente la confección de textos que acumulan contenidos sino también conjuntos de frases y párrafos que, en función de la frecuentación de su uso, terminaban decantándose con valor referencial.

En el caso que nos ocupa ahora brevemente, el oficio de la predicación, colocado en este período en el foco de la actividad no solamente de individuos itinerantes sino, sobre todo, en la determinación funcional de las dos grandes órdenes mendicantes de los Menores y de los Predicadores que se difunden explosivamente en ese siglo, van imponiendo ante la reiteración de temas y modos de tratarlos, auxiliares mnemotécnicos, como sucede en la prosa formular, y colecciones de tópicos y relatos, como en el caso de la literatura de exempla, sino también elencos de frases y citas en las que terminaron predominando una vulgata de autores.

La mecánica de configuración de líneas de tradición dependen, en gran medida, no de la lectura directa de los textos sino, en la medida que se extiende la distancia temporal, de extractos más o menos sistematizados que van decantándose a partir de prácticas diversas. Entre ellas, la de la predicación es una de las más significativas ya que echa mano de colecciones de tópicos textuales o florilegios ordenadas a temas y circunstancias más o menos específicos, de la misma manera que sucede con las selecciones litúrgicas de lecturas bíblicas; inclusive intervendrán en el proceso de redacción ellos. Es importante señalar que, en este sentido, paulatinamente se va instaurando un tratamiento versicular o pericopal, que se corresponde con el ordenamiento del texto bíblico, de otros escrito referentes de la cultura letrada eclesial. De este modo, amplios fragmentos de la literatura patristica son reformulados en nuevos conjuntos de frases y párrafos que tornan a configurar nuevos contextos que provocan resignificación.

Al recoger tradiciones hagiográficas junto al resto de los focos temáticos de sus escritos, Gregorio amplía los cimientos de una auctoritas y alcanza a imponerse como modelo del género de exempla, de una literatura de edificación y de didáctica cristianas que abreva de diversas fuentes, orales y escritas, de grupos de élite y de grupos subalternos. En la medida que este género se torna uno de los instrumentos principales de las nuevas modalidades de la predicación que practican los

mendicantes, en especial en lo que concierne a los franciscanos cuya forma *vitae* suponía el énfasis en la frecuentación de los fieles en los propios espacios en que desenvolvían su actividad. Esta experiencia conducía a los frailes a considerar las particularidades sociales, una peculiaridad que convergía con la sociografía de la orden minorita en los tiempos iniciales de su expansión en que el nutrido reclutamiento permitió aflorar las especificidades que las prolongadas tradiciones de disciplinamiento habían impuesto durante largo tiempo en las órdenes regulares preexistentes. Pero Gregorio no es solamente un modelo de los *litterati*, una expresión del recurso al principio de la auctoritas en que culmina la concepción de la verdad, la aletología medieval, sino que, como monje, obispo y postífice proyectó una imagen que condensaba conductas y acciones. Esta mixtura poco común tuvo también una singular manifestación en su posteridad. De este modo, fue tanto autor de textos hagiográficos sino además sujeto de hagiografía y fray Salimbene fue sensible tanto a sus palabras y pensamientos como a su accionar.

La *Chronica* del franciscano Salimbene de Parma, interrumpida en 1288, se erige como uno de los testimonios más sobresalientes del siglo XIII y, por este motivo, puede considerarse un adecuado marco de ponderación para el impacto de la imagen y la obra de Gregorio Magno. En la Crónica se toma contacto con las problemáticas centrales del siglo en Italia y de la situación de los miembros de la orden franciscana en un período en que, como señalábamos, se discierne la gran diversidad sociocultural de la misma y de la que el propio texto salimbeniano es testimonio. En este sentido, Salimbene de Adam puede ser alineado, en términos de Carlo Ginzburg, en el concepto de “normal excepcional”. Más de seis siglos y medio median entre Gregorio Magno y fray Salimbene y, luego de ese lapso la figura gregoriana ya se yergue poderosamente con el rango de clásico y habilita una labor de práctica de la lectura y de uso de textos del mismo modo que la recepción y resignificación de las representaciones asociados al gran papa.

Poder y Religión en la Italia del Norte: Una Frontera Polémica. Cromacio De Aquileia

Esteban Noce

Tesista doctorado UBA

En primer lugar, debo reconocer que mi participación en estas jornadas puede no ser del todo pertinente puesto que no comentaré el estado actual de una investigación en curso –como sería adecuado atendiendo al objetivo de este encuentro- sino que daré cuenta del proceso por medio del cual, a lo largo del año y con la invalorable asistencia de los profesores Zurutuza y Botalla, hemos elaborado un proyecto de investigación a emprender el año próximo.

Nuestro punto de partida fue la construcción de un Estado de la Cuestión respecto de la

caracterización del período comprendido entre los siglos IV y VI. Pronto se hizo evidente que, desde mediados del siglo XX, la historiografía había comenzado a abandonar la hasta entonces dominante tesis que Edward Gibbon presentara en su monumental y ya bicentenario *Decline and fall of the Roman Empire* de acuerdo a la cual, a partir del siglo III y como consecuencia de la introducción de “elementos extraños” -el cristianismo principalmente- en las estructuras imperiales, el Imperio Romano habría experimentado una crisis irremediable y definitiva, resultando de ello la desaparición del sistema político, económico, religioso, cultural y social clásico.

Frente a aquella tesis, autores como Mazzarino, Momigliano y, más tardíamente pero de modo fundamental, Peter Brown, comenzarían a exigir para los siglos IV a VI o Antigüedad Tardía –tal el nombre con que comenzaría a designarse al período en cuestión- cierta autonomía respecto de la Antigüedad y del Medioevo, a la vez que el reconocimiento de su positividad. A partir de entonces, gran número de historiadores comenzó a cuestionar, y aún lo hace, las nociones de crisis y decadencia, postulando en cambio la continuidad del mundo romano, el cual sería objeto de una lenta transformación política, económica, paisajística y religiosa que se extendería, como mínimo, hasta el siglo VII.

Aceptando también nosotros la tesis de la continuidad y de la lenta transformación del mundo romano, entendiendo la Antigüedad Tardía como un período histórico autónomo, en el cual se opera, de modo lento pero constante, la disolución del mundo antiguo y el nacimiento del medieval, creímos oportuno formular los siguientes interrogantes: ¿qué rol desempeñaron los obispos, hombres de Iglesia por excelencia, en la transformación del mundo romano en mundo cristiano? ¿Con qué nivel de conciencia? ¿Qué elementos clásicos de control social adaptaron, haciéndolos funcionales a sus necesidades, y qué otros nuevos diseñaron? ¿Persiguiendo qué objetivos? ¿Recurriendo a qué público? ¿Desde qué posiciones? ¿Con qué éxito?

En el curso de los últimos veinte años el rol de los hombres de Iglesia en la transformación del mundo clásico ha sido objeto de numerosos estudios. Algunos de ellos han abordado la figura de un determinado personaje eclesiástico acercándose a su *corpus* literario desde una perspectiva política y social. Tal el caso de las investigaciones realizadas por Zurutuza o Cracco Ruggini en torno a la figura de Ambrosio de Milán en la Italia del Norte, o por Brown respecto de Severino en el Nórico y de Cesáreo de Arlés, San Columbano y Gregorio de Tours en la Galia, personajes a quienes concibe como mediadores entre el mundo romano a cristianizar y las diversas situaciones regionales europeas derivadas de la penetración de los germanos.

Otros estudios, en cambio, han analizado la adaptación que de los instrumentos de control social clásicos habrían realizado los hombres de Iglesia a fin de posicionarse como autoridad política y social en el novedoso panorama político y étnico del occidente europeo. Así, Pricoco encuentra en el monaquismo un instrumento eclesiástico fundamental para “disciplinar” a la aristocracia laica, para el establecimiento de una jerarquía social liderada por la Iglesia, para el sometimiento a la autoridad eclesiástica de sectores alternativos a su dominio y para la construcción, aceptación y difusión del ideal microcósmico y de autosubsistencia fundamental durante el Medioevo. Boesch Gajano, por su parte, considera que la hagiografía, adaptación cristiana de las clásicas narraciones de la vida de los hombres ilustres, habría tenido por objetivo la construcción de una memoria social que incidiera en la vida espiritual y cultural de todas las esferas sociales de las comunidades cristianas, a la vez que habría también constituido una herramienta de principal importancia en el

trazado de una nueva geografía estrictamente cristiana en el seno de la nueva realidad antedicha. Es nuestra intención estudiar el rol desempeñado por los hombres de Iglesia en la transformación del mundo clásico en mundo cristiano a través de un estudio de caso centrado en el *corpus* literario de Cromacio de Aquileya, obispo de dicha ciudad entre 387, cuando es elevado al episcopado por Ambrosio de Milán, y 407, año de su muerte. Es el contexto histórico en que Cromacio desarrolla su labor episcopal lo que hace de él un sujeto particularmente interesante: ubicamos a nuestro obispo en un período en el cual cristianos nicenos y cristianos arrianos disputan álgidamente la “conquista” de la Italia septentrional para la propia causa, ya sea mediante la obtención de los cargos episcopales existentes o a través de la creación de nuevas sedes, colocadas bajo el mandato de sujetos “doctrinalmente seguros”. Ubicada sobre el Golfo de Trieste, Aquileya adquiriría en tal disputa una importancia singular debido a su carácter de punto de tránsito estratégico entre Oriente y Occidente, motivo por el cual su control religioso-ideológico constituiría un importantísimo objetivo para ambas partes. A la compleja y oscilante situación doctrinal del espacio septentrional de la península debemos agregar la incertidumbre permanente ante los movimientos de los godos allende las fronteras y sus esporádicas penetraciones en territorio aquileiense, debido a las cuales Cromacio debió, en numerosas ocasiones, refugiarse junto a sus fieles en el vecino puerto de Grado. Atendiendo a tal contexto, sorprende el hecho de que los escasos investigadores que han abordado el estudio del *corpus* literario cromaciano, compuesto por más de cuarenta sermones y sesenta homilias sobre el evangelio de Mateo, lo hayan hecho desde un punto de vista teológico y/o exegético, pero no desde una perspectiva política y social. En efecto, Joseph Lemarié se detiene en el análisis de la doctrina y la liturgia cromaciana. También Corgnali y Trettel han abordado el análisis de los sermones cromacianos, pero el título de las publicaciones resultantes basta para descubrir sus objetivos litúrgicos y exegéticos: *Il mistero pasquale in Cromazio di Aquileia* y *Mysterium et sacramentum in s. Cromazio*). Por su parte, y pese al prometedor “Fe y vida en la predicación de los Padres de la Iglesia. Cromacio de Aquileya y Paulino de Nola” que da nombre a su artículo, Roberto Peña se limita a una escueta introducción biográfica de Cromacio y a la traducción del Sermon 12.

Ante tal situación, creemos que es posible, y necesario, abordar la literatura cromaciana desde una perspectiva política y social, lo que nos permitiría evaluar nuestras siguientes hipótesis iniciales, hecho lo cual será oportuno plantear objetivos específicos para el futuro de la investigación: 1) Cromacio de Aquileya habría buscado imponer por medio de su labor eclesiástica unas determinadas prácticas, conductas y representaciones simbólicas que, tanto en el ámbito político como en el social, tendrían por finalidad orientar la transformación del convulsionado mundo romano del norte de Italia en una determinada dirección: aquella que haría de él un espacio cristiano y niceno; 2) sus sermones y homilias habrían constituido, a tal fin, un instrumento principal, ya que habrían tenido por objetivo la “conquista” y adoctrinamiento de la aristocracia local para la propia causa; 3) Cromacio, como los demás obispos, se habría concebido a sí mismo -y esperaríamos ser considerado de igual modo por sus interlocutores- como “heredero” de la jerarquía senatorial romana y, consecuentemente, de sus características simbólicas y de sus funciones, entre ellas la custodia política y moral de los espacios sociales.

La Práctica de la Venganza en el Derecho Lombardo y Visigodo

Eleonora Dell' Elicine
Tesista doctorado UBA

El análisis comparativo del caso lombardo y visigodo nos permite advertir una diferencia importante en los modos de afrontar la práctica de la venganza, diferencia ligada a las relaciones de fuerza que la corona en cada caso era capaz de sostener. A pesar de las opciones estratégicas, sin embargo, ambas coronas coincidieron en la decisión de debilitar globalmente el ejercicio de la *vendetta* a través de la ley.

La historiografía ya había señalado esta política de confrontación: centrándose fundamentalmente en el caso lombardo, había adjudicado esta política a la acción civilizatoria llevada a cabo por la corona. En esta línea de trabajo, podemos constatar que en efecto la venganza consolidaba liderazgos privados y vigorizaba la cohesión interna de los grupos, elementos todos que hacían de ésta una práctica potencialmente peligrosa para los proyectos de consolidación del poder monárquico.

Un aspecto más debemos tener en cuenta, sin embargo, a la hora de analizar las razones que explican las políticas monárquicas en relación a la venganza. La venganza, en efecto, “hacía” la gloria, generaba honra, el prestigio continuado de la estirpe. El recuerdo de las vindicaciones pasadas permitía a las familias reconocerse en el tiempo y acumular capital simbólico de modo sostenido. Las crónicas muestran que la venganza constituía uno de los componentes fundamentales que articulaban la memoria de los grupos. Esta rememoración constituía un verdadero sistema de señales, un saber organizado para la práctica parental y política controlado de lleno por la propia estirpe. Desactivando su ejercicio a través de la ley, desanimándolo, la Corona interrumpía este modo ancestral de reconocimiento de la honra y el prestigio privados. En el nuevo orden, la venganza connotaba barbarie y primitivismo, elementos incómodos a la hora de abonar la gloria de la estirpe. Los nuevos modos de “hacer la gloria” quedaban de esta forma ligados a la participación en las campañas militares organizadas por el rey. Legislando contra la venganza, en suma, la corona buscaba asociar los mecanismos de generación y acumulación de prestigio privados a los suyos propios. También relacionados con las prácticas simbólicas, no debemos olvidarnos que la *vendetta* privada constituía un código distintivo de la elite conquistadora, un ejercicio que reinscribía la diferencia y la superioridad basada en la etnia. No obstante, la venganza capitalizaba lo étnico en exclusivo favor de las estirpes privadas. Interrumpiendo esta práctica, la monarquía erosionaba los mecanismos que disponía la aristocracia para pensar y articular una pertenencia étnica descentrada de la institución monárquica. Lo que perseguía una vez más la corona de este modo era ligar las representaciones étnicas a los dispositivos y discursos que ella controlaba.

El estudio de la venganza, en síntesis, nos muestra que las monarquías lombarda y visigoda, lejos de debilitarse progresivamente en manos de la aristocracia, desarrollaron iniciativas políticas importantes que obligaron a esta clase a concentrarse en torno al rey, habilitando así otro tipo de juego político. Los dispositivos organizadores de la memoria aristocrática y de la pertenencia étnica quedaron de este modo atrapados entre la estirpe y la corona.

Revisión de la Tesis Gentilicia sobre el Origen del Feudalismo

Carlos Astarita

Director Instituto de Historia Antigua y Medieval

La tesis gentilicia y patrimonial sobre surgimiento del feudalismo, ha tenido una extendida aceptación entre los historiadores del área astur leonesa y castellano leonesa, desde fines de la década de 1970, cuando Abilio Barbero y Marcelo Vigil la postularon.

La cuestión es pasible de análisis desde por lo menos dos puntos de vista concurrentes. Uno de ellos podría denominarse la perspectiva estrictamente historiográfica, y presupone recorrer los soportes teóricos y metodológicos de la proposición, su nexa con la escuela institucional precedente y los condicionamientos que sufrió con el cambio de la situación política española desde 1975 en adelante. Otro punto de vista es el que se refiere específicamente a las cuestiones de interpretación documental que presenta esta tesis. Estos dos puntos de vista están ligados y se condicionan mutuamente.

La revisión de estas cuestiones se plasmó en una nueva investigación, que se inscribe así en una corriente más amplia presente entre algunos historiadores españoles.. Efectivamente, las concepciones se han mixturado parcialmente en los últimos años. Algunos autores rechazan el postulado de un feudalismo originándose de la disolución de relaciones gentilicias, pero aceptan que el señorío surgió de una diferenciación social interna de las comunidades campesinas. Otros, por el contrario, siguen manteniendo en su totalidad la concepción original de Barbero y Vigil. Los matices son variados.

En la revisión de esta tesis están comprometidas, en primer lugar, cuestiones empíricas. De manera particular, los defensores de la tesis se basaron en escrituras de los siglos IX al XI referidas a organizaciones monásticas. Creyeron encontrar allí una clave que permitiría conocer, de manera indirecta, la estructura social de comunidades campesinas anteriores al feudalismo.

El procedimiento es cuestionable: los criterios que allí se manejan, según mi punto de vista, se corresponden con las pautas de organización de la iglesia feudal.

En segundo lugar, aparecen las cuestiones teóricas, de alguna manera indisociables de herencias recibidas. De manera notable, en la tesis gentilicia se reproducen conceptos sobre un comunismo primitivo, defendidos por la escuela histórica alemana, conceptos que fueron en su momento retomados por historiadores institucionales españoles (entre ellos Sánchez Albornoz). Pero la cuestión central en este plano, estriba en que la diferenciación social de las comunidades no da cuenta de la forma específicamente feudal de estructuración social. Dicho de otra manera, a lo largo de la historia han existido múltiples variantes de polarización de las comunidades campesinas. El problema consiste en explicar el surgimiento de esa forma particular que consistió en el dominio político sobre el productor directo ejercido por los señores.

En el plano historiográfico estricto, tiene interés el análisis sobre un decurso muy peculiar asociado a una visión nacional del medievalismo. Los historiadores alto medievales del área asturleonés y castellano leonesa, ha incursionado por una camino de interpretaciones que se diferenció tanto de los esquemas estructuralistas que sobre el parentesco nobiliario se postulaban para otras regiones

como de la tesis de la mutación feudal que encontró para Cataluña y otras zonas de Europa mediterránea su campo de aplicación. Se reafirmaba así un camino estrictamente endógeno de interpretaciones, cuyos temas se remontan a los historiadores tradicionales. Dicho de otra manera, el cambio de concepciones que se precipitó entre 1975 y 1995 en la historiografía del período, afirmaba un rasgo nacional del medievalismo español.

El Factor Político en la Formación del Feudalismo Castellanoleonés

Maríel Pérez

Tesista licenciatura UBA

La presente investigación está vinculada con una problemática de carácter general, la de la transición del sistema antiguo al sistema feudal. Este tema ha inspirado e impulsado una serie de trabajos ciertamente relevantes como los de Sánchez Albornoz, Barbero y Vigil, Estepa, Pastor Díaz de Garayo, Álvarez Borge y Mínguez dentro del panorama historiográfico del espacio castellanoleonés, o los aportes de Bonnassie o Bois para Cataluña y el Maconnais, respectivamente. Dentro del debate sobre la transición de la antigüedad al feudalismo se destacan dos cuestiones que serán abordadas en esta investigación. La primera problemática radica en el origen del sistema feudal, en torno a la cual se han desarrollado dos corrientes historiográficas principales. Para autores dominicalistas, representados en el área por autores como Álvarez Borge o Estepa, el elemento fundamental en la formación de la capacidad de los condes de ejercer el poder político sobre los hombres y las tierras fue la propiedad dominical. Dentro de esta concepción, el ejercicio de los derechos políticos se debe entender a partir del requisito de la propiedad territorial, es decir que los señores ejercerían funciones jurisdiccionales únicamente donde eran propietarios de tierras. Para los mutacionistas como Pastor Díaz de Garayo, por el contrario, el origen del feudalismo reside en la posesión del poder político por parte de los señores, independientemente de su propiedad territorial. De hecho, la acumulación territorial sería consecuencia del ejercicio del poder político.

Una segunda problemática está constituida por el aspecto cronológico de la transición al feudalismo, desde una perspectiva de largo plazo. Mientras que para algunos autores los cambios hacia la conformación del sistema feudal se habrían dado de forma gradual, para los mutacionistas se habrían ocasionado de manera sincrónica a partir del año mil, tal como plantean autores como Pastor Díaz de Garayo para el espacio castellanoleonés, o Bonnassie y Bois para otras áreas.

Teniendo en cuenta este contexto historiográfico, en la presente investigación se intentará demostrar, en primer lugar, que el origen del feudalismo es el ejercicio del poder político, tal como lo plantean los mutacionistas. En efecto, el proceso de constitución del feudo comienza a partir de la posesión de un derecho de mando sobre un determinado territorio, puesto que ese derecho

permite al señor la adquisición de propiedades y el ejercicio de un poder de índole dominical. El derecho de mando sobre un territorio aparece en general como una concesión otorgada por el rey a un conde, que si bien en un principio es revocable y temporal, en un determinado momento se patrimonializa y se indistingue de las tierras que el señor posee en tanto que heredades.

En segundo lugar, en esta investigación se intentará demostrar que, si bien en lo concerniente a la importancia otorgada al factor político en la formación del feudalismo la tesis mutacionista es correcta, este proceso no se dio de forma sincrónica a partir del año mil como plantean estos autores sino que la constitución de los señoríos jurisdiccionales a partir de la concesión real del poder de mando tuvo una cronología desigual, que evolucionó gradualmente desde los siglos IX y X. En un momento determinado de esta evolución, ya no existe una diferencia esencial entre dominio y señorío sino que ambos pasan a ser propiedad de tierras y de poder político del señor.

Para la demostración de estas hipótesis se está realizando el análisis de un cuerpo documental inicial constituido por la Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1230), la Colección Diplomática de Santa María de Otero de las Dueñas (854-1037), un conjunto de fueros señoriales como los de Brañosera (824), Castrojeriz (974), Valle (1024) y Palenzuela (entre 1074 y 1104), y otros documentos referidos a concesiones de poder político, editados en diversas colecciones.

Los fueros, en particular, manifiestan que la supeditación de las comunidades al poder condal es de índole política y no depende de la existencia previa de relaciones de propiedad. Esto se evidencia en el hecho de que los fueros son otorgados únicamente por el poder real o los condes, es decir, por los poseedores del poder político, y nunca por un particular, un simple propietario. Además, los fueros afectan a la comunidad de forma colectiva, lo que indica que el conde no ejerce su poder en tanto que propietario sino en tanto que depositario de derechos políticos sobre todos los individuos de una determinada jurisdicción.

En el fuero de Brañosera (824), se pone claramente de manifiesto el temprano ejercicio del poder político por el conde Muñio Núñez. Por un lado, se exime a los pobladores de la anubda y de la vigilancia de los castillos, y se les concede la mitad del montazgo recaudado. Por el otro, se les exige el pago de tributo e infurción al conde.

“et dabimus vobis ego comite Monnio Nunniz, et uxore mea Argilo ad tibi Valerio, et Felix, et Zonio, et Cristuebalo, et Zerbello, ipsos terminos ad vos, vel ad eos qui venerint ad populandum ad villa Brania Ossaria, et omnes qui venerint de alteras villas cum sua pecora, vel cum sua rem cuasa pro pascere herbas inter ipsos terminos, qui in ista scriptura resonant omes de villa Brania Ossaria prehendant montaticum, et de ipsa rem, quam invenerint inter suos terminos habeant foro illa medietate ad comite, altera medietate ad omes de villa Brania Ossaria, et omes, qui venerint ad populandum ad villa Brania Ossaria non dent anupda, non vigiliis de Castellis, nisi dent tributum, et infurtione quantum poterint ad comite qui fuerit in Regno” (MUÑOZ y ROMERO, *Colección de fueros municipales...* pp. 16-17)

Todas estas exenciones y servicios, de índole militar y fiscal, sólo pueden emanar de un poder jurisdiccional, político, sobre la villa. A su vez, implican al conjunto de los pobladores de Brañosera presentes y futuros, y sin distinciones jurídicas, poniendo en evidencia un carácter colectivo que demuestra la naturaleza banal del fuero y el ejercicio del poder político por parte del conde.

Además de los fueros, los documentos analizados reflejan, en su conjunto, concesiones regias de derechos jurisdiccionales a laicos y eclesiásticos en fechas distintas a lo largo de los siglos IX, X y XI. En el año 904, fecha muy temprana, Alfonso III concede al monasterio de Sahagún la potestad

ad imperandum sobre la villa de Zacarías, otorgándole poder de mando sobre sus habitantes: “*Ordinamus vobis ad imperandum post partem eglesie homines quamcumque sunt habitatores in villa de Zacarias in locum Calzata vel alios quantoscumque ibidem supervenerint ad abitandum, ita ut ad vestram concurrant ordinationem pro qualibuscumque utilitatibus eglesie peragendis et quicquid a vobis iniunctum vel ordinatum acceperint inescusaviliter omnia adimpleant adque peragant*” (J. M. MÍNGUEZ, C.D.M.S. 6, p. 28)

También en fecha temprana se registran donaciones regias de villas con claros elementos de banalidad a laicos. En el año 920 Ordoño II dona a su fiel Tajón la Villa de San Miguel “*cum omnibus qui ibi habitant vel postmodum ad habitandum venerint*” (J. M. MÍNGUEZ, C.D.M.S. 19, p. 47)

Finalmente, hay que destacar que algunos documentos ponen de manifiesto la patrimonialización de estos derechos políticos delegados por el rey. Al donar la Villa de Juara con sus habitantes al monasterio de Sahagún en el año 950, Álvaro Vélaz afirma haberla heredado de sus padres y abuelos: “*ut facerem textum scripture firmitatis de villa mea propria nomine Iuvara quam habeo de aviorum vel parentorum meorum*” (MÍNGUEZ, C.D.M.S. 123, p. 157)

Estos casos son sólo algunos ejemplos dentro de un conjunto documental más amplio que da cuenta del ejercicio del poder político por laicos y eclesiásticos, como concesiones *ad imperandum*, donaciones de villas con fórmulas como *cum suos homines, ab omni integritate* o *cum prestationibus suis*, o transmisiones de diversos derechos de origen público. A su vez, la heterogénea datación de estos documentos demuestra que la construcción de cada feudo es un hecho individual y que tiene como consecuencia un proceso de formación del feudalismo de cronología desigual.

Primeras Aproximaciones al Estudio del Desarrollo Feudal en la Región Castellano Leonesa y Toledo (Siglos VIII-XIII)

María de la Paz Estévez
Becaria doctorado UBA

Nuestro trabajo tiene como objetivo estudiar dos formas de estructuración del sistema feudal, diferenciadas por características geográficas, sociales y antecedentes históricos en dos regiones de la Península Ibérica. Para ello nos concentraremos en las organizaciones episcopales que se implementaron en León y Toledo. El territorio de León estuvo sujeto a un temprano proceso de Reconquista, y hacia principios del siglo X ya se alcanzaba la línea del Duero. Por su parte, en tierras

toledanas recién en 1085 comenzaba a quebrarse la resistencia musulmana con la toma de la ciudad. Establecer un análisis comparativo entre las áreas indicadas requiere del estudio de dos grandes problemáticas. En primer lugar, las características que presentaban las comunidades del norte, su nivel de cristianización y el grado de jerarquización que tenían estas sociedades. Esto nos remite directamente a la evolución que sufrieron las comunidades indígenas en contacto con las herencias romanas y visigodas. En segundo lugar, las zonas del sur fueron un espacio ocupado durante siglos por los musulmanes. De ellos heredaron rasgos particulares que también deben ser tenidos en cuenta a la hora de atender la posterior conquista cristiana y la feudalización. Consideramos que es importante determinar para cada uno de los casos no sólo las distintas incidencias que tienen los antecedentes históricos de cada región (por un lado las sociedades organizadas de manera tributaria en Toledo, y por otro, el contexto dominial en el norte), sino también comparar los modos de apropiación de las tierras por parte de las fuerzas feudales. Estas muestran un actuar diferente en Toledo donde la Reconquista impone un ritmo rápido de feudalización y “occidentalización”, y el norte donde al no existir esta premisa el desarrollo tiene una marcha más lenta.

Para observar estos fenómenos estudiaremos los casos de dos monasterios del norte comparando su evolución respecto al actuar de la Iglesia en la zona toledana.

Dos reconocidos claustros de la primera región fueron San Millán de la Cogolla y San Pedro de Cárdena. En ambos casos se observa un primer movimiento de expansión hacia el siglo X. Expansión que es indispensable contextualizarla en el proceso de la Reconquista y colonización de las tierras ganadas a los musulmanes para comprender la dinámica de desarrollo del dominio. A partir de esa fecha los monasterios avanzan hacia los lugares más próximos privilegiando el acceso a tierras fértiles y a recursos fluviales. En el caso de Cardeña, hacia mitad del siglo se interrumpe momentáneamente su proceso expansivo a causa de los ataques musulmanes y de problemas internos de los reinos de Castilla y León, pero vuelve a ponerse en marcha hacia 978. Debemos tener en cuenta que el reinado de Almanzor supuso un freno a las expectativas cristianas con respecto a las tierras del sur, pero a su muerte el proceso de amplificación siguió adelante tomando un renovado impulso hacia el siglo XI.

Si bien lograr dirimir cómo se organizaban los monasterios y establecer cómo eran sus relaciones con las comunidades no es tarea fácil, se presume que las tierras estarían repartidas en parcelas entregadas en concepto de tenencia a campesinos que, paulatinamente, irían quedando sometidos a las normas de explotación. Por otra parte, podríamos aventurar que sólo una pequeña parte del territorio fue adquirido por medio de presura realizada por los monjes, el resto respondía a donaciones y compraventas. Respecto a las primeras se observa un equilibrio entre las donaciones realizadas por clérigos, magnates y campesinos, aunque podríamos preguntarnos hasta qué punto las ofrendas de los últimos eran donaciones reales o en realidad expropiaciones disimuladas. En el caso de las compraventas el equilibrio desaparece: aquí la mayor parte de los vendedores de tierras a la institución serán pequeños propietarios libres acosados por deudas, periodos de malas cosechas y presiones del monasterio que buscaba completar sus propiedades evitando la dispersión geográfica.

Como indica José Ángel García de Cortazar, en su estudio sobre San Millán de la Cogolla, la insistencia de las fuentes en subrayar la libertad con se dona podría encubrir justamente lo contrario. En el caso de las compraventas se repite el esquema previo: en su mayoría los vendedores eran pequeños propietarios adeudados o que atravesaban periodos críticos y el monasterio pretendía, con sus adquisiciones, completar sus propiedades.

Otro de los ejes que no debemos olvidar es que los monasterios de regiones fronterizas debían comprometerse a poblar la región. Esto hacía que se convirtieran en centros de atracción de pobladores de otros lugares y se erigen entonces como factores ordenadores.

En la región de Toledo el proceso de feudalización presenta paralelismos pero también diferencias. La más notoria es la rapidez de su evolución: el avance de la Iglesia sobre las propiedades se da velozmente una vez ganada la región por los cristianos en 1085, aquí las fechas de mayor apropiación son los siglos XII y XIII.

Sin embargo, la lectura de las fuentes que conforman el archivo toledano testimonia que hacia el siglo XI ya pueden datarse una serie de dinámicas que muestran un incipiente proceso de feudalización. Una de los núcleos problemáticos es justamente la datación de este proceso ya que la concentración de tierras en manos de la nobleza parece comenzar incluso antes de la caída de la taifa toledana en manos cristianas.

En concreto, los documentos testifican una considerable concentración de la propiedad inmueble en manos de sectores nobiliarios. Concentración que se hizo a costa de las tierras de la mayoría de la población campesina mozárabe. Es notable en este aspecto la escasa fuerza que los privilegios reales tuvieron allí para asegurar el disfrute continuado de sus terrenos a aquellos campesinos. Tanto los nobles del norte, como los francos que participaron en la avanzada militar y, muy especialmente la iglesia, adquirieron importantes territorios, así como también construcciones urbanas. El deseo de concentración se manifiesta en los frecuentes comentarios que indican que las nuevas adquisiciones lindaban con otras del comprador. En la mayor parte de los casos el motivo de la venta eran las deudas que los campesinos tenían, ya con el comprador o con un tercero, las cuales fueron el resultado de un período de malas cosechas, de recurrentes ataques de ejércitos almohades y de una creciente inflación provocada por la devaluación del mizcal de oro alfonsí. Sin embargo, no debe ser descartada una posible compulsión relativamente forzosa, aplicada por los sectores de poder, sobre la población rural para obligarla a desprenderse de sus tierras.

Entre los compradores, podemos identificar a funcionarios eclesiásticos o, en su defecto, a sus representantes, aunque también se beneficiaron algunos mozárabes de la ciudad, provenientes de familias prestigiosas que detentaban puestos directivos en la comunidad. Incluso, es posible que se hubiera producido algún tipo de reordenamiento interno en este último caso, de acuerdo a quiénes hayan participado o colaborado en la empresa de conquista de la región.

En este caso, debemos tener presente que el área sur sufre un cambio que no ocurre en el norte y que se refiere a la desestructuración de la comunidad mozárabe lo que, sumado a la herencia árabe, agrega un dato de peso a la hora de distinguir ambas evoluciones.

Otro elemento importante a tener en cuenta es la movilidad que los reinos cristianos experimentaron en su avance hacia el sur. Por ello debe atenderse a la manera en que se llevaba a cabo la conversión de distintas áreas a la organización feudal y cómo el mismo movimiento sobre el territorio imponía sus propios condicionantes al tipo de feudalismo que terminaría generándose.

Para concluir, consideramos que el futuro análisis de esta problemática, encuadrado en un método comparativo, permite comprender las particularidades que este proceso tendrá en ambas zonas, teniendo en cuenta sus características y las herencias que recibieron regiones que estuvieron sometidas a la dominación de poderes tan disímiles como el cristiano y el árabe.

La Organización de la Iglesia en Tiempos del Arzobispo Willigis de Mainz: Sus Relaciones con el Poder Político

Andrea Vanina Neyra

Becaria doctorado CONICET

El arzobispo Willigis de Mainz (940-1011) se destaca por una especial ubicación e influencia en la relaciones de poder que caracterizaron los territorios de los gobiernos de los Otones y Salier. Ocupó un lugar de privilegio: el segundo en importancia luego del Papado y de la monarquía. Sin embargo, este poder no contó siempre con el mismo alcance y significación. Nos interesa especialmente esta cuestión en relación con la organización de la Iglesia en su tiempo y espacio de influencia y dejamos de lado los puntos específicos de la organización, que plantean otro tipo de preocupaciones y problemáticas.

Este interés se enmarca en el desarrollo de la investigación para la preparación de una tesis doctoral llamada *El Corrector sive medicus de Burchard de Worms: una visión acerca de las supersticiones en la Europa medieval*, bajo la dirección del Dr. Hugo Andrés Zurutuza. En los aspectos biográficos del obispo estudiado –Burchard de Worms- aparece mencionado con frecuencia el arzobispo Willigis de Mainz, quien fuera su promotor.

Debemos recordar que un hombre de Iglesia en el siglo X se desempeñaba en diversas áreas: administración estatal, jurisprudencia, diplomacia y conducción en la guerra; esto se debe a la interpenetración de la esfera estatal y la eclesiástica. El arzobispo de Mainz refleja estos aspectos involucrados en la doble función profana y espiritual de los obispos. Su carrera comienza a ascender cuando fue nombrado miembro de la capilla de la corte de Otto I un hecho habitual era que el episcopado fuera reclutado entre los miembros de dicha institución. Un documento de 971 lo menciona como canciller del emperador. En 975 le fueron adjudicados –junto con el cargo de arzobispo- los derechos de primado en la Iglesia alemana, además del derecho de coronación y unción de los soberanos, que pudo practicar en dos ocasiones. Otto II confirmó todas las posesiones y derechos de la arquidiócesis de Mainz, que contaba con 12 obispados, más el de Praga.

De gran relevancia es el episodio de su sucesión, puesto que el heredero –el futuro Otto III- era apenas un niño. La madre y la abuela del mismo se encontraban en Italia y su tío segundo Heinrich “der Zänker” (Enrique “el pendenciero”) deseaba el trono y se apoderó del niño. Willigis, por su parte, reunió a los partidarios de Otto III y logró que las viudas de Otto I y II (Teophanu y Adelheid) ocuparan la regencia, mientras que él se mantuvo como su principal consejero. Luego de la temprana muerte de Otto III, varios príncipes se arrogaban el derecho al trono; fundamental fue el apoyo de Willigis a Heinrich II –hijo de Heinrich “der Zänker” para la consecución de su elección y consagración.

No obstante, esta enorme influencia en la política de su tiempo no evitó algunos conflictos: se destacan los que giraron en torno a la fundación del obispado de Bamberg, al obispo Adalbert de Praga y al obispo de Hildesheim. En el primer caso, el problema de la posesión de la marca de Büchenbach –un regalo de Otto III en 996/7- en territorio del deseado proyecto de creación del obispado por parte de Heinrich II se resolvió con una indemnización con bienes raíces en Dillich, Niederrohmen, Rein y Eschborn.

El segundo episodio involucra a Willigis, Adalbert de Praga y hasta al Papa y el emperador. El obispo de Praga fue consagrado en 983 por el arzobispo de Mainz en presencia de Otto III, pero pronto sintió el deseo de retirarse a una vida ascética, para lo cual viajó a Roma y luego a Polonia. En un sínodo bajo el Papa Johannes XV, Willigis –siempre dedicado a defender las obligaciones obispaes- logró que el Papa –contra su voluntad- acatará los principios de los cánones: de acuerdo con el arzobispo había una unión sacramental entre el obispo y su Iglesia, que había sido desatendida por Adalbert.

El tercer conflicto tiene como punto central el monasterio de Gandersheim: Willigis fue invitado por su directora para la consagración de una nueva iglesia por ser el máximo representante episcopal. Éste invitó al obispo Bernward de Hildesheim a compartir este suceso, pero el choque se produjo cuando este último se arrogó el único derecho. La cuestión de fondo se relaciona con las jurisdicciones y las jerarquías: el arzobispo de Mainz ocupaba el rango más alto, mientras que el obispo de Hildesheim reclamaba sus derechos porque el lugar elegido como definitivo para el convento se encontraba en territorio bajo su control. La situación se complicó con la intervención de un legado papal, la suspensión del primado del arzobispado de Mainz todo esto sumado al fallecimiento del emperador. Continuó irresoluta hasta los años 1029/30, cuando se resolvió bajo el gobierno de Konrad II. Preferencias políticas también tuvieron su lugar y complicaron el panorama: Willigis apoyó al elegido Konrad II para asumir el trono, mientras que Bernward hizo lo suyo con Ekkehard de Meissen.

Algunos autores destacan el compromiso de Willigis con los poderes de su tiempo y su voluntad para encontrar soluciones, incluso a veces desventajosas, mientras que otros enfatizan en la progresiva pérdida de influencia y poder del arzobispo. Este último es el caso de Ernst-Dieter Hehl, quien subraya el distanciamiento entre Willigis y el Imperio luego de terminada la regencia en tiempos de Otto III. El mismo autor opina que, de todas maneras “... diese Reduzierung der Mainzer Stellung ist gleichzeitig Präzisierung und Konkretisierung der Position der Bischöfe in ihrer eigenen Diözese und Ortskirche.”

Otras tareas realizadas por Willigis –correspondientes a su cargo- estuvieron relacionadas con la reunión de sínodos, consagración de obispos y consejo a las figuras políticas y religiosas; a la vez, se encargó de la nueva construcción de la catedral y se preocupó por el fomento de la tradición y la ciencia.

El tratamiento de cada una de las temáticas aquí mencionadas excede los objetivos de este trabajo. Las interpretaciones presentes en la bibliografía utilizada son diversas, aunque pueden notarse especialmente dos posturas: la de quienes focalizan en las estrategias de Willigis para consensuar con los poderes de turno, pero con el resultado de su mantenimiento en las esferas de poder, y la de quienes subrayan su progresiva pérdida de influencia, debida en parte a los proyectos de los gobernantes. Lo que nos parece importante destacar es que en la figura del arzobispo de Mainz podemos ver cómo quienes ocupaban tales cargos debían tener en consideración tanto sus funciones

y objetivos espirituales como los políticos y profanos, a la vez que se reflejan tanto características habituales de quienes comparten su posición jerárquica como particularidades dadas por su particular condición en la institución eclesiástica.

“Poder Monárquico y Apropiación de Comunales en la Baja Edad Media Castellana”

Corina Luchía
Becaria doctorado UBA

“Vuestros subditos e naturales conocen en quanto detrimento es venida vuestra corona rreal e quanta necesidad e pobreza tiene vuestra alteza”(Cortes de Ocaña de 1469)

La importancia de la propiedad comunal en el área concejil de realengo castellana es indudable. Su valor no es sólo económico y productivo, sino que fundamentalmente este tipo de bienes forman parte de la morfología de las comunidades campesinas del área. Son un complemento de la parcela individual del campesino, a la vez que un ámbito de afirmación de las solidaridades aldeanas dentro de una dinámica contradictoria dada por la naturaleza competitiva de sus miembros.

La centralidad de estos términos como ámbitos de reproducción material de los distintos sectores sociales se aprecia en las continuas disputas de las que son objeto. No sólo los aldeanos se benefician de su usufructo sino que las distintas fracciones de la alta nobleza, así como el sector privilegiado de la caballería villana pugnan por obtener un acceso aventajado a estas tierras. A veces monopolizando su uso, otras abriéndolo a la comunidad como forma de garantizar los beneficios de su disfrute. En este proceso de conflictividad creciente, cuya intensidad se advierte en los siglos bajomedievales, la monarquía como agente regulador de la vida concejil interviene de manera ambigua y contradictoria. Es permanente la preocupación regia por el estado de estos términos, expresada en las sucesivas disposiciones acerca de sus aprovechamientos así como en su rol de árbitro en los pleitos que se desarrollan.

La política monárquica sobre la cuestión responde tanto a objetivos inmediatos de satisfacción de rentas fiscales en períodos de crisis o de dificultades financieras, como a otros de mayor alcance vinculados a la reproducción de sus bases sociales tanto como a prioridades políticas de preservación de las alianzas con los sectores privilegiados en el nivel local de la organización del reino. Es decir, en el control y ordenamiento de estos espacios se juegan tanto objetivos exclusivamente regios como el resguardo de la reproducción de la relación feudal en su conjunto. De allí que no hallemos un comportamiento real uniforme sino un entramado táctico y estratégico de medidas y disposiciones que tienden a mantener un balance de fuerzas favorable al ordenamiento económico y político de la región. Por ello, no puede escindirse la propiedad comunal, del gobierno

general del reino, ya que en este caso la Corona está jugando intereses más vastos que los limitados al aprovechamiento ordenado de recursos productivos.

Tipos de intervenciones

A partir de la vasta documentación tanto local, procedente de los concejos, como real emanada de la Chancillería regia, es posible identificar diferentes modalidades de intervención monárquica en estrecha relación con coyunturas divergentes, tanto a nivel político (luchas dinásticas, minoridades, guerras exteriores, etc), como material (expansión económica y demográfica, crisis y repliegue de la formación feudal, etc)

A modo de breve presentación de una contribución que será objeto de un desarrollo más extenso y acabado, planteamos la relación de la monarquía con este tipo de espacios, a partir de dos modalidades diferenciadas de intervención.

Por un lado, una política material consistente en la definición, regulación, ordenamiento y gestión de los comunales. Desde la originaria entrega de términos a las comunidades en la etapa de la repoblación, la monarquía asume un rol protagónico en la conformación de las bases materiales que permiten el sostenimiento de los colectivos campesinos, aspecto éste que nos conduce como derivación problemática al estudio del surgimiento de la propiedad comunal en la génesis de las comunidades campesinas.

Es el rey quien toma la iniciativa en el juego de concesiones, y se presenta como el depositario de la dinámica social en el que los comunales quedan inmersos. El otorgamiento de espacios comunales reflejada en los distintos fueros otorgados, se complementa con una definición de la propiedad común en las Siete Partidas, promulgadas durante el reinado de Alfonso X. Dispone el monarca: *“que son establecidos e otorgados para procomunal de cada çibdad o villa o castillo o lugar. Ça todo omme que fuere y morador puede usar de todas estas cosas sobredichas: e son comunales a todos, tambien a los pobres como a los ricos. Mas los que fuesen moradores en otro lugar non pueden usar de ellas contra voluntad o defendimiento de los que morasen y”*.

Por otro, una política de mediación, que resulta de la propia dinámica conflictiva en la que los términos se encuentran involucrados, en tanto objeto de permanente disputa entre las distintas fracciones sociales. Esta forma de ingerencia se advierte en los numerosos pleitos elevados a la justicia regia, hasta las reiteradas peticiones de las Cortes, que motivaron el momento de mayor implicancia monárquica en las Cortes de Toledo de 1480: *“a los pueblos se les recrecen dos dannos, uno es la toma e ocupación de sus terminos, e lo otro es las costas valdias que fazen para los recobrar e porque somos informados que muchas çibdades e villas e logares de nuestros rreynos, especialmente de nuestra corona real, estan muy desapropiados e despojados delos dichos sus lugares e jurisdicciones e terminos e prados e pastos e abrevaderos”*.

Las limitadas contribuciones sobre relación entre poder real y propiedad comunal se caracterizan por dos grandes líneas de abordaje. De manera predominante, desde una perspectiva fiscal y financiera, se interpreta la política monárquica sobre los comunales restringida a las necesidades de la hacienda regia en períodos de urgencias económicas y endeudamiento, consecuencia de la ambiciosa política exterior de los monarcas. Por otro lado, un modelo demográfico, que sitúa la actitud del estado en función de la presión poblacional sobre la tierra. La insuficiencia del planteo es obvia. La ofensiva sobre los términos comunes experimenta un incremento que atraviesa tanto los períodos de expansión económica y demográfica como los de crisis y contracción.

Sin desconocer estas dimensiones del fenómeno, consideramos necesario inscribirlo dentro de una dinámica de la estructura feudal en un contexto de reacomodamiento de las relaciones de producción en el área, como el que se opera entre los siglos XIV y XVI. La intervención de la Corona sobre estos espacios responde por lo tanto a su propia posición ambigua y contradictoria respecto de las transformaciones materiales del feudalismo en el área del sistema concejil de realengo. Desde esta clave pretendemos abordar la cuestión.

La intervención material, actúa configurando la morfología comunitaria, al conceder bienes para su aprovechamiento colectivo, pero dando cuenta de un modo material de producción preexistente que hacía de los espacios abiertos un soporte indispensable de la dinámica campesina. Esto nos permite advertir los condicionamientos estructurales con los que se encuentra el feudalismo en cada caso particular. Esto nos resulta un aspecto clave, ya que actuará como un límite de las acciones sociales y de las estrategias políticas. Cuando la monarquía avanza sobre los términos comunales, a través del impulso que da a las ventas y las perpetuaciones que se desarrollan con singular fuerza desde finales del siglo XV y fundamentalmente en el siglo XVI, no se orienta a una destrucción de los términos comunales, en tanto son un fundamento material de las comunidades campesinas, a las que no se intenta disolver, sino explotar. Es destacable en este sentido, cómo luego de la privatización de un comunal, se garantiza la permanencia del derecho de herencia de menses. Dando cuenta de los límites que tiene en un contexto feudal, el avance de la propiedad privada.

Las ambigüedades y contradicciones de la política monárquica respecto de los comunales, son a nuestro entender resultado de los condicionamientos materiales que impone la dominancia del modo de producción feudal sobre los modos domésticos campesinos. En cierta forma la mejor garantía para la permanencia y resguardo de las estructuras comunales consistía en su subordinación a la lógica del régimen feudal.

En este sentido, en tanto la monarquía siga siendo feudal no puedo contrariar las bases materiales previas con las que se encuentra el feudalismo en sus orígenes, y que actúan condicionando y configurando al propio régimen feudal. Esto se advierte incluso en el plano del discurso que delimita lo legítimo. Cuando la política monárquica avanza sobre los comunes, lo hace reclamando sus derechos sobre los términos abiertos de propiedad regia, y no contradiciendo el derecho de las comunidades campesinas al acceso a sus pastos colectivos. El artilugio es obvio, pero es demostrativo de los límites que son infranqueables. Esos están en las propias determinaciones materiales del feudalismo concejil.

En esta clave es posible comprender porque la privatización de los comunes no resulta en un desarrollo capitalista en el área.

El Poder Feudal Frente al Mercado: Del Control Centralizado al Control Local (Castilla, 1250-1520)

Octavio Colombo

Becario doctorado CONICET

La presente investigación (que se enmarca en un estudio más amplio sobre las características de los mercados campesinos en la Baja Edad Media) tiene por objeto analizar la forma en la que se articulan el poder político y los mecanismos de mercado en las distintas coyunturas que caracterizan la evolución del sistema feudal. Para ello se ha tomado un largo período, que puede dividirse en dos etapas: la de la crisis, desde mediados del siglo XIII hasta fines del XIV, y la nueva coyuntura expansiva que se registra a partir de ese momento. Este contraste, reconocido en la bibliografía especializada y fácilmente identificable en la documentación, permite observar las formas históricamente cambiantes tanto del proceso de mercantilización campesina, como de los mecanismos de control político a los que apela el poder para modelar los circuitos de intercambio. El estudio de esta problemática nos ha llevado a establecer una división en tres momentos, a través de los cuales puede verse el sentido de la evolución global. A continuación se exponen las características centrales de cada uno de ellos.

* **1250-1369.** La crisis feudal, y los disturbios socio-políticos internos que la acompañan, tiene una rápida repercusión en los mecanismos de intercambio mercantiles (acelerada inflación, endeudamiento campesino, crisis monetarias). Ante esta situación, la Corona ensaya desde mediados del s. XIII un política de rígido control centralizado de los mercados. Esto se materializa en la normativa de represión a la usura, y sobre todo en los conocidos ordenamientos de precios de 1252, 1268, 1351 y 1369, todos ellos emanados de reuniones de Cortes. Mientras que el grueso de la legislación concejil (en especial los Fueros extensos) se limita a garantizar las condiciones externas o generales de los intercambios, la normativa regia pretende fijar las condiciones específicas de su realización. Se reconocen, a lo sumo, grandes áreas con precios absolutos y relativos disímiles: dos en 1268, y seis en 1351- lo cual por sí demuestra una tendencia a la diversificación regional. Se trata, entonces, de una política tendiente a garantizar una unificación autoritaria del mercado y una estabilización de las fuerzas económicas subordinándolas a la voluntad legislativa.

* **1370-1420.** El medio siglo en el que se opera el cambio de la coyuntura general puede considerarse también, con respecto al tema que nos ocupa, como un período de transición. Recordemos que, finalizada la guerra civil, el nuevo régimen opera una brusca devaluación monetaria con el objetivo de hacerse de los recursos necesarios para pagar a las tropas mercenarias que le dieron la victoria. El descalabro mercantil subsiguiente intentará ser paliado, en 1369, con un

nuevo ordenamiento de precios unificados para todo el reino. Sin embargo, los procuradores que acuden a las Cortes del año siguiente abren las deliberaciones pidiendo que se derogue dicha normativa. Este hecho puede considerarse como el inicio del resquebrajamiento de la política de control centralizado del mercado, que será sustituida, no por una liberalización de las fuerzas económicas, sino por su control local. En las Cortes de 1373, por ejemplo, se establece que los jornales, hasta el momento tasados en los ordenamientos generales, se determinen localmente según el precio de las viandas en cada lugar (pet. 2). Comienza a reconocerse, de esta forma, la inevitabilidad de las variaciones locales y estacionales de los precios, motivo por el cual serán ahora los concejos aldeanos los encargados de su reglamentación. (En adelante, los ordenamientos de precios generales -1406, 1442, 1462- serán muy breves e incompletos, estrechamente ligados a alteraciones monetarias. Elaborados por el monarca sin el acuerdo de las Cortes, mandan además expresamente a las autoridades locales tasar los bienes no incluidos en ellos.)

Los concejos, sin embargo, no limitan el ejercicio de su nuevo poder a la fijación de los precios, sino que comienzan a desarrollar toda una compleja regulación de la actividad económica. En parte con fines fiscales, pero también con el objeto de garantizar la reproducción de las unidades domésticas, monopolizan la venta de ciertos productos, restringen la exportación e importación de otros, reprimen la actividad de revendedores y especuladores, etc. Conformada en la práctica en base a un método de ensayo y error, esta estructura de control local del mercado adquiere su forma madura y cristalizada en el período siguiente.

* **1420-1520.** Incluso si la reglamentación aldeana hubiera sido una mera reproducción microscópica de la caduca política regia, constituiría un avance significativo, pues la determinación local permitiría atender con más éxito la variabilidad de condiciones económicas. Pero la reglamentación que emana de los concejos es más que eso: presenta un grado de flexibilidad que constituye una transformación cualitativa con respecto a sus rígidos antecedentes normativos. Por regla general, por ejemplo, los precios se determinan anualmente, lo que permite contemplar los resultados de la producción al tiempo que restringe las actividades especulativas; la prohibición de entrada o salida de mercancías tiene validez estacional según el nivel de existencias; los revendedores no pueden actuar a ciertas horas o en ciertos días, pero sí en otros. Todo ello indica que la coerción local sobre el mercado es efectiva en la medida en que reconoce cierto límite a partir del cual el autoritarismo político es estéril.

Esta situación, sin embargo, provoca un resultado paradójico. Mientras que la reglamentación local, por su grado de complejidad y por la escala en la que opera, tiene más posibilidades de éxito que el anterior control centralizado, al mismo tiempo contribuye a generar una fragmentación del espacio económico que brinda nuevas oportunidades de valorización al capital especulativo aldeano, al reconocer canales de circulación secundarios donde éste opera libremente y fomentar una diversificación de los precios que posibilita la apropiación de valor en la circulación. La elasticidad del control, condición de su efectividad, contiene entonces también el germen de su propio fracaso.

Conclusiones

La investigación presentada, en curso de elaboración, permite cuestionar un postulado muy difundido según el cual el desarrollo del mercado generaría de por sí una creciente unificación, homogenización y liberalización del espacio económico. Hemos visto, por el contrario, que el

proceso de mercantilización campesina que se registra en el período bajomedieval reformula, pero no anula, los mecanismos de control feudal de las fuerzas económicas. Este planteo, que se aproxima a los aportes realizados por ciertas corrientes de la antropología económica (en particular la sustantivista), no implica sin embargo negarle a las variables económicas toda autonomía. La genérica afirmación según la cual en situaciones precapitalistas la economía se encuentra “incrustada en las relaciones sociales”, debe por lo tanto reexaminarse a la luz de coyunturas históricas específicas.

Génesis y Funcionalidad del Parlamentarismo Bajomedieval y Moderno. Una Aproximación desde las Ciencias Sociales al Caso Histórico Castellano. Siglos XII-XVI.

Federico Miliddi

Becario doctorado CONICET

I) Objetivos:

- * Investigar el surgimiento del parlamentarismo moderno a partir del desarrollo histórico de las Cortes de Castilla y León entre los siglos XIII y XVI.
- * Realizar un enfoque de la cuestión situado en la frontera entre la teoría política y social, por un lado, y la observación histórica positiva por otro, discutiendo las aproximaciones institucionales.
- * Captar la funcionalidad política, económica e ideológica de los parlamentos en la Baja Edad Media y los albores de la modernidad.

II) Antecedentes:

Estado de la cuestión e hipótesis de trabajo: Los historiadores españoles que han investigado las Cortes de Castilla y León en este período, representantes prototípicos del enfoque historiográfico general sobre el tema, tendieron a ver en ellas una funcionalidad exclusivamente económica o político-institucional, enmarcadas ambas en las necesidades administrativas de un Estado crecientemente complejo y centralizado. La constatación de esta realidad política en la Castilla bajo medieval y Moderna temprana, así como la percepción de las profundas transformaciones estructurales producidas en las dimensiones social y económica castellanas (en el marco de la transición del feudalismo al capitalismo) plantean la necesidad de trascender los estrechos abordajes institucionales y de pensar en la función ideológica desempeñada por las Cortes, en tanto

instancia de concreción imaginaria del universal y como espacio de absorción aparential del conflicto. Sostenemos aquí que, junto con esta función de absorción, los parlamentos estamentales constituyen el medio en el cual el conflicto se desarrolla, de acuerdo con una visión general de los distintos tipos de conflicto (intra estamentales, de clase, etc.). Esto nos permite ver a las Cortes como instancia fundamental de mediación sociopolítica, no subsumida en el vértice político, pero actuando como conexión entre éste y la estructura socioeconómica castellana con una funcionalidad específica y decisiva en el conjunto de los aparatos de Estado de la monarquía centralizada. De esta manera se comprende de forma más cabal su ubicación estructural en la formación social y se supera la estrechez del concepto institucional, predominante en la visión de la mayor parte de los historiadores. La investigación se planteará, entonces, a partir de un abordaje de la evolución, es decir, del despliegue histórico de las Cortes castellanas en la Baja Edad Media y los inicios de la época Moderna, buscando captar el carácter de su desarrollo.

A diferencia de los análisis tradicionales, nos proponemos sostener aquí que los parlamentos se constituyen como instancia de mediación entre el vértice político -encarnado en la monarquía bajo medieval (Estado feudal centralizado)- y la intrincada estructura socioeconómica de este período. Esa estructura de base está constituida por los concejos, cuya clase dirigente, una versión del patriciado, tuvo representación parlamentaria. Este nexo fundamenta el análisis de las Cortes como instancia vinculante entre monarquía y base económica. A su vez, los procuradores urbanos se encuentran en las Cortes con otros estamentos, los señores laicos, los eclesiásticos y la burocracia. Por lo tanto, afirmamos que en los parlamentos se constituye un espacio de conflicto y de unidad aparential de la totalidad. De lo expresado se desprende que estos parlamentos desarrollan funciones de carácter político, ideológico y económico, siendo un componente decisivo de los aparatos de Estado monárquico, pero sin ser plenamente subsumidos en él.

Marco teórico: Desde el plano de la teoría política y social, numerosos autores considerados “clásicos” provenientes de distintas perspectivas, se han aproximado a la problemática del carácter mediador de las instancias parlamentarias en el Estado moderno. En este sentido, un abordaje de esta cuestión desde la ciencia política y la historia social, debe tener -como punto de partida lógico- una revisión de los conceptos y teorías postuladas por las corrientes fundamentales del pensamiento social contemporáneo.

Se definen dos líneas -ambas tributarias, en distinta medida, de la filosofía de Hegel- como referencias ineludibles. En primer lugar, el materialismo histórico, partiendo de las concepciones de Marx del Estado. Engloba también los aportes de Antonio Gramsci, la vertiente historicista - particularmente György Lukács y Karl Korsch- y la estructuralista -Louis Althusser y Nicos Poulantzas- que se destacaron en el seno de lo que Perry Anderson denominara “marxismo occidental”. En segundo lugar, la perspectiva de la sociología comprensiva alemana que tiene en Max Weber a su máximo exponente, pero que alberga -además- a dos pensadores relativamente heterodoxos como Otto Hintze y Herman Heller.

El estudio global del parlamentarismo moderno requiere, al mismo tiempo, la revisión y discusión de las interpretaciones más significativas, destacándose, en este ámbito Perry Anderson, Robert Brenner y Michael Mann, en lo que atañe a los mecanismos generales de funcionamiento del Estado feudal; José María Monsalvo Antón y Carlos Astarita, en los mecanismos del Estado feudal centralizado castellano específicamente y George Sabine y Walter Ullman en las concepciones

políticas globales, entre otros.

El abordaje del cuerpo documental de las Cortes de Castilla y León se planteará desde la revisión crítica de los principales historiadores (españoles y no españoles) que han trabajado específicamente sobre este campo en este período. A los indicados, se pueden agregar autores como Carretero Zamora, García de Valdeavellano, Estepa Díez, Fernández Albaladejo, Fortea Pérez y Piskorski, entre otros.

III) Metodología de trabajo: Desde el punto de vista metodológico prevalecieron dos aproximaciones. Por un lado el de la sociología histórica (Anderson, Brenner) donde se opera con un modelo sociológico general. Por otro lado, la aproximación propiamente historiográfica, dominada por un lineal positivismo descriptivo, político e institucional (Carretero Zamora, Piskorski). En el primer caso, la construcción del modelo omite cuestiones fácticas esenciales. En el segundo, la sucesión de acontecimientos es relatada sin interpretación. Ante esta herencia, la investigación propuesta se plantea operar una base empírica sólida con categorías y conceptos de las Ciencias Sociales, en general, y de la Ciencia Política de manera específica. Esto implica que:

- a) se enfrentará el tema sobre un análisis intensivo de la documentación del período.
- b) se trabajará con conceptos teóricos, como relaciones de poder, aparatos del Estado, ideología, dominación, clases sociales, formación económica y social, modo de producción, estructuras de mediación y conciencia de clase, entre otros, a partir de la revisión crítica de la bibliografía teórica e historiográfica sugerida.

Conflictividad Social en dos Concejos de la Comarca Lebaniega (Santibáñez Y Potes)

Rosana Vasallo

Investigadora UBA

El trabajo que estoy iniciando se inscribe en un proyecto general, financiado por la ANPCyT, sobre la situación social del campesinado en Liébana durante los siglos bajomedievales. El objetivo del proyecto es analizar el grado de incidencia señorial en los procesos de conformación social de las comunidades campesinas dependientes. Parto de la hipótesis de que los diferentes mecanismos de reproducción señorial inciden, de forma más o menos decisiva, en la fisonomía de las comunidades dependientes (mecanismos de diferenciación social, mantenimiento de solidaridades o ruptura de la cohesión interna).

Por un lado, en mi último artículo sobre concejos dependientes de un cenobio menor, el de Santo Toribio (Vassallo, R. 2005), priorato dependiente del Monasterio de Oña, se intentaba demostrar que la polarización social y la ruptura de la cohesión interna, en el seno de las comunidades

campesinas dependientes, eran el resultado de una política señorial dual destinada, por un lado, a incrementar las rentas derivadas del dominio territorial, a través de la subdivisión de las antiguas unidades domésticas y la consiguiente multiplicación de fuegos sobre los que recaían las exacciones señoriales, y por el otro, a crear estructuras de poder a nivel local, mediante la concreción de alianzas estratégicas con determinadas familias que comprometían su accionar en la consolidación de los derechos patrimoniales del señor y se constituían en el engranaje más pequeño del aparato de dominación feudal. Podemos decir que esta política dual, que coexistía en el espacio y el tiempo, propiciaba paralelamente el surgimiento de un amplio sector de campesinos sin tierras, o con tierras de tamaño ínfimo, y un sector más limitado de campesinos acomodados que se favorecían no sólo con la redistribución selectiva de los bienes del cenobio, sino también con la implementación de cláusulas dispositivas que le otorgaban prioridad en la compra de bienes o mediante la apropiación de parte de la renta exigida por el señor.

Tenemos, en este caso, que los propios mecanismos de reproducción de un señorío con base eminentemente dominical, o por lo menos donde las rentas derivadas de la tierra poseen un peso decisivo dentro del conjunto de los ingresos señoriales, fomentan procesos de polarización extrema que anulaban la posibilidad de estabilización de un sector tributario medio. Este hecho se manifestaba, asimismo, en la ruptura de la cohesión interna de la comunidad, en la medida en que los sectores enriquecidos dependían, para su propia reproducción, del vínculo diferencial establecido con el señor, aspecto que servirá como referencia comparativa en el análisis de los pleitos sostenidos en los dos concejos estudiados.

El objetivo ahora es indagar sobre la conformación social de comunidades campesinas dependientes de señoríos nobiliarios. No se trata tanto de hacer una comparación entre abadengo/solariego, sino más bien de comparar dos escalas o niveles diferenciados del proceso de señorialización. La elección de Potes, para realizar el estudio comparativo, se basa en el hecho de que el señor de la villa pertenece a una de las casas nobiliarias más importantes de la Cantabria bajomedieval, los Mendoza, cuyo poder se incrementa notablemente a partir de los siglos XIV-XV.

La ausencia de tipos documentales que nos permitan llevar a cabo un seguimiento de las tenencias campesinas en el largo plazo (tamaño de las explotaciones y su evolución, análisis de las cláusulas dispositivas presentes en los contratos de cesión, tasa de la renta, etc.), como en el caso de Santibañez, inhiben toda posibilidad de realizar un estudio pormenorizado sobre los niveles de polarización social en el concejo de Potes. Sin embargo, una serie de indicios dispersos revelan aspectos diferenciales en relación al caso anterior:

1) Primeramente, conocemos a partir de la relación de las rentas pertenecientes a Diego Hurtado de Mendoza, realizada en el año 1501 (Duart Gaitero, c. 1976), el peso relativo que poseían los ingresos señoriales: el cobro de la alcabala ascendía a cerca de 500.000 maravedies, los pedidos ordinarios y martiniegas no llegaban a los 9000 y los diezmos, infurciones y tercias rondaban en torno a los 100.000 maravedies. El insignificante valor de las rentas dominicales nos informa sobre los diferentes mecanismos de reproducción señorial en una y otra forma de señorío. Asimismo, este hecho podría explicar la escasa incidencia señorial en la evolución de las tenencias campesinas, aspecto que quedaría reflejado en la existencia de procesos de diferenciación social más equilibrados, con predominancia de sectores tributario medios.

2) La conformación social de la villa de Potes puede ser analizada a través de un padrón fiscal del

año 1415, elaborado a raíz de un pedido de moneda forera (Pérez Bustamante, R. . 1981-83). Al tratarse de un impuesto de cuota no se mencionan allí los diferentes niveles de riqueza, aunque sí la cantidad de vecinos que poseen cáñama y los exentos de tributar por pobreza. El padrón menciona de manera separada los fijosdalgos (39) y los pecheros (80). Nos interesa particularmente la caracterización de los últimos: del total de 80, 16 (20%) son considerados “fijosdalgos nuevos” (aspecto que denota, seguramente, niveles de riqueza superior al resto de la comunidad), 41 poseen cáñama (51%) a los que se le debe sumar otros 17 (21%) que si bien poseen el mínimo imponible para tributar viven en casa junta (incluidas 9 viudas que dejaron los bienes a sus hijos). Sólo 6 de los 80 vecinos de la villa (el 7,5%) quedan exentos por pobreza. La caracterización derivada del análisis documental demuestra la existencia de un amplio sector de tributarios medios, aspecto negado en el caso de Santibañez como efecto propio de la dinámica de reproducción señorial.

3) Este hecho parece manifestarse, asimismo, en el mantenimiento de las solidaridades internas en el seno de la comunidad dependiente. Un primer aspecto a destacar es la pervivencia del concejo abierto, hecho que se deduce no sólo de la introducción de las ordenanzas, en donde se alude a todos los vecinos reunidos en asamblea, sino también de la normativa que sanciona a aquel vecino que no acuda a concejo cuando la campana fuere repicada tres veces (Pérez de Bustamante, R. 1979-80). Asimismo, la legislación dedica varios títulos a la obligación, por parte de todos los vecinos de la villa, de proteger los usos y costumbres antiguos contra cualquier persona que los perturbare, indicándose que “*para la defensyon de la dicha vsadia e costunbre todos los vesinos e moradores de la dicha villa ayuden con sus personas e bienes a lo defender*”.

A partir de esta serie de indicios fue posible encarar el análisis comparativo de los pleitos, editados (Alvarez Llopis, et all 1994) y originales, sostenidos entre ambos concejos con el Monasterio de Santo Toribio de Liébana. En ambos casos, las solidaridades internas y la ruptura de la cohesión social quedan manifestadas en los niveles de conflictividad, en las causas que derivan en pleitos y en las formas de resolución de los mismos, constituyéndose así en un elemento que refleja la conformación diferencial de las comunidades dependientes.

Violencia y Dominación en la Baja Edad Media Castellana

Cecilia Devía

Tesista doctorado UBA

Objetivo de la investigación. El presente proyecto tiene por objeto dilucidar formas de la violencia que aparecen en las relaciones de dominación establecidas por los señores sobre las comunidades durante los siglos XIII a XV en Castilla. Este análisis presupone estudiar también las reacciones o respuestas de la comunidad ante la violencia señorial: cuánto tolera, cuándo reacciona y cómo lo hace. Buscaremos identificar distintos grados de dominación y de violencia en relación con los diferentes niveles jerárquicos, tanto de los dominadores como de los dominados, entrando en juego

aquí el tema de la construcción del poder por parte de los señores.

El estudio de caso permitirá acceder a cuestiones generales que hacen al funcionamiento del feudalismo. Perry Anderson advirtió sobre la centralidad del tema cuando afirmó que la guerra era “el modo más *racional* y más *rápido* de que disponía cualquier clase dominante en el feudalismo para expandir la extracción de excedente”.

Hipótesis de trabajo. Se tratará de demostrar la existencia de cierta racionalidad en el empleo de la violencia por parte de los señores, de un uso sistemático y graduado de la misma, a la que corresponden respuestas de las comunidades que también se rigen por determinada lógica.

Vinculado con esto, se busca demostrar que ambas partes (dominadores y dominados) comparten una misma visión del mundo, la denominada teoría de los tres órdenes.

Documentación . Se emplearán diferentes tipos de fuentes: literarias (como las obras de don Juan Manuel, el Libro de los Gatos, et.), crónicas (como la de Alonso de Palencia), nobiliarios (como el de Vasco de Aponte sobre Galicia), institucionales (como las Partidas de Alfonso el Sabio), Cortes, Actas municipales, etc.

Metodología . Se extraerán de la documentación actitudes y motivaciones que muestren un sentido en el uso de la violencia, en las formas, el grado, la ocasión, etc. en la que ésta se administra.

Trataremos de manejar los datos obtenidos según criterios que surjan a través de un ida y vuelta de las fuentes al sustrato teórico resultante de lecturas y razonamientos previos, paralelos y posteriores al estudio de la documentación.

Estado de la cuestión. Este implica cuestiones relacionadas, que podemos dividir en dos grandes apartados:

a) La teoría de los tres órdenes. Esta teoría aparece claramente formulada por Escoto Erígena, quien en el siglo IX, traduciendo la obra del Pseudo Dionisio (que data probablemente del siglo VI), expone la idea de que el orden terrenal refleja el orden jerárquico celestial. Hacia el siglo XI esta cosmovisión toma más fuerza y define la existencia de tres órdenes estrechamente relacionados y escalonados jerárquicamente: los oradores, los bellatores y los laboratores. Los primeros se ocupan de la salvación espiritual de la humanidad, los segundos defienden la seguridad y los terceros deben mantener materialmente a los otros dos órdenes. Este ordenamiento que, al estar creado por Dios y ser un reflejo del orden celestial es considerado eterno e inmutable, pervive en la Baja Edad Media, teniendo en Castilla, por ejemplo, un fiel exponente: don Juan Manuel. Uno de los principales motivos por los cuales parece desatarse la violencia en este período es cuando uno de los estamentos cree que este orden ha sido roto.

La temporalidad que utilizamos sobre el problema corrige la concepción, expuesta en su momento por Georges Duby sobre que esta ideología surgió como respuesta de la violencia del año mil. El problema tiene sus consecuencias: ni el período del mil debería ser considerado como una fase excepcional en la que la violencia detiene el funcionamiento social, ni surge una ideología de emergencia en la coyuntura. Ésta será una determinación tan estable en el feudalismo como lo fue la violencia en las relaciones entre clases, estamentos e individuos.

b) Estudios sobre la violencia. En una primera instancia revisaremos tratados fundamentales sobre el tema de los siglos XVI a XIX (particularmente los de Maquiavelo, Hobbes, Beccaria y Clausewitz). Luego relevaremos estudios sociológicos (obras de Lewis Coser, Barrington Moore, etc.), para finalmente adentrarnos en los históricos (no haremos referencia a ninguno en particular

debido a la amplia extensión de la lista de autores que trabajaron el tema). Encaramos esta revisión bibliográfica partiendo de lo general a lo particular, del ámbito geográfico más amplio al más reducido. Así analizamos primero las definiciones más generales de violencia, luego los aportes sobre la violencia en la Edad Media europea y finalmente los del mismo período pero referidos a la Península Ibérica.

Dentro de cada apartado seguimos un orden cronológico de publicación de las obras, y distinguimos áreas temáticas relacionadas con el tema, como la guerra, la economía de rapiña, etc. En algunos casos superaremos el límite medieval para adentrarnos en la Edad Moderna.

Gestos Simbólicos, Práctica Social e Ideología de Clase en *Moçedades de Rodrigo*.

Marcia Ras
Investigadora UBA

Moçedades de Rodrigo (MR), es un poema épico tardío del 'ciclo cidiano', compuesto c.1300, el segundo conservado en importancia luego del *Cantar de Mio Cid* (CMC) y comprende unos 1300 de los c. 5000 versos totales del modesto *corpus* conservado de poesía épica española.

En sí, MR constituye una fuente muy problemática. Los estudiosos acuerdan en considerar que deriva de una **Gesta* oral perdida de fines del XIII y que el texto conservado contiene elementos de al menos dos refundiciones del poema original (un refundidor c.1300 y el copista). El único manuscrito conservado (c. 1400) presenta, a su vez, infinidad de problemas (deturpaciones, lagunas internas, ausencia de *incipit* y *explicit*, etc) e importantes aparentes incongruencias y desajustes estructurales que, se considera, marcarían sustanciales alteraciones con respecto a la **Gesta* perdida. Estos aspectos lo convierten en un poema de aproximación mucho más difícil que CMC y han condicionado las cuestiones que se han tratado sobre el mismo. En su mayoría, se han centrado en aspectos textuales, de autoría o fecha de composición o, en tanto contenido, al análisis pormenorizado y erudito de fragmentos del mismo, sin hacer una aproximación al texto de forma global.

La postura interpretativa a la que se ha llegado se refiere a distintos aspectos del poema:

a. Estructura del poema: es un aspecto bastante estudiado y punto de gran controversia.

a. 1. Menéndez Pidal se inclinó por considerar el voto de las 5 lides como estructurante del poema conservado. En esta línea Hook y Long intentaron identificarla en base al hipotético contenido de algunas lagunas del texto. Armistead en base a marcas textuales.

a. 2. Montaner se la adjudica a la **Gesta* pero considera que ha dejado de ser operativa ya en el texto conservado.

a. 3. Funes resalta el carácter fragmentario, discontinuo y heterogéneo de las acciones y de los personajes negando la existencia de la misma en el texto conservado.

Por nuestra parte se considera que debido a que la referencia al voto se encuentra ya presente en CMC “*fizo cinco lides campales e todas las arrancó*” (v. 1333), en concordancia con el valor del mantenimiento de la palabra empeñada entre los guerreros feudales el mismo necesariamente debía estructurar, al menos la **Gesta* (id. a. 2.). Se acuerda con Armistead (en a.1.) el necesario desdoblamiento de la lides contra los 5 reyes moros y contra los condes traidores, pero no ya por las marcas textuales que identifica, (“*la batalla vençió Rodrigo*” (v. 695), sino más bien por el contenido de las mismas, la una contra los *paganos* que venían a “*correr el reinado*” (v. 667), la otra contra los *condes* que “*vendieron el reinado*” (v. 694) en venganza por la muerte de su padre y sus tíos en la lid contra los reyes moros. Sin embargo, de Funes (a. 3.) se acepta el carácter unitario de los episodios como funcional para describir en cada lid las virtudes de Rodrigo, héroe paradigmático de los guerreros de la Extremadura castellana y que deben hacerse extensibles en plano ideológico a la aristocracia laica castellana del período.

b. Valores ideológicos:

b. 1. Muchos especialistas (en particular Martin y Rochwert) han considerado que a través de la figura de Rodrigo el poema refleja los valores ideológicos de la caballería villana.

En contraste con esta postura, se postula que el Rodrigo de MR no es asimilable a las condiciones objetivas ni refleja valores estamentales, prácticas o valores propios de la caballería villana. El Rodrigo de MR es una figura eminentemente aristocrática a diferencia de los caballeros concejiles apenas y muy imperfectamente establecidos como oligarquía concejil al momento de redacción del poema. Como evidencia del abismo estamental que los separa se dirá que, en MR, la posición social privilegiada de Rodrigo se origina en su sangre: es *anterior* al despliegue de sus proezas militares, a su incorporación al orden de la caballería (v. 875), a su fama. Rodrigo es nieto del rey de León y en muchos aspectos esenciales su posición social ya al inicio del relato es muy cercana de la del rey anticipando el final del relato en el que “*non sabían cuál era el rey, nin cuál era el Castellano*” (v.1101). La cualidad de la relación personal que lo une al monarca es otra clave para desechar esta hipótesis.

b. 2. A la muy negativa valoración del poema de filólogos como Menéndez Pelayo y Menéndez Pidal, Deyermond intentó remontar su apreciación y propuso la caracterización de Rodrigo como figura del “vasallo rebelde” presente en otros ejemplos de la épica francesa tardía. Esta es la caracterización que la casi totalidad de los estudiosos mantuvieron a partir de entonces.

En oposición a esta interpretación se postula la caracterización de Rodrigo como un guerrero paradigmático de la clase feudal laica cuya motivación básica es aumentar su valía personal, alcanzar honra y fama a título individual y mantener y acrecentar la gloria de su linaje de Vivar. La supuesta “rebeldía” de Rodrigo no es otra cosa que la expresión de su necesidad de lavar la afrenta que la imposición de esposa legítima por parte del rey implica “*señor, vos me despossastes, más a mi pesar que de grado:/ mas prométolo a Christus que vos non besse la mano ... fasta que venza cinco lides en buena lid en canpo*” (vv. 441-444). En todo caso, se considera más conducente explorar la posibilidad que el Rodrigo de MR encaje mas bien en la tipología de *puer senex* propuesta por Frappier.

c. Gestos simbólicos: la lectura del poema refleja el enorme peso simbólico del *besamanos* que es advertida por todos sus lectores pero nunca explicada de forma satisfactoria o central al análisis.

c. 1.: el problema es complejo ya que es necesario deslindar las distintas funciones simbólicas que reviste en el poema el ritual del besamanos (que, al no haber sido identificadas, oscurecen cualquier interpretación del mismo y conducen a la errónea adjudicación de incongruencias a la estructura narrativa). El gesto es referido en el poema

c. 1. 1. No implicando relación feudavasallática, ya sea para:

A. saludar o despedirse del rey: *“cuando el rey ... vieron tornar ... la mano le fueron berrar”* (vv. 95-96), *“Rodrigo fincó los hinojos por le berrar la mano”* (v.427). *“Despediéronse del rey, et berráronle la mano”* (v. 450), etc.

B. antes de pedir un don: *“Ximena ... las manos le fue berrar: Merced –dixo- señor... datme...”* (vv. 376-379), *“mas besso vuestras manos et pídovos un don”* (v. 871), etc

c. 1. 2. Implicando vínculo feudovasallático: *“mas no l’ berraron la mano, nin señor no l’ llamaron ca avían fecho omenaje...”* (vv. 10-11); *“e todos al conde por señor le berraron la mano”* (v. 15), *“por señor le tomaron ... e la mano le berraron”* (vv. 243-244). *“cavalleros ... dísteme a Castilla e berrásteme la mano”* (vv 268-270), etc.

c. 2.: Se interpreta que el ritual del besamanos encierra otra clave esencial para comprender la ideología del poema. En la ficción del poema, y seguramente como emergencia de un sustrato guerrero pagano muy antiguo, el gesto del besamanos vasallático ocupa un lugar central en el sistema de representaciones sociales y políticas. Rey y vasallo pasan a formar una unidad indisociable y a estar orgánicamente integrados a punto tal que son considerados actos del rey (e.g. matar a sus hermanos) acciones que en la práctica realizan sus vasallos que le han besado la mano (los Lainez). En la ficción del poema, la fuerza de la monarquía está constituida por el vínculo que con ella establecen los guerreros por medio del ritual del besamanos vasallático. Como algunas marcas textuales: *“Oítme, cavalleros, muy buenos fijosdalgo... dísteme a Castilla e berrástesme la mano... mi cuerpo e mi poder métolo en vuestras manos”* (vv. 268-273) o *“varones, ¿qué me fizo rey, señor de España? La medida de vos otros fijosdalgo; llamásteme señor et berrásteme la mano”* (vv. 849-850)

En definitiva, se postula que una lectura detenida permite comprender la coherencia interna del relato a partir de la identificación del sistema de representaciones en el que se inserta imponiéndose abandonar la visión sobre sus supuestas contradicciones internas.

El Modelo Educativo de la Orden Jesuita: Instituciones, Organización y Valores de la *Ratio Studianum* a Través de los Catálogos Anuales de los Colegios de la Provincia de Paraguay

María de la Soledad Justo
Tesista doctorado UBA

La misión fue sin duda el objetivo principal y la vocación fundamental de los fundadores de la Orden jesuítica. Sin embargo, rápidamente el rol de la educación será un espacio clave para ellos. Las instituciones educativas jesuíticas se desarrollaron desde los inicios y su sistema educativo introdujo verdaderas novedades en relación a las instituciones educativas existentes. Para comprender su funcionamiento y su génesis, los colegios jesuíticos deben ser relacionados con la aparición de las “universidades-menores” o “semi-universidades”, así llamadas por la historiografía reciente. El éxito en el desarrollo de las instituciones educativas por un lado debe relacionarse con la adaptación a las nuevas necesidades y oportunidades que ofrecieron los estados modernos pero por otra parte debe considerarse la popularidad que conoció el método pedagógico de las escuelas jesuíticas.

La Ratio Studiorum o el programa de gobierno y de estudios Compañía de Jesús fue aprobada, editada y enviada a todos las provincias en el año 1599, durante la gestión de Padre General Claudio Aquaviva. Este documento fue fruto de treinta años de elaboración y experiencias de la jerarquía de la orden. El problema de la educación ya aparece en la *IV Parte de las Constituciones*, escritas por Ignacio de Loyola en los años 1549-1550. En las *Constituciones*, Ignacio contempla la fundación de colegios no sólo para los propios seminaristas sino también para alumnos externos. Establece normas para regular la fundación de instituciones y también reglas en relación con los fundadores o patronos del colegio. También regula el gobierno en el interior de los colegios y determina el contenido de los estudios indicando que en filosofía y teología debía seguirse a Aristóteles y Santo Tomás además fija que el estudio de las humanidades debe ocupar un lugar central. También determinó las reglas de moralidad y orden que debían seguirse en los colegios jesuíticos. En las *Constituciones* aparecen claramente expresado el problema de atender al método de estudio, la importancia de la gradualidad en la enseñanza y los recursos didácticos, estos problemas Ignacio los tomó de las primeras reglamentaciones escritas por el padre Jerónimo Nadal. El problema fundamental que encontraron los redactores de la *Ratio* y los padres generales

posteriores fue por un lado, asegurar un estricto control de lecturas de los alumnos de sus colegios, también se enfrentaron al dilema de buscar la mejor manera de asegurarse el conocimiento y regulación de los contenidos dados por los docentes, por último la Orden también dispuso de mecanismos sumamente estrictos para dar permiso de publicación a las producciones intelectuales de autores jesuitas, De tal modo *La ratio purganti* fue considerada un deber fundamental de la Orden y su puesta en práctica produjo una serie de debates. También se produjo un debate ante el problema sobre a quien le correspondía la tarea de la expurgación. El Padre General Mercurian en 1572 estableció que la confección del *Indice* recaía en la autoridad exclusiva del gobierno central de la Orden como la confección de catálogos de proposiciones prohibidas.

Unas de las soluciones que encontró la Orden para el control de lectura fue la escritura de textos con selección de párrafos de autores, este mecanismo tenía una doble ventajas, permitía controlar la gradualidad en la enseñanza y además la expurgación de los textos clásicos. Este deber de expurgación produjo como resultado el florecimiento de impresiones de libros de textos, realizados por autores jesuitas. Aun cuando en la expurgación y la actualización del *Indice* se había establecido que correspondía a las prerrogativas de los generales de la orden, la necesidad de consenso estableció que estos problemas fueran debatidos en las Congregaciones Generales de la Orden.

Filosofía Oculta y Curiosa: Heterodoxias y Ortodoxias en el Pensamiento Natural de un Jesuita del Siglo XVII. Un Acercamiento a la Obra De Juan E. Nierenberg

Gabriela Monezuelas

Investigadora UBA

Objetivo del trabajo: la importancia del estudio de figuras como el jesuita Juan Nierenberg que combinan elementos de diferentes tradiciones intelectuales en su pensamiento y cosmovisión. El análisis de las obras del jesuita español, Juan Nierenberg, indica que sus formulaciones están apegadas a los cánones de la ortodoxia, pero hay lugar para incluir explicaciones que se acercan a posiciones propias de una heterodoxia muy criticada, centrada en los principios de simpatía y antipatía, en la presencia de la geometría y la música, en relaciones con el neoplatonismo más elaborado, que dan por resultado su concepción del universo y su explicación de las relaciones entre las partes y los seres que lo habitan y que lo transforman en un intelectual cuyo pensamiento

permite conocer con mayor profundidad el entramado de ideas de ese período.

En el marco anteriormente descrito se trabajan las denominadas obras filosóficas de Nieremberg: *La Curiosa Filosofía y tesoro de las maravillas de la naturaleza* (Madrid, 1633) y la *Oculto Filosofía*; ambas editadas luego en 1643 bajo el título: *Curiosa y oculta filosofía. Primera y segunda parte de las maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones*.

La *Curiosa Filosofía* puede ser descripta como un ejemplo de la literatura sobre curiosidades relativas al mundo mineral, vegetal, animal y humano, con elementos de los textos de magia natural, agregando componentes extraordinarios y maravillosos.

En esta obra, Nieremberg dedica un capítulo extenso a lo que denomina la “*filosofía renovada de los cielos*” y otro a “*la vida de las estrellas*” en los que se muestra bien informado sobre los nuevos conocimientos y descubrimientos astronómicos realizados hasta la fecha en que compuso su libro, aproximadamente 1629, desarrollando, además, discusiones acerca de las implicancias cosmológicas de esas afirmaciones.

Hace referencia a la teoría de Nicolás Copérnico, manifestándose contrario al movimiento de la Tierra, explicando allí porque esa afirmación fue sancionada por la Iglesia; analiza también las observaciones de Tycho Brahe.

Se debe remarcar aquí que Nieremberg tuvo acceso a los trabajos que se producían en el ámbito científico por su pertenencia a la Compañía de Jesús, ya que permanecía en contacto con científicos jesuitas de otros lugares de Europa y por esa vía llegaban las diferentes publicaciones, pues España, en este período del siglo XVII, permanecía al margen del ambiente de producción y divulgación de obras científicas.

En el recorrido por esas páginas puede leerse cómo el jesuita considera ya obsoleto el sistema de Ptolomeo, y adopta el de Tycho Brahe, actitud frecuente entre los científicos de la Orden. Es decir que aquí incorpora los principios de una de las formulaciones astronómicas que dieron forma al proceso de la Revolución Científica.

En el sistema de Brahe, la Tierra vuelve a ser colocada inmóvil con respecto a la esfera de las estrellas fijas nuevamente en movimiento astronómico. Sólo la Luna y el Sol se mueven siguiendo una órbita ptolemaica cuyo centro es la Tierra, los otros planetas giran alrededor del Sol, de esta manera Brahe no se comprometió con la hipótesis copernicana sobre la movilidad de la Tierra. Las observaciones de Brahe fueron retomadas y profundizadas por quien durante muchos años fue su ayudante de investigación: Johannes Kepler.

Nieremberg transcribe las observaciones de Kepler, los descubrimientos de Galileo sobre el relieve de la luna y los satélites de Júpiter y Saturno.

Niega la solidez de las esferas celestes y cita observaciones de trayectorias de cometas, *novae* y movimientos planetarios.

Defiende la corruptibilidad de los cielos.

El universo que construye Nieremberg no es similar al de Galileo; la adopción de la cosmología de Brahe le permite salvar el geocentrismo, que debe aceptar por razones teológicas, para permanecer en el marco de la ortodoxia religiosa, y al mismo tiempo rechazar el universo de las esferas sólidas de Aristóteles, al señalar la existencia de cometas más allá de la Luna, pero su cosmología es propia, resulta de la conjunción de diferentes componentes filosóficos, unidos a elementos de la magia natural y del neoplatonismo.

La física y sus fenómenos también fueron del interés del jesuita, como su preocupación por el

magnetismo y por las características de la piedra imán, Nieremberg no sólo detalló todos los experimentos, observaciones y mediciones realizados por el inglés William Gilbert en *De Magnete* (1600),¹ sino que profundizó en aquellos aspectos más alejados del contenido científico pero más cercanos a un saber vinculado con la magia natural y con los efectos que producen los objetos a partir de su influencia, como la posibilidad de esta piedra de curar o de descubrir secretos. En la especificidad del pensamiento construido por este intelectual de principios del siglo XVII, el concepto de experiencia, es en cierto sentido limitado, pero permite ser considerado como un criterio de conocimiento equiparable en algunos casos a la sabiduría antigua, se une a la posibilidad de observación y de cálculo como formas de elaborar una cosmovisión diferente de las predominantes y de las que se estaban constituyendo; Esto se repite en el tratamiento que hace del magnetismo y en tener en cuenta a todos aquellos, como lo hicieron algunos neoplatónicos, que se detuvieron durante más tiempo y con más cuidado a observar a la naturaleza y que tienen para Nieremberg un valor fundamental para realizar sus análisis y explicaciones. En la *Oculto filosofía* ocupa un lugar central la cuestión de la simpatía y antipatía como formas de explicación de diferentes situaciones y fenómenos de la naturaleza, estos principios que permitían trasladar la influencia astral a los objetos y seres naturales, formaron parte de la denominada magia natural, incorporada por la tradición neoplatónica e interpretada de diferentes formas por los filósofos de esa corriente. En este tratado, quizás con mayor intensidad que en la *Curiosa filosofía*, es donde entablan con fuerza un diálogo los pensamientos de los padres de la Iglesia, con los clásicos griegos y latinos, las palabras de Santo Tomás con las de Avicena, Ficino y Hermes Trismegisto. El autor describe los prodigios producidos por la música y sostiene la común y aceptada idea del poder de la armonía sonora como medicina del alma, su valor terapéutico en las dolencias del cuerpo, admitiendo que el uso de los modos griegos según la estructura de las escalas, exaltaba o apaciguaba el ánimo. La música constituye un elemento esencial para comprender el equilibrio entre el mundo celeste y el humano. Si bien Nieremberg desestimó de forma explícita la cábala y la magia, coincidió con esos pensamientos al admitir que el arte de los sonidos era el auténtico conciliador de los opuestos y que la música permitía hacer de los contrarios uno. Estos rasgos puestos en una perspectiva europea más amplia y en el análisis del pensamiento de un Renacimiento tardío, capaz de permitir la coexistencia de mentalidades ocultas, con mentalidades científicas junto a los principios del pensamiento cristiano post-tridentino, constituyen el núcleo que otorga un componente de originalidad e interés a las referidas obras de Nieremberg.