

Ab imo pectore

Estudios sobre las emociones en la Antigüedad

Editores

Paula Arbeloa Borbón, Fernando Doménech
Cadálás, Adrián Gordón Zan, Diego Meseguer
González y Claudia Serrano Aranda



Access Archaeology



About Access Archaeology

Access Archaeology offers a different publishing model for specialist academic material that might traditionally prove commercially unviable, perhaps due to its sheer extent or volume of colour content, or simply due to its relatively niche field of interest. This could apply, for example, to a PhD dissertation or a catalogue of archaeological data.

All *Access Archaeology* publications are available as a free-to-download pdf eBook and in print format. The free pdf download model supports dissemination in areas of the world where budgets are more severely limited, and also allows individual academics from all over the world the opportunity to access the material privately, rather than relying solely on their university or public library. Print copies, nevertheless, remain available to individuals and institutions who need or prefer them.

The material is refereed and/or peer reviewed. Copy-editing takes place prior to submission of the work for publication and is the responsibility of the author. Academics who are able to supply print-ready material are not charged any fee to publish (including making the material available as a free-to-download pdf). In some instances the material is type-set in-house and in these cases a small charge is passed on for layout work.

Our principal effort goes into promoting the material, both the free-to-download pdf and print edition, where *Access Archaeology* books get the same level of attention as all of our publications which are marketed through e-alerts, print catalogues, displays at academic conferences, and are supported by professional distribution worldwide.

The free pdf download allows for greater dissemination of academic work than traditional print models could ever hope to support. It is common for a free-to-download pdf to be downloaded hundreds or sometimes thousands of times when it first appears on our website. Print sales of such specialist material would take years to match this figure, if indeed they ever would.

This model may well evolve over time, but its ambition will always remain to publish archaeological material that would prove commercially unviable in traditional publishing models, without passing the expense on to the academic (author or reader).



Ab imo pectore

Estudios sobre las emociones en la Antigüedad

Editores

Paula Arbeloa Borbón, Fernando Doménech
Cadálás, Adrián Gordón Zan, Diego Meseguer
González y Claudia Serrano Aranda

Access Archaeology





ARCHAEOPRESS PUBLISHING LTD
Summertown Pavilion
18-24 Middle Way
Summertown
Oxford OX2 7LG
www.archaeopress.com

ISBN 978-1-80327-682-3
ISBN 978-1-80327-683-0 (e-Pdf)

© the individual authors and Archaeopress 2023

Cover: Greek terracotta funerary plaque, *ca.* 520–510 BCE, accession number 54.11.5 in the Metropolitan Museum of Art (public domain).



All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying or otherwise, without the prior written permission of the copyright owners.

This book is available direct from Archaeopress or from our website www.archaeopress.com

ÍNDICE

COMITÉ CIENTÍFICO	iii
ABREVIATURAS.....	iv
INTRODUCCIÓN	1

I. APROXIMACIONES LINGÜÍSTICAS AL ESTUDIO DE LAS EMOCIONES

ANÁLISIS SEMÁNTICO COMPARATIVO DE LAS PALABRAS PARA ENVIDIA EN LAS LENGUAS INDOEUROPEAS.....	13
Benjamín Vidal Estévez	
QUI VIDERIT ILLAS, SENTIAT... (OV. TRIST. 1.1.13-14): SOBRE LOS LÍMITES ENTRE EMOCIÓN Y COGNICIÓN EN EL VERBO LATINO SENTIO.....	18
Pedro Riesco García	

II. REPRESENTACIONES Y EXPERIENCIAS EMOCIONALES EN LAS FUENTES LITERARIAS

DESVERGÜENZA CULTUAL Y ESPECULACIÓN FILOSÓFICA GRIEGA ANTIGUA: LA OBSCENIDAD RITUAL COMO 'REMEDIOS' EN EL FRAGMENTO B 68 DK DE HERÁCLITO.....	26
Elena García Paleo	
LA LEGISLACIÓN SOBRE LA RESTRICCIÓN DE LOS LAMENTOS DE LAS MUJERES EN LA ATENAS DE SOLÓN: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA MEMORIA FEMENINA	35
David Sierra Rodríguez	
LA IRA EN LAS ARGONÁUTICAS DE APOLONIO DE RODAS: UN ANÁLISIS SOBRE SUS CONSECUENCIAS POLÍTICAS.....	47
Luciana Gallegos	
ENTRE EL MIEDO Y LA ESPERANZA. LA CONCEPCIÓN EMOCIONAL DE LA DICTADURA ROMANA EN LAS FUENTES CLÁSICAS	58
Fernando Doménech Cadalás	
BARBEROS MISTERIOSOS Y ESCLAVOS POCO COMPLACIENTES: UNA NOTA A PLINIO EL JOVEN (EP. 7. 27. 12-14)	73
Gonzalo Fontana Elboj	
EL MIEDO EN LOS MOTINES DE PANONIA Y GERMANIA (14 d.C.).....	90
Carlos González Catalán	
MUJERES Y CUIDADOS MÁS ALLÁ DE LA MUERTE: DAR SEPULCRO A LOS HOSTES DE ROMA	102
Carmen María Ruiz Vivas	
ODI ET AMO. EL UNIVERSO POÉTICO DE LAS EMOCIONES EN CATULO Y SU RECEPCIÓN EN LENGUA INGLESA.....	114
Luna Clavero Agustín	

III. SOPORTES, CULTURA MATERIAL Y EMOCIONES

IMPLORANDO A ASCLEPIO: LAS EMOCIONES EN EL RITUAL DE LA ENKOIMESIS EN LA GRECIA ANTIGUA	129
Lucía Díez Rodríguez	
LAS EXPRESIONES DEL AMOR EN LA ANTIGUA ROMA A TRAVÉS DE LOS GRAFITOS PARIETALES POMPEYANOS	137
Adela Duclos Bernal	
LA EXPRESIÓN DE LAS EMOCIONES EN LAS ESCENAS DEL III Y IV ESTILO	150
Gonzalo Castillo Alcántara	
LA CUEVA NEGRA DE FORTUNA (REGIÓN DE MURCIA): SU VALOR COMO ESPACIO RELIGIOSO Y CENTRO DE ATRACCIÓN EN ÉPOCA ROMANA	164
Pedro David Conesa Navarro	
EPÍTETOS AFECTIVOS EN LAS ARAS FUNERARIAS EMERITENSES	182
Alba Botella García	
A LAUGHTER AT BOUNDARIES OF OTHERNESS. THE ‘FEELING OF THE OPPOSITE’ IN THE ROMAN IMAGE OF PYGMIES	195
Eleonora Voltan	
ENTRE EL TEMOR, EL CONSENSUS Y EL ORGULLO. ANÁLISIS CUANTITATIVO DE LAS ACUÑACIONES IMPERIALES DE TRAJANO DECIO (249-251)	207
Adrián Gordón Zan	
IV. EXPRESIÓN Y GESTIÓN DE LAS EMOCIONES A TRAVÉS DE LAS PRÁCTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS	
MAGIC IN NATURAL CONTEXT: THE CASE OF ‘PRAYERS FOR JUSTICE’ FOUND IN BRITISH RIVERS	220
Alessandra Rocchetti	
TU NOMBRE ENVENENA MIS SUEÑOS: EMOCIONES NEGATIVAS Y GÉNERO(S) EN LA MAGIA ERÓTICA ROMANA	230
Silvia Alfayé Villa	

COMITÉ CIENTÍFICO

Alejandra Guzmán Almagro (*Universidad de Barcelona*)
Carlos Jordán Cólera (*Universidad de Zaragoza*)
Carmen Rueda Galán (*Universidad de Jaén*)
Catalina Balmaceda (*Pontificia Universidad Católica de Chile*)
Cristina Rosillo López (*Universidad Pablo de Olavide*)
Eduardo Sánchez Moreno (*Universidad Autónoma de Madrid*)
Fernando López Sánchez (*Universidad Complutense de Madrid*)
Francisca Sáenz de Urturi (*Arqueóloga profesional*)
Francisco García Jurado (*Universidad Complutense de Madrid*)
Francisco Marco Simón (*Universidad de Zaragoza*)
Lorenzo Abad Casal (*Universidad de Alicante*)
Luis Hidalgo Martín (*Consortio de la Ciudad Monumental, Histórico-Artística y Arqueológica de Mérida*)
Manuel Molina Sánchez (*Universidad de Granada*)
Marc Mayer i Olivé (*Universidad de Barcelona*)
Mariano Valverde Sánchez (*Universidad de Murcia*)
Marta González González (*Universidad de Málaga*)
Mercedes López Pérez (*Universidad de Murcia*)
Miriam Valdés Guía (*Universidad Complutense de Madrid*)
Raquel Martín Hernández (*Universidad Complutense de Madrid*)
Rosa M^a Marina Sáez (*Universidad de Zaragoza*)
Rosa María Cid López (*Universidad de Oviedo*)
Rui Manuel Sobral Centeno (*Universidade do Porto*)
Sebastián Eduardo Carrizo (*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*)

ABREVIATURAS

- AE: (1888-). *L'Année épigraphique, Revue des publications épigraphiques relatives à l'Antiquité romaine*. París: Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
- CHRB: Burnett, A. y R. Bland (eds) (1975-). *Coin Hoards from Roman Britain*. Londres: British Museum; Londres: Royal Numismatic Society; Wetteren: Moneta.
- CIL: (1861-). *Corpus Inscriptionum Latinarum*. Berlín.
- CILAE: Alvar Ezquerro, A. et al. *Corpus Inscriptionum Latinarum, Augusta Emeritae* (Directorio de inscripciones latinas de Mérida). Universidad de Alcalá. <https://cil2digital.web.uah.es/>.
- CLE: Bücheler, F. (1895-1897). *Carmina Latina Epigraphica*. Leipzig: Teubner.
- DFX: Kropp, A. 2008. *Defixiones: Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*. Speyer: Kartoffeldruck-Verlag Kai Brodersen.
- Diehl: Diehl, E. 1949. *Anthologia Lyrica Graeca*. Leipzig: Teubner.
- DIG: Krueger, P. y T. Mommsen 1872. *Corpus iuris civilis: editio stereotypa*. Berlín: Weidmann.
- DK: Diels, H. y W. Kranz 2005. *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. Berlín: Weidmann.
- DT: Audollent, A. 1904. *Defixionum tabellae. Quotquot innotuerunt tam in graecis orientis quem in totius occidentis partibus praeter atticas*. París: Albert Fontemoing.
- ERAE: García Iglesias, L. 1973. *Epigrafía romana de Augusta Emerita*. Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid.
- FMRD: (1970-). *Die Fundmünzen der römischen Zeit in Deutschland*. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- FMRSlow: (1980-). *Die Fundmünzen der römischen Zeit in Slowenien*. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- GEMF: Faraone, C. y S. Torallas Tovar (eds) 2022. *Greek and Egyptian Magical Formularies: Text and Translation*. Berkeley: California Classical Studies.
- HEp: (1989-): *Hispania Epigraphica*. Madrid: Universidad Complutense.
- LIV: Rix, M. (ed.) 2001. *Lexikon der Indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen* (2ª ed.). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- NEFAE: Hidalgo Martín, L.Á. et al. 2019. *Nueva epigrafía funeraria de Augusta Emerita (NEFAE): Tituli sepulcrales urbanos (ss. I-VII) y su contexto arqueológico*. Memoria. Monografías Arqueológicas de Mérida 1. Mérida: Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida.
- NIL: Irslinger, B. et al. (eds) 2008. *Nomina im Indogermanischen Lexikon*. Heidelberg: Winter Universitätsverlag.
- OLD: Glare, P.G.W. 2012. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

- PGM: Preisendanz, K. (ed.) 1928-1931. *Papyri Graecae Magicae*. Stuttgart: Teubner.
- PGM: Calvo Martínez, J.L. y M^a.D. Sánchez Romero 1987. *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- PIR²: Groag, E. et al. (eds) 1933-1970. *Prosopographia Imperii Romani*. Berlín: Walter de Gruyter.
- PPM: 1990-2003. *Pompei. Pitture e Mosaici. I-IX*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.
- RAE: *Real Academia Española: Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed. [versión 23.5 en línea].
- RIC: (1924-). *The Roman Imperial Coinage*. Londres: Spink & Son.
- RMRVe: (2006-). *Ritrovamenti Monetali di età Romana nel Veneto*. Padua: Esedra.
- SEG: (1923-). *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Leiden: Brill.
- SM: Maltomini, D. y R. Daniel 1989-1992. *Supplementum Magicum, I-II*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Tab. Sulis: Tomlin, R.S.O. 1988. The Curse Tablets, en B. Cunliffe (ed.) *The Temple of Sulis Minerva at Bath, 2: The finds from the Sacred Spring*: 59-277. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology.
- TM: (1979-). *Trésors Monétaires*. París: Bibliothèque nationale de France.

INTRODUCCIÓN

En el libro VI de la *Eneida*, Eneas y los troyanos desembarcan en el puerto de Cumas para consultar el oráculo de Apolo. Tras cumplir las instrucciones prescritas por la Sibila, Eneas vacila un instante antes de pronunciar los votos, y la sacerdotisa –poseída por el dios y con el pecho jadeante (*pectus anhelum*)– le apremia a no demorarse en las preces, o ‘las anchas bocas del recinto atónico’ permanecerán cerradas para él. Es entonces cuando el héroe troyano, sacudido por un ‘gélido terror’, libera todas sus aflicciones y suplica a Apolo *pectore ab imo*, es decir, ‘desde lo más hondo de su pecho’ (Verg. A. 6.55). Su voz, a diferencia de la de la Sibila, ya no es la de un dios, sino que expresa sus sentimientos más profundos –su voz interior–, que ahora descarga en un clamor emancipador semejante al grito que exhaló ‘desde lo hondo de su pecho’ (*pectore ab imo*) cuando vio el cuerpo desfigurado de Héctor arrastrado por el carro de Aquiles (Verg. A. 1.485).

Pasajes como este ilustran con brillantez el papel protagónico que los sentimientos y las emociones desempeñaban en tiempos de Virgilio, donde la subjetividad del «yo» todavía no había aflorado en su plenitud, eclipsada por el lugar reservado a los dioses –rectores de los destinos humanos– y a las fuerzas de la naturaleza. La aparente ausencia de un «yo», o la falta de «autonomía» en el plano afectivo, explica en parte por qué la historia de las emociones ha tardado tanto tiempo en desarrollarse como campo de estudio, no solo en el ámbito de la Antigüedad. Y es que, como ya observó F. Nietzsche en *La Gaya Ciencia*, ‘todo lo que ha dado color a la existencia carece todavía de historia’: ‘¿dónde podría encontrarse una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia, de la piedad y de la crueldad?’ (Nietzsche 2019: 65). Preguntas para las que no cabe una sola respuesta.

En los últimos años se han producido grandes avances en la investigación, pero las emociones han sido –y, hasta cierto punto, lo siguen siendo– un tema tangencial dentro de los estudios históricos y culturales. El predominio de la razón y las estructuras económicas a la hora de explicar el devenir histórico dejó de lado el interés por las emociones, cuyo análisis e interpretación implicaban una serie de problemas y dificultades nada sencillos de resolver. Así, aunque las emociones pueden considerarse como uno de los principales mecanismos que impulsan y dirigen la acción humana, el alegato nietzscheano en pro de una *Geschichte der Gefühle* tardó varias décadas en ser atendido, y hubo que esperar al menos hasta 1919 para ver en la obra de J. Huizinga y su *El otoño en la Edad Media* el primer ensayo de lo que bien podría considerarse una proto-historia de las emociones, al explorar la experiencia emocional de los hombres y mujeres que vivieron en la Europa bajomedieval. Tras la Segunda Guerra Mundial, la escuela francesa de *Annales* tomó las riendas de la investigación, gracias a la iniciativa de historiadores tales como F. Braudel, P. Ariès, A. Corbin y, sobre todo, L. Febvre. Este último, fundador de la escuela junto a M. Bloch, fue uno de los primeros en reclamar un estudio histórico de los sentimientos, bajo la premisa de que, sin emociones, ‘il n’y aura pas d’histoire possible’ (Febvre 1941: 18).

La escuela norteamericana recogió el testigo de *Annales* a partir de la década de 1960, inaugurando una nueva fase que se caracterizó por el progresivo acercamiento a la historia ‘desde abajo’, apartándose de los ‘grandes temas’ que hasta entonces habían dominado el panorama historiográfico, como la guerra, la diplomacia o los asuntos de Estado. Con todo, la eclosión definitiva tuvo lugar en los años 80, y más concretamente en 1985, fecha en la que C. Stearns y P. Stearns publicaron su influyente trabajo sobre lo que ellos mismos calificaron como *emotionology* (Stearns y Stearns 1985). Este estudio sentó las bases de una fructífera investigación que se tradujo años después en la publicación de una serie de obras de obligada mención y referencia, centradas fundamentalmente en el análisis de la ira, el miedo y la envidia en la América contemporánea (Stearns 1986; 1989; 2006). Además, P. Stearns es editor y fundador de la

revista *Journal of Social History*, en la que se han dado a conocer algunos de los principales hallazgos y descubrimientos en materia de emociones.

A partir de los años 90, y sobre todo con el cambio de siglo, la lista de publicaciones no ha hecho más que aumentar, consumándose lo que J. Plamper definió como *emotional turn* o ‘giro emocional’ (Plamper 2010). Entre los artífices de este cambio de paradigma se encuentra el historiador P. Burke, uno de los padres fundadores de la historia cultural y autor de un revelador artículo que, bajo el incitante título *Is There a Cultural History of Emotions?*, fijó las coordenadas de un debate todavía abierto en la actualidad. El historiador británico puso el foco en cuestiones tan pertinentes como la clarificación del objeto de estudio, la búsqueda y selección de fuentes alternativas, el establecimiento de un marco teórico riguroso o la adopción de nuevas metodologías capaces de sortear las dificultades que comporta la construcción de un discurso histórico coherente a través de las emociones (Burke 2005).

Todas estas problemáticas han sido abordadas, con mayor o menor solvencia, en una serie de obras que, al cabo de su publicación, se han erigido como modelos o referentes dentro la bisoña e incipiente historia de las emociones. Nos referimos particularmente a los estudios llevados a cabo por B. Rosenwein (2006; 2016) sobre las emociones en la Edad Media y los trabajos de W. Reddy sobre la Francia revolucionaria (2001; 2009). Mención aparte merecen, en todo caso, los seis volúmenes que conforman la colección editada por S. Broomhall, J.W. Davidson y A. Lynch, que abarcan desde la Antigüedad clásica a la era post-moderna (2019), sin olvidar la labor realizada por otros especialistas cuyas ideas y aportaciones han contribuido decisivamente al avance de la investigación, como los trabajos de L.Z. Tiedens y C.W. Leach (2004), J. Bourke, (2005), U. Frevert (2011), J. Plamper (2015), C. Bailey (2016), R. Boddice (2018; 2019) y J.A. Jara Fuente (2021), entre otros.

El volumen de publicaciones reseñadas en el párrafo anterior refleja por sí solo el auge que ha experimentado en los últimos años el estudio de las emociones. Pero más allá de este caudal bibliográfico, otros indicios corroboran dicha tendencia, como las subvenciones concedidas a proyectos de investigación enfocados al estudio de las emociones (Sullivan 2013: 94) o las exposiciones organizadas en museos de reconocido prestigio internacional con el fin de dar visibilidad a una emoción concreta (Varutti 2020; 2021). Del mismo modo, en la última década se ha multiplicado el número de coloquios, seminarios y congresos acerca del papel de las emociones en la historia, muchos de los cuales han sido promovidos o financiados por centros de investigación especializados en este ámbito, como el Queen Mary Centre for the History of the Emotions, vinculado a la Universidad de Londres, o el Center for the History of Emotions del Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, adscrito a la Universidad Libre de Berlín.

En definitiva, es innegable que las emociones ocupan un lugar prominente en la historia, consolidándose como una de las líneas más atractivas e innovadoras dentro del panorama investigador. Sin embargo, tampoco se pueden obviar ciertas problemáticas inherentes a la propia materia de estudio, y que, como ya planteó P. Burke, han sido objeto de acaloradas discusiones, empezando por la propia definición del término: ¿Qué entendemos por ‘emociones’? El hecho de que vaya entrecomillado constituye una nota precautoria que sugiere lo ambigua o controvertida que puede resultar su aplicación, especialmente teniendo en cuenta la presencia de otros términos y expresiones que aparentemente podrían significar lo mismo, como ‘sentimientos’, ‘pasiones’ o ‘estados de ánimo’.

Sin ánimo de debatir un asunto que excedería con creces los límites de esta introducción, algunos historiadores, como R. Boddice, han renunciado a cualquier tentativa de ‘describir’ las emociones, en vista de lo contraproducente que puede llegar a resultar la rigidez de una definición unívoca y cerrada: ‘The history of emotions must reject, in line with much of the latest research in the social neurosciences, any resemblance of psychologism that would essentialize what emotions are. We cannot preconceive

what emotions are and then simply write *about them*' (2017: 11). Debemos entender que las emociones son fluidas e imprecisas, por lo que una definición amplia puede ser suficiente. Utilizar conceptos estrictos extraídos del ámbito de la neurología o la psicología implicaría extrapolar a los antiguos una caracterización que les sería completamente ajena, dando por hecho que podemos adentrarnos sin dificultad en los mundos afectivos de los actores del pasado. Hemos de ser conscientes de que conceptos como *elpis*, *eleos*, *invidia* o *ira* no equivalen a aquello que nosotros entendemos por esperanza, piedad, envidia o ira. Por ello, lo realmente importante es conocer cómo los actores del pasado definieron las emociones pues, en definitiva, el trabajo del historiador de las emociones no es sino comprender los mundos afectivos de las sociedades pasadas.

Desde esta perspectiva, haríamos bien en recordar que la historia de las emociones no persigue el estudio de la emoción en sí –entendida como una serie de procesos fisiológicos que tienen lugar en el cuerpo de un individuo–, sino del modo en que estas eran percibidas y experimentadas dentro de un determinado marco cultural, qué factores las impulsaban y qué efectos producían en el individuo y la sociedad. Esto es, debemos distinguir entre la *emoción* propiamente dicha –que es objeto de análisis de la psicología y la neurociencia– y su *representación* en los diferentes procesos históricos, tarea esta última que compete al historiador.

Esta cuestión enlaza con otro dilema igualmente importante, que concierne al marco teórico y analítico. Y es que, por muy acotado y definido que esté nuestro tema de estudio, ¿en qué medida es lícito –o acaso factible– trazar una historia de las emociones? Desde el punto de vista neurocientífico, las emociones son vistas como un fenómeno ‘natural’ y ‘biológico’, es decir, como algo ‘pre-cultural’ e intrínseco a la naturaleza humana, inmune al paso del tiempo y a los cambios derivados de la experiencia histórica. Esta concepción ha gozado de una posición de supremacía en cómo se han entendido las emociones desde el siglo XIX y, como hemos señalado anteriormente, ha sido responsable –junto a la primacía otorgada la razón como motivador humano– de que los historiadores no hayan prestado atención al ámbito emocional en sus investigaciones. Sin embargo, desde la década de los 70 los antropólogos culturales advirtieron que las emociones estaban lejos de ser algo natural y común a todos los seres humanos. La experiencia emocional no era pre-cultural, sino ‘preeminently cultural’ (Lutz 1988: 5). El denominado constructivismo social surgido de la antropología abrió el camino a una nueva preocupación para los historiadores: tratar de conocer la forma en que las emociones eran entendidas, valoradas, y expresadas por las distintas sociedades históricas. De tal manera las emociones dejaron de ser consideradas una mera respuesta biológica del cuerpo desligada de los contextos sociales y culturales en los que se insertaba el individuo. Factores como las normas sociales, las creencias, los contextos, el lenguaje o las prácticas determinan qué emociones debemos sentir, cuándo debemos sentirlas y de qué manera. De hecho, desde el punto de vista más radical del constructivismo, no existiría ninguna respuesta emocional que pudiéramos definir como ‘natural’ al estar completamente determinadas por la sociedad: el miedo a un león no aparecería de forma automática y universal en el individuo que se encuentra frente a él, sino que la concepción y los conceptos culturalmente asociados a la idea de ‘león’ crearían por completo la experiencia.

En los últimos años, sin embargo, distintas teorías han intentado superar la profunda división entre naturaleza y cultura. W. Reddy, ofrece en *The Navigation of Feeling* (2001) uno de los marcos interpretativos más completos en el ámbito de la historia. Reddy expone que existe una dimensión interior de la emoción, pero que esta puede ser moldeada por la cultura, pues los individuos se enfrentan a un constante esfuerzo por ofrecer una interpretación de esa sensación interna –la emoción– que realmente el resto no puede observar. El lenguaje y la forma en que los seres humanos piensan y expresan los sentimientos a través de declaraciones como ‘estoy triste’, son capaces de alterar la emoción al provocar tanto una autoevaluación de lo que están experimentando (‘¿realmente estoy triste?’) como un intento de adecuarla a las convenciones sociales sobre las emociones. Así, considera que la cultura, las ideas y

las creencias de una sociedad tienen una gran capacidad para moldear las emociones humanas, pero que esa capacidad está lejos de crear emociones de la nada (Reddy 1997). Más recientemente han adquirido relevancia las teorías de la práctica de la mano de teóricas como M. Scheer (2012) quien, trabajando sobre el concepto de *habitus* de P. Bourdieu, sigue la estela de W. Reddy. Para Scheer, entender las emociones como prácticas significa considerarlas actos que los seres humanos realizan a través de su cuerpo –entendido como un todo que engloba tanto la mente como el cuerpo físico– en unos espacios y contextos específicos. De tal forma, las experiencias emocionales resultarían de una serie de lecciones aprendidas por el sujeto a través de la socialización y de una repetición habituada de ciertas lecciones culturales sobre las emociones que acabarían por convertirse en algo naturalizado para el individuo. La cultura determinaría cómo sentir en las distintas situaciones a través de la experiencia incorporada por el individuo a lo largo de su existencia. Así las emociones no serían respuestas automáticas y biológicas, sino hábitos determinados por las disposiciones socio-culturales que, sin embargo, tienen lugar en un cuerpo. Por tanto, a pesar de que existen una serie de procesos fisiológicos comunes a todos los seres humanos que delimitan las posibles experiencias emocionales, la cultura funciona como un segundo marco que mediatiza esas experiencias.

En pocas palabras, las emociones no dejan de ser, en cierta medida, un *constructo* social, a caballo entre la cultura y la naturaleza. Por consiguiente, al tratarse de una realidad dinámica y sujeta a transformaciones, también es susceptible de analizarse desde una perspectiva histórica. Es decir, si admitimos que las emociones tienen su propia historia, sería factible distinguir entre diferentes ‘comunidades emocionales’, cuyos miembros, coexistentes en un mismo espacio y entorno, compartirían determinados códigos emocionales (Rosenwein 2006: 2). Y siguiendo a W. Reddy, también podría hablarse de ‘régimenes emocionales’ o estructuras de poder que, amparándose en su autoridad, ejercerían un control más o menos rígido sobre las experiencias emocionales de un determinado grupo social (Reddy 2001: 124).

En este sentido, el Mundo Antiguo estaría conformado por una gran cantidad de comunidades y régimenes emocionales, cada uno con sus propios patrones más o menos comunes en la valoración y en la concepción de las distintas emociones. En los últimos años se ha discutido ampliamente si la cultura emocional en Occidente ha evolucionado de forma uniforme o si, por el contrario, ha experimentado fluctuaciones entre una mayor contención o una mayor libertad a la hora de expresar dichas emociones. Sin embargo, el estudio de las emociones en la Antigüedad plantea otras dificultades adicionales, como la imposibilidad de aplicar ciertas categorías que, o bien no existían entonces, o bien comportaban significados muy diferentes (Matt 2011: 119-120). Por ejemplo, varios trabajos demuestran que la envidia no siempre fue condenada en Grecia, por tratarse de una respuesta moralmente legítima ante la falta de equidad (Cairns 2003); y según algunos autores, dentro del amplio espectro de afectos y sentimientos, la ira ocupaba un lugar destacado o predominante, al usurpar el espacio de otras emociones que, como la depresión, todavía no habían sido conceptualizadas como tales en el mundo clásico (Harris 2001).

Tampoco parece verosímil que las sociedades antiguas tuvieran un apego excesivo por los hijos, especialmente por los recién nacidos, dadas las elevadas tasas de mortalidad infantil. Así, limitar los vínculos afectivos con los bebés debió de constituir un mecanismo psicológico eficaz, o al menos recurrente, que permitía a los padres no solo lidiar con su eventual pérdida, sino estar mejor preparados desde el punto de vista emocional y afectivo para afrontar su hipotética muerte, como observa J. Toner (2012: 95). Del mismo modo, los celos amorosos tampoco debieron de ser tan comunes en la antigua Grecia, por lo menos en la esfera del matrimonio, cuya unión –lejos de basarse en el amor conyugal– conformaba un contrato legal desprovisto la mayoría de las veces de vínculos o lazos afectivos (Konstan 2007).

En definitiva, el repertorio de emociones era francamente distinto en el Mundo Antiguo, lo mismo que su percepción subjetiva y el modo en que estas eran representadas. Como el corazón de Eneas, que

late por cuenta propia y sin ayuda de nadie, los antiguos también exteriorizaron sus emociones *ab imo pectore* y dejaron constancia de esta realidad en un copioso y variado elenco de fuentes cuyo estudio ha despertado el interés de los investigadores. Sus trabajos han contribuido notablemente al conocimiento de las vivencias afectivas en la Antigüedad, destacando, entre todos ellos, la citada obra de Konstan referida a la Grecia antigua (2007) o, más recientemente, las contribuciones de A. Chaniotis (2012; 2014; 2021), E. Sanders y M. Johncock (2016), S.W. Hsu y J. Llop Raduà (2020) y D. Cairns (2015; 2017; 2021). También merecen citarse, por su decisivas aportaciones, otros trabajos enfocados específicamente al tratamiento de una emoción en particular, como el miedo (Alfayé Villa 2016; Hurlet 2020; Konstan 2020), la ira (Braund y Most 2004; Harris 2001), la envidia (Konstan y Rutter 2003; Sanders 2014), el amor (Grimal 2017; Winkler 1994) y la alegría (Caston y Kaster 2016).

En marcado contraste con todos estos estudios, esta monografía no se propone realizar un análisis profundo y exhaustivo de las emociones en la Antigüedad. Lo que el lector tiene en sus manos se corresponde, más bien, con eso que la jerga académica tiende a etiquetar, de forma harto convencional, como ‘semblanza’ o ‘aproximación’. De esta manera, nuestro propósito no es otro que acercar al público un tema trascendental y sugerente como las emociones –o la *experiencia* de las emociones– en el Mundo Antiguo, un recorrido que nos llevará de las culturas preindoeuropeas, pasando por la Grecia clásica, a la Roma de los emperadores. En otras palabras, nuestra tarea consiste en ampliar la paleta de colores y trazar un ‘mapa emocional’ de las sociedades antiguas, un mapa que permita iluminar los recovecos más profundos del alma y conocer, en la medida de las limitaciones impuestas por el tiempo y las fuentes, el modo en que aquellas sociedades vivían, sentían y expresaban sus emociones. Porque las emociones, aunque se han manifestado de formas muy distintas a lo largo de la historia, constituyen un reflejo constante de nuestra humanidad y de la conexión con la realidad y el mundo que nos rodea.

Llegados a este punto, el volumen *Ab imo pectore. Estudios sobre las emociones en la Antigüedad* reúne las aportaciones de investigadores con una vasta y reconocida trayectoria académica y las contribuciones de investigadores noveles procedentes de diferentes universidades nacionales e internacionales, que sin constituir un estudio global sobre las emociones, presentan diversas perspectivas de análisis que permiten enriquecer los estudios sobre las emociones en la Antigüedad. En consecuencia, debido a la amplia diversidad de temáticas y aproximaciones tratadas en cada una de las contribuciones, los trabajos se estructuran en cuatro secciones de diferente extensión.

La primera de ellas está compuesta por dos artículos de marcado corte filológico que abordan las emociones antiguas desde una perspectiva lingüística. Por un lado, Benjamín Vidal Estévez (Universidad de Santiago de Compostela) realiza un estudio lingüístico-comparativo sobre el léxico que refiere al concepto de ‘envidia’ en distintas lenguas indoeuropeas. Lejos de poder restaurarse una protoforma común, el autor detecta la existencia de múltiples raíces y derivados que codifican la emoción aquí analizada. Por otro lado, Pedro Riesco García (Universidad de Oviedo) lleva a cabo el estudio semántico del verbo *sentio* a través de varios autores latinos como Cicerón, Catulo, Ovidio o Tito Livio con un objetivo dúplice: determinar si se trata de un verbo asociado a un sentimiento o una emoción –en cuyo caso habría que determinar a qué tipo de emociones puede aludir– y precisar su relación con los distintos sentidos o significados del verbo. Con ello, el autor defiende que, fundamentalmente, *sentio* se asocia al sentimiento y no a la emoción, gracias a las etiquetas que él mismo define a lo largo de su trabajo, aspecto que le lleva a estar más relacionado con la mente que con el cuerpo.

La segunda sección está dedicada al estudio de las representaciones y las experiencias emocionales a partir de la información preservada en las fuentes literarias. A través de los textos clásicos los autores examinan muy distintas emociones –el amor, el miedo, la esperanza o la tristeza– para tratar de averiguar cómo estas eran percibidas y valoradas en la sociedad, qué papel les era reservado en ciertas situaciones

o eventos e incluso cómo la expresión de los sentimientos en la literatura antigua fue apreciada y reinterpretada en siglos posteriores.

Elena García Paleo (Universidad de Santiago de Compostela) pretende determinar si Heráclito pudo haber interpretado las experiencias escrológicas en los rituales como ‘remedios’ al modo en que lo apunta Jámblico (*Iamb. Myst.* 1.11), así como la forma en que esta consideración pudo haber repercutido en su imaginario del vínculo emoción-cognición. A pesar de que no existe ningún texto de Heráclito que pueda aclarar el dilema de forma directa, la autora revisa diversos fragmentos de su obra, así como pasajes de otros autores próximos a su pensamiento.

David Sierra Rodríguez (Universidad de Granada) discute en su texto la relación existente entre la legislación funeraria impulsada por Solón en la Atenas del siglo VI a.C. y la memoria producida por mujeres, argumentando que la legislación soloniana tenía como finalidad, entre otros aspectos, la reducción de la capacidad de expresión emocional y de creación de memoria colectiva de éstas.

En su estudio, Luciana Gallegos (Universidad de Buenos Aires) examina el concepto de «ira» (χόλος) desde una perspectiva filológica, y lo hace a través de varios pasajes de las *Argonáuticas* de Apolonio. La autora concluye que la ira opera de forma diferente según el contexto y la naturaleza del personaje que la experimenta, dando pie a circunstancias y situaciones dispares, como la destrucción del orden político a consecuencia de la cólera de Eetes o la superación de una adversidad en el momento en que Polideuces, poseído por esta emoción, consigue derrotar a Ámico.

Fernando Doménech Cadalás (Universidad de Zaragoza) estudia la fuerte relación de dos emociones como el miedo y la esperanza con la dictadura romana. Primero el autor revisa aquellos pasajes literarios donde aparece el tópico por el cual la dictadura fue considerada una herramienta del terror en manos de la aristocracia romana. Posteriormente expone el funcionamiento del miedo como uno de los impulsos básicos que determinaban el nombramiento de un dictador y enfatiza el modo en que la magistratura pudo canalizar los temores del *populus* conceptualizándose, por ello, como un motivo de esperanza en momentos especialmente críticos para la seguridad de la ciudad.

Gonzalo Fontana Elboj (Universidad de Zaragoza) examina con detalle un pasaje de las *Epistulae* de Plinio el Joven (7.27.12-14), en el que se describe a unos misteriosos ‘barberos’ cortándoles el pelo a sus esclavos. El autor ofrece una novedosa interpretación del texto, identificando a los barberos con unos ‘magos’ respetables y el corte de pelo con una insinuación velada para que Plinio no mantenga relaciones con sus esclavos, destapando así los sentimientos y emociones de los niños que servían de juguete sexual para sus amos.

Carlos González Catalán analiza el papel del miedo en dos momentos históricos de principios del siglo I d.C. caracterizados por el cambio político y la violencia: los motines de Panonia y Germania acaecidos tras la muerte de Augusto. Gracias al análisis de los relatos proporcionados por Tácito y Dion Casio, el autor estudia cómo distintos elementos ligados a las emociones o sentimientos –como la pertenencia a un grupo, el miedo al castigo o el temor que provoca un eclipse lunar– resultan fundamentales a la hora de entender, por un lado, la búsqueda de cambios y mejoras en su condición que llevaron a cabo los soldados y, por otro, la manera de controlar o reprimir una revuelta que amenazó la estabilidad en un momento de delicadeza política como fue la sucesión del primer emperador de Roma.

Dentro de la Historia de Roma, el papel desempeñado por las mujeres en el rito de paso que constituía la muerte de un individuo es abordado por Carmen María Ruiz Vivas (Universidad de Granada), quien, a través de varios casos presentados en las fuentes escritas, como el de Calígula –enterrado por Agripina y Livilla– o el de Domiciano –cuyo rito fúnebre fue llevado a cabo por Filis, su nodriza– entre otros, muestra

las actuaciones de aquellas madres, esposas, hermanas o nodrizas que dieron sepulcro a los enemigos de Roma. Además, a lo largo de su trabajo documenta la relación entre las mujeres y la paz, así como los cuidados tras la muerte, concluyendo que estas acciones fueron un pilar fundamental de la sociedad y que, evidentemente, estaban estrechamente vinculadas con las emociones de sus protagonistas.

Luna Clavero Agustín (Universidad de Zaragoza) compara una selección de los *Carmina* de Catulo con su recepción en la literatura anglófona de los siglos XX y XXI, situando las emociones como el eje modular de su discurso. El comentario de los textos del poeta latino destaca la comparecencia de diversas emociones como el amor, la tristeza, la desesperación o el odio y comprueba cómo distintos autores contemporáneos han reinterpretado los sentimientos evocados por Catulo, acomodándolos a sus propias composiciones.

El tercer apartado está compuesto por distintos trabajos que examinan los soportes y la cultura material para reconstruir una gran variedad de emociones, descubriendo la importancia otorgada a los sentimientos en los espacios públicos de las sociedades antiguas. Lucía Díez Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid) dedica su contribución al estudio de las diferentes emociones experimentadas por los fieles durante las fases del ritual de la *enkoimesis/incubatio* en los *Asklepieia*, espacios dedicados al dios griego Asclepio a los que los suplicantes acudían para revertir y aliviar las enfermedades y síntomas que padecían.

Adela Duclos Bernal (Universidad de Zaragoza) realiza un estudio de las distintas maneras de expresar el amor por parte del *populus* a través de los grafitos parietales pompeyanos. Gracias a la excelente conservación de esta fuente, la autora nos acerca a un aspecto de la vida cotidiana de la Pompeya del siglo I d.C. que está vinculado a los mensajes espontáneos, llevados a cabo por personas que no formaron parte de una élite intelectual y que abarcan desde la búsqueda de la persona amada a través del cortejo escrito –bien de manera más tosca o más poética– hasta intercambios de opiniones acerca del amor o desamor, pasando por la muestra de la felicidad de dos personas desposadas.

Gonzalo Castillo Alcántara (Universidad de Córdoba) se centra en la expresión de las emociones en las representaciones pictóricas y figurativas de Pompeya y Herculano. Su estudio aborda cuestiones relacionadas con la gestualidad y el lenguaje corporal de ciertos personajes asociados al mito o enmarcados en escenas que formaban parte de la vida cotidiana, escrutando en su rostro emociones tan plásticas y diáfanas como el miedo, el amor y la sensualidad.

Pedro David Conesa Navarro (Universidad Complutense de Madrid) dirige su interés a la Cueva de Fortuna (región de Murcia), haciendo especial énfasis en su trasfondo religioso. El autor dedica un amplio espacio a examinar el contenido de los *tituli picti* que se conservan en las paredes de la cueva, así como sus posibles funciones, las deidades a las que iban dirigidos y su hipotética autoría, estableciendo una comparación con otros santuarios y recintos salutíferos y balneáricos de la península Ibérica.

Alba Botella García (Universidad de Alcalá de Henares) examina el empleo de epítetos de carácter afectivo o sentimental en los altares funerarios de la ciudad romana de *Emerita Augusta*. La autora pone de manifiesto la muy diversa terminología emocional contenida en buena parte de las aras emeritenses, erigidas para mantener un recuerdo imperecedero de las virtudes del difunto, pero también de los sentimientos experimentados por aquellos familiares o seres queridos que las dedicaban.

Eleonora Voltan (Universidad de Málaga) explora la representación de los paisajes nilóticos en las pinturas y mosaicos romanos de época imperial (ss. I-III d. C.), prestando especial atención a la figura del pigmeo. Su caracterización, a menudo grotesca y ridícula, producía en el observador romano un sentimiento de contraste que conducía inevitablemente a la risa.

El corto período de tiempo en el que gobernó Trajano Decio se caracterizó por las invasiones de godos y carpos en el *limes* danubiano del Imperio, algo que, tal y como analiza Adrián Gordón Zan (Universidad de Zaragoza), influyó en los reversos de las acuñaciones imperiales de este emperador presentes en las ocultaciones monetales documentadas en el Imperio. Emociones o sentimientos como el temor a las invasiones, el orgullo de su lugar de nacimiento –el Ilírico– o la búsqueda de *consensus* entre la población, determinaron que las imágenes presentadas en el reverso del numerario imperial estuviesen vinculadas a las provincias de Dacia o Panonia, así como al ejército del Ilírico entre los años 249 y 251 d.C.

Finalmente, las dos contribuciones de la última sección, que versa sobre la expresión y gestión de las emociones en las prácticas mágico-religiosas, evidencian que en la Roma antigua la magia era un instrumento eficaz para manipular la realidad y, en última instancia, constituía la materialización de emociones como el miedo, la envidia, el deseo y el odio. Por un lado, Alessandra Rocchetti (University of Oxford) realiza un estudio comparativo entre las denominadas ‘prayers for justice’ procedentes de los templos de Bath y Uley (Inglaterra), y de un conjunto de textos de la misma naturaleza hallados en ríos británicos. Así pues, para la autora las diferencias documentadas entre ambos conjuntos, relacionadas con la ausencia de lenguaje agresivo, pudieron haberse debido a que los textos de las *defixiones* depositadas en los santuarios habrían sido sometidos a una ‘revisión’ externa para comprobar si el contenido era apropiado, limitando en suma la libertad de los peticionarios para expresar sus emociones. Por otro lado, Silvia Alfayé Villa (Universidad de Zaragoza) aborda la relación existente en la cultura romana entre magia erótica, género(s) y los estados emocionales negativos causados por emociones como el amor, la pasión y el desamor, a la vez que reflexiona desde un punto de vista crítico sobre los paradigmas académicos más extendidos sobre género y magia amorosa en la Antigüedad romana.

Por último, y como es de rigor, aprovechamos estas líneas para agradecer a las instituciones, centros y grupos de investigación que han contribuido generosamente a la publicación de esta monografía, como la Escuela de Doctorado de la Universidad de Zaragoza (EDUZ), el Instituto Universitario de Investigación en Patrimonio y Humanidades de la Universidad de Zaragoza (IPH) y el Instituto Universitario de Investigación en Ciencias Ambientales de Aragón (IUCA), ampliando nuestro más sincero y profundo agradecimiento a todos los miembros que han formado parte del Comité Científico.

Zaragoza, a 28 de abril de 2023

PAULA ARBELOA BORBÓN
FERNANDO DOMÉNECH CADALÁS
ADRIÁN GORDÓN ZAN
DIEGO MESEGUER GONZÁLEZ
CLAUDIA SERRANO ARANDA

BIBLIOGRAFÍA

- Alfayé Villa, S. (ed.) 2016. *Verenda numina: temor y experiencia religiosa en el Mundo Antiguo*. ARYS: *Antigüedad: religiones y sociedades* 14.
- Bailey, C. 2016. The History of Emotions. *Contemporary European History* 25 (1): 163-175.
- Boddice, R. 2017. The History of Emotions: Past, Present, Future. *Revista de Estudios Sociales* 62: 10-15.
- Boddice, R. 2018. *The History of Emotions*. Mánchester: Manchester University Press.
- Boddice, R. 2019. *A History of Feelings*. Glasgow: Reaktion Books.
- Braund, S. y G.W. Most (eds) 2004. *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Broomhall, S. et al. (eds) 2019. *A Cultural History of Emotions*. Vols. I-VI. Londres: Bloomsbury Academic.
- Bourke, J. 2005. *Fear. A Cultural History*. Emeryville: Shoemaker & Hoard.
- Burke, P. 2005. Is There a Cultural History of Emotions?, en P. Gouk y H. Hills (eds) *Representing Emotions: New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*: 35-48. Aldershot: Ashgate.
- Cairns, D. 2003. The Politics of Envy: Envy and Equality in Ancient Greece, en D. Konstan y K. Rutter (eds) *Envy, Spite, and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*: 235-252. Edimburgo: University of Edinburgh Press.
- Cairns, D.L. y L. Fulkenson (eds) 2015. *Emotions between Greece and Rome*. Londres: University of London.
- Cairns, D.L. y D. Nelis (eds) 2017. *Emotions in the Classical World: Methods, Approaches, and Directions*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Cairns, D.L. (ed.) 2021. *A Cultural History of Emotions in Antiquity*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Caston, R. y R. Kaster (eds) 2016. *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*. Oxford: Oxford University Press.
- Chaniotis, A. (ed.) 2012. *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Vol. I. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Chaniotis, A. (ed.) 2021. *Unveiling Emotions: Arousal, Display, and Performance of Emotions in the Greek World*. Vol. III. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Chaniotis, A. y P. Ducrey (eds) 2014. *Unveiling Emotions: Emotions in Greece and Rome. Texts, Images, Material Culture*. Vol. II. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Febvre, L. 1941. La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?. *Annales d'histoire sociale (1939-1941)* 3 (1/2): 5-20.
- Frevert, U. 2011. *Emotions in History: Lost and Found*. Budapest: Central European University Press.
- Grimal, P. 2017. *El amor en la Roma antigua*. Barcelona: Austral: Paidós.
- Harris, W. 2001. *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hsu, S. y J. Llop Raduà (eds) 2020. *The Expression of Emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Leiden: Brill.
- Hurlet, F. 2020. Fear in the City during the Triumviral Period. The Expression and Exploitation of a Politic Emotion, en F. Pina Polo (ed.) *The Triumviral Period: Civil War, Political Crisis and Socioeconomic Transformations*: 229-248. Zaragoza-Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla y Prensas de la Universidad de Zaragoza.

- Jara Fuente, J.A. (ed.) 2020. *Las emociones en la historia: una propuesta de divulgación*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La-Mancha.
- Konstan, D. 2007. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- Konstan, D. 2020. Fear and Anxiety: The view from Ancient Greece, en M. Liatsi (ed.) *Ethics in Ancient Greek Literature: Aspects of Ethical Reasoning from Homer to Aristotle and Beyond*: 179-190. Berlín-Boston: De Gruyter.
- Konstan, D. y N.K. Rutter (eds) 2003. *Envy, Spite, and Jealousy: the Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Lutz, C.A. 1988. *Unnatural Emotion: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Matt, S. J. 2011. Current Emotion Research in History: Or, Doing History from the Inside Out. *Emotion Review* 3 (1): 117-124.
- Nietzsche, F. 2019. *La Gaya ciencia*. Barcelona: Ariel.
- Plamper, J. 2010. The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns. *History and Theory* 49: 237-265.
- Plamper, J. 2015. *The History of Emotions: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Reddy, W. 1997. Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions. *Current Anthropology* 38 (3): 327-351.
- Reddy, W. 2001. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reddy, W. 2009. Historical Research on the Self and Emotions. *Emotion Review* 1: 302-315.
- Rosenwein, B. 2006. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rosenwein, B. 2016. *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanders, E. 2014. *Envy and Jealousy in Classical Athens. A Socio-Psychological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Sanders, E. y M. Johncock (eds) 2016. *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Scheer, M. 2012. Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. *History and Theory* 51: 193-220.
- Stearns, C. y P. Stearns 1985. Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. *The American Historical Review* 90: 813-836.
- Stearns, P. 1986. *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stearns, P. 1989. *Jealousy: The Evolution of an Emotion in American History*. Nueva York: New York University Press.
- Stearns, P. 2006. *American Fear: The Causes and Consequences of High Anxiety*. Nueva York: Routledge.
- Sullivan, E. 2013. The History of Emotions: Past, Present, Future. *Cultural History* 2 (1): 93-102.
- Tiedens, L.Z. y C.W. Leach (eds) 2004. *The Social Life of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Toner, J. 2012. *Sesenta millones de romanos: la cultura del pueblo en la Antigua Roma*. Barcelona: Crítica.

Varutti, M. 2020. Vers une Muséologie des Émotions. *Cultures et Musées* 36 : 171-177.

Varutti, M. 2021. Affective Encounters in Museums, en Þ. Pétursdóttir y T.R. Bangstad (eds) *Heritage Ecologies*: 129-144. Londres: Routledge.

Winkler, J.J. 1994. *Las coacciones del deseo: antropología del sexo y el género en la Antigua Grecia*. Buenos Aires: Manantial.

EDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS

De Echave-Sustaeta, J. 1992. *Virgilio. Eneida*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

ANÁLISIS SEMÁNTICO COMPARATIVO DE LAS PALABRAS PARA ENVIDIA EN LAS LENGUAS INDOEUROPEAS

Benjamín Vidal Estévez¹

La envidia es un sentimiento ampliamente ilustrado en la literatura y en el arte a lo largo de la historia. Baste mencionar el relato bíblico del asesinato de Abel a manos de Caín, el episodio ovidiano de la metamorfosis de Escila en monstruo a manos de Circe o el personaje de Iago en el *Othello* de Shakespeare. Ahora bien, ¿qué es exactamente este sentimiento? En la primera parte, trataremos de definirlo y diferenciarlo de emociones similares brevemente siguiendo la obra de Helmut Schoeck de 1968, *Der Neid und die Gesellschaft*. En la segunda, analizaremos desde la perspectiva de la lingüística comparativa algunas de las palabras para ‘envidia’ que encontramos en las principales lenguas indoeuropeas, atendiendo a su etimología y derivación semántica. Se pretende con esto actualizar parte de la entrada que Buck dedica a la envidia en su obra *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages* (1949: 1138-1140), siguiendo los diccionarios etimológicos actuales. Las lenguas en las que nos centraremos son el latín (lat.), el griego (gr.), el hitita (hit.), el sánscrito (sáns.), el avéstico (av.), el tocario (toc.) A y B, el nórdico antiguo (nórd.a.), el inglés antiguo (ingl.a.), el alto alemán antiguo (al. al.a.), el irlandés antiguo (irl.a.), el galés (gal.), el lituano (lit.), el eslavo eclesiástico antiguo (esl.ecl.a.), el albanés (alb.) y el armenio (arm.).

CARACTERIZACIÓN

Según Schoeck (1999: 18), la envidia ‘constituye una de las categorías antropológicas fundamentales’ y ‘[s]e trata de un proceso anímico con un indispensable presupuesto social: la presencia de dos o más individuos’, es decir, se da desde el momento en que existo yo y existe el prójimo.

Schoeck establece (1999: 31) como elementos constitutivos los siguientes: ‘1. Sentimientos odiosos, internamente atormentadores, [...] de agresión’, ‘2. Se percibe con descontento el bienestar y las ventajas de los otros’, ‘3. Se siente displacer por los valores personales o materiales de otros y, en general, se tiene más interés en destruirlos que en conseguirlos para sí’. Es un sentimiento nocivo para el envidioso y para el envidiado, que nace de una subjetiva desigualdad pero no necesariamente busca la igualdad sino el sufrimiento ajeno.

Resulta complicado a veces distinguir la envidia de los celos. Cita Schoeck (1999: 73) para ello la obra de 1908 de Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*:

Los celos... quedan internamente definidos y marcados por el hecho de que se nos priva de una posesión *porque* ya está en manos de otro y al quitársela a éste pasaría a nuestro poder. Los sentimientos del envidioso giran más bien en torno a la posesión, los del celoso en torno al poseedor.

Podríamos considerar que en los ejemplos mencionados arriba, Caín y Circe actúan movidos por los celos, puesto que ambos desean el favor de Dios, en el primer caso, y de Glauco, en el segundo, considerando que les corresponde a ellos; o bien que se trata de crímenes perpetrados por envidia, bajo el pretexto de *sí no es mío, no será de nadie*.

¹ Universidad de Santiago de Compostela. Correo de contacto: benjamin.vidal@rai.usc.es.

Finalmente, cabe destacar el fenómeno de la *Schadenfreude* o ‘gozo del mal ajeno’, que con frecuencia tiene origen en la envidia. Apunta Nietzsche (ap. Schoeck, 1999: 203) acerca de ello que surge ‘del hecho de que uno se encuentra peor en algún aspecto del que es plenamente consciente, de que tiene preocupación, envidia o dolor: y el mal que le acontece a otro le hace *igual* a él’.

LAS PALABRAS PARA ENVIDIA

Son muy numerosas las palabras para *envidia* que encontramos en las diversas lenguas indoeuropeas. Curiosamente, la expresión de este fenómeno no tiene en casi ningún caso un origen común a más de una rama, sino que cada una la desarrolla secundariamente a partir de significados primarios, lo cual imposibilita la reconstrucción de una protoforma común en indoeuropeo. De manera similar a Buck (1949: 1138), incluiremos algunas palabras que designan *celos*, puesto que la distinción entre este sentimiento y la envidia no siempre es clara en el plano léxico, y con frecuencia confluyen ambos conceptos en una sola voz.

Dentro de la rama itálica tenemos la palabra que hemos heredado en nuestra lengua: *invidia*, en latín. Esta proviene de la conocida raíz indoeuropea (IE) **uejd-* ‘ver’ (LIV: 665-7), de la que encontramos reflejos en la mayoría de las ramas. Sus formas preverbiadas con *in-* (*inuideō* ‘envidiar’, *inuidus* ‘envidioso’, *inuidiōsus* ‘envidioso; envidiado’) tienen el sentido primario de dirigir la mirada a algo o alguien, mirar de reojo. De aquí se pasa al mal de ojo, al hechizar mediante la mirada, muchas veces movido por la envidia, y finalmente a designar la propia envidia. A este respecto ya Ovidio (Ov. *Met.* 2.768-70), en su narración del encuentro de Minerva con la envidia personificada, señala que la diosa ‘*uidet* [...] *Inuidiam, uisaeque oculos auertit* [ve a la Envidia y, al verla, aparta los ojos]’.² También en lituano y en eslavico eclesiástico antiguo encontramos formaciones semejantes: lit. *pavydas* ‘envidia’, del verbo *veizdėti* ‘ver, mirar’; esl. ecl.a. *zavistī*, del verbo *viděti* ‘ver’ (Buck 1949: 1140). Orel (1998: 368, 374) señala que probablemente alb. *resë* ‘envidia’ (históricamente idéntico a *resë* ‘guardia’, derivado del verbo *ruaj* ‘vigilar, observar’) sea un calco del lat. *invidia*.

También en latín encontramos *liuidus* ‘de color del plomo, azulado; envidioso, malicioso’. Proveniría esta, según De Vaan (2008: 347), de una raíz IE *(s)l(e/o)IH-uo- ‘de color de la ciruela; azulado’, de donde derivan irl.a. *lí*, gal. *lliw* ‘color’; ruso *sliva*, serbocroata *šljīva* ‘ciruela’, al.a. *slēha*, ingl.a. *slāh*, y holandés (dialectal) *sleeuw* ‘endrina’. La asociación cromática nos recuerda a la ya mencionada descripción de la envidia (Ov. *Met.* 2.777), ‘*pectora felle uirent* [su pecho está verde de hiel]’, o al conocido poema de Safo (fragmento 31 ap. Campbell 1982), donde la visión de la amada conversando amenamente con otra persona hace que la voz poética se vuelva ‘*χλωροτέρα δὲ ποίας* [más pálida/verde que la hierba]’. Compara también Buck (1949: 1139) semánticamente la expresión inglesa *be green with envy*.

En griego tenemos por una parte *φθόνος* ‘envidia, celos; rechazo (por envidia o celos)’ y sus derivados *φθονέω* ‘envidiar’, *φθονερός* ‘envidioso, celoso’. Buck (1949: 1139) atribuye a *φθόνος* el significado originario ‘disminución’ y lo compara con av. *a-yžōnvanma-* ‘que no disminuye’. Ofrece Beekes (2010: 1571) un origen IE **d^hg^{wh}en-* dudoso, y recoge una propuesta de De Vaan, que lo hace derivar del verbo *φθάνω* ‘anticipar, ir (por) delante’. Por otra parte, existen también en griego expresiones provenientes de la raíz IE **méǵ-(h₂-)* ‘grande’ (NIL: 468 ss), origen de gr. *μέγας* ‘id.’. Encontramos varios resultados de su grado cero radical (IE **mǵ-h₂-)* como *ἄγαμαι* ‘admirar, envidiar’, *ἀγάομαι*, *ἀγαίομαι*, *ἀγάζω* ‘tener demasiado’, *ἄγη* ‘admiración, envidia’ y, en una glosa de Hesiquio, *ἀγαῖον ἐπίφθονον* (‘sujeto/expuesto a envidia’). También del grado pleno con sufijo yod y extensión radical (IE **meǵh₂-r-*) tenemos *μεγαίρω* ‘envidiar (algo a alguien), rechazar’. Clackson (ap. Beekes 2010: 917) entiende la derivación semántica de esta raíz como ‘considerar grande’ > ‘considerar demasiado grande’ > ‘envidiar’.

² Todas las traducciones son propias.

En hitita encontramos *aršanē-zi* / *aršan-* ‘envidiar’ y, derivada de esta, *aršanije/a-zi* ‘id.’. Kloekhorst (2008: 210-1) postula como origen IE **h_{1/3}rs-ne-h₁-ti* / **h_{1/3}rs-n-h₁-enti* y apunta que se ha relacionado la raíz hitita con las voces del sánscrito *īrṣyant-* ‘enfadado’, *irasyāti* ‘estar enfadado’, y del avéstico *arəšiiant-* ‘envidioso’, *araska-* ‘envidia’; no obstante, si bien la conexión ‘sería posible desde un punto de vista semántico, el aspecto formal de esta etimología es complicado’. Con respecto a las voces indoiránicas, Mayrhofer (1992: 1, 206-7) propone una protoforma IE **rH(-e)-s-* (sáns. *īrṣyā-* ‘envidia’, *irasyāti* ‘envidiar’, av. *arəšiiant-* ‘envidioso’, *araska-* ‘envidia’, etc.) relacionándola con las formas hititas mencionadas, así como con el griego homérico ἀπειλή ‘amenaza’, conexión que Beekes (2010: 128) rechaza, sin embargo. En su lugar, Kloekhorst (2008: 210-1) postula una protoforma IE **HrH(e)s-*. Por su parte, Adams (2013: 589) recoge IE **h₁(e)rh₁(e)s-*, conectándolo con el toc.A *rse*, toc.B *rser* ‘odio’, y con ingl.a. *iersian* ‘desear el mal’ e *yrrē* ‘enfadado’.

El inventario de voces que designan este sentimiento en las lenguas germánicas es un tanto más amplio. Trataremos meramente dos casos: tenemos por un lado nórd.a. *ofund* ‘envidia, ojeriza’, al.al.a. *abunt*, *abunst* ‘envidia’, ambos provenientes del protogermánico (PG) **undi-* ‘afecto’ (Kroonen 2013: 559), que a su vez derivaría de **unnan-* ‘conceder’, y en última instancia de la raíz IE **h₃neh₂-* ‘disfrutar’ (LIV: 302-3), cf. gr. ὀνίημι ‘beneficiar, ayudar’. Por otro lado, encontramos ingl.a. *anda*, *onda* ‘envidia, enfado, fervor’ y al.al.a. *anado* ‘emulación, envidia’, provenientes del PG **anadan-* ‘aliento; espíritu’, un derivado de **anan-* ‘respirar’, del IE **h₂enh₁-* ‘id.’ (LIV: 267-8), cf. védico *ániti* ‘id.’, gr. ἄνεμος ‘viento’.

En la rama tocaria tenemos toc.B *entse* ‘codicia, envidia; egoísmo’ y toc.A *emts* ‘id.’, y un derivado toc.B *entseṣse* ‘codicioso, envidioso’. Estas voces las hace derivar Hilmarsson (ap. Adams 2013: 93) de la raíz IE **h₂énĝh^h-* o **h₂émĝh^h-*, en origen ‘atar’ y secundariamente ‘restringir’ (NIL: 301-3; LIV: 264-5). Adams (2013: 93) ofrece los siguientes cognados: sáns. *aṃhas-* ‘temor, ansiedad; constricción’, av. *aṣah-* ‘necesidad, dificultad’, nórd.a. *angr* ‘pena, aflicción; arrepentimiento’; lat. *angor* ‘angustia, compresión de la garganta’; eslavo eclesiástico antiguo *ozostъ* ‘estrecho’, lituano *añkštas* ‘id.’, al.al.a. *angust* ‘miedo’; gr. ἄγχω ‘apretar, estrangular’, lat. *angō* ‘id.’; hit. *ham(m)enk-* ~ *ham(m)ank-* ‘atar; prometer en matrimonio’.

Reconstruye Matasovič (2009: 434) para el protocéltico (PC) una forma **yantū-* ‘fervor, celos’, que da en irl.a. *ét* ‘emulación, celos’, y en gal. medio *add-ia(n)t* ‘deseo’, descendientes del IE **iēt-* ‘estar erguido (firmemente)’ (LIV: 313-2). De esta tenemos reflejos en sáns. *yátate* ‘establecer, alinear’, lat. *nītor* ‘cernerse sobre, inclinarse’ y toc.A *yatatār* ‘es capaz’. Buck (1949: 1139) recoge irl.a. *format* ‘envidia’ y gal. arcaico *gorfyn* ‘id.’, compuestos de PC **ufor-* (irl. *for-*, gal. *gor-*) ‘sobre, encima de’, proveniente de IE **uper-* ‘id.’ (cf. sáns. *upári*, gr. ὑπέρ, etc.), y la raíz PC **man-* ‘pensar, recordar’, proveniente de IE **men-* ‘*einen Gedanken fassen*’ (LIV: 435-436).

Finalmente tenemos arm. *xand*, de la que Martirosyan (2009: 326) comenta que denota ‘una emoción fuerte (con amor, misericordia, envidia u otras pasiones)’. De ella deriva *xandam* ‘envidiar, estar celoso’. Se conecta con una glosa de Hesiquio: *κάνδαρος ἄνθραξ* (‘carbón’), con sáns. (ś)*cand-* ‘brillar, relucir’, *candrá-* ‘brillante, luminoso’, y lat. *candor* ‘blancura resplandeciente, brillante; belleza; candor’, *candeō* ‘ser de un blanco brillante, brillar; ser caliente’, etc., provenientes todas estas formas del IE **(s)kend-* ‘brillar’ (LIV: 554).

CONCLUSIÓN

Hemos visto raíces muy numerosas y dispares que designan (algunas con evoluciones semánticas más trazables que otras) mirada, colores, grandeza, malicia, afecto, hálito, constricción y, en general, emociones poderosas o negativas. Esta heterogeneidad no es exclusiva de la envidia: para comprobarlo basta con comparar las palabras para *tristeza*, *ira* o *alegría*, emociones que consideraríamos básicas. Lo cierto es que la lexicalización de las emociones es algo complejo que requiere de abstracción. No

extraña, por tanto, que las voces recopiladas remitan en su mayoría a realidades concretas y que cada rama desarrollara el concepto por cuenta propia.

Sin embargo, es posible que detrás de la expresión léxica de la envidia también estuviera presente el fenómeno del tabú lingüístico. Acerca de esto dice Uría Varela (1997: 3):

La base psicológica sobre la que se asienta el fenómeno del tabú lingüístico es la identificación de las palabras y las cosas que designan; más aún, en los pueblos o individuos en los que es efectiva la presencia del tabú lingüístico, hay pruebas de la creencia de un poder mágico de las palabras: se piensa que la palabra es capaz de provocar la realidad que designa.

Es susceptible de convertirse en tabú ‘en general, cualquier cosa que pueda provocar temor’ (Uría Varela 1997: 3), como el lobo, el oso o la muerte. La envidia es, desde luego, concebida como un peligro para el que es objeto de ella, dada su estrecha relación con el mal de ojo y ‘el poder mágico de la mirada’ (Uría Varela 1997: 31), motivo por el que incluso las palabras para ojo se convertían en tabú. Continúa después Uría Varela (1997: 31): ‘cuanto más se emplee un sustituto en lugar de una forma interdicta, más fácil será la identificación de ambos, de manera que el vocablo sustituyente se ‘contagia’ de los valores peyorativos del sustituido’. Esto propiciaría una remodelación de la expresión léxica de la envidia independiente en cada rama indoeuropea. La sustitución por tabú lingüístico, aunque difícilmente aplicable a las demás emociones que consideramos negativas o incluso peligrosas, sí contribuiría a explicar la disparidad de raíces que hemos expuesto.

Para concluir, ofrecemos una tabla recopilatoria de las protoformas que han aparecido a lo largo del trabajo y algunos de sus resultados representativos.

Protoforma indoeuropea	Resultados históricos
* <i>ueǵid-</i> ‘ver’	lat. <i>in-uidia</i> ‘envidia’ lit. <i>pa-vydas</i> ‘id.’ esl.ecl.a. <i>za-vistǐ</i> ‘id.’
* <i>(s)l(e/o)iH-ǵo-</i> ‘azulado’	lat. <i>lūidus</i> ‘azulado; envidioso’ irl.a. <i>lí</i> ‘color’ ruso <i>sliva</i> ‘ciruela’
ǵ* <i>d^hg^{wh}en-</i> ?	gr. φθόνος ‘envidia’
* <i>méǵ-(h₂-)</i> ‘grande’	gr. ἄγαμαι ‘admirar, envidiar’ gr. ἄγη ‘admiración, envidia’ gr. μεγάρω ‘envidiar’
* <i>h_{1/3}rs-n(e)-h₁-</i> ‘?’	hit. <i>aršanē-zi</i> / <i>aršan-</i> ‘envidiar’
* <i>rH(-e)-s-</i> / * <i>HrH(e)s-</i> / * <i>h₁(e)rh₁(e)s-</i> ‘?’	sáns. <i>írṣyá-</i> ‘envidia’ av. <i>araska-</i> ‘envidia’ ǵtoc.A <i>rse</i> , toc.B <i>rser</i> ‘odio’?
* <i>h₃neh₂-</i> ‘disfrutar’	nórd.a. <i>ǵfund</i> ‘envidia, ojeriza’ al.al.a. <i>abunt</i> , <i>abunst</i> ‘envidia’ gr. ὀνίνημι ‘beneficiar, ayudar’

Protoforma indoeuropea	Resultados históricos
*h ₂ enh ₁ - ‘respirar’	ingl.a. <i>anda, onda</i> ‘envidia, enfado’ al.a.a. <i>anado</i> ‘emulación, envidia’ gr. <i>ἄνεμος</i> ‘viento’
*h ₂ énĝ ^h - / *h ₂ émĝ ^h - ‘atar; restringir’	toc.A <i>eṃts</i> , toc.B <i>entse</i> ‘codicia, envidia’ nórd.a. <i>angr</i> ‘pena, aflicción’ lat. <i>angor</i> ‘angustia’
*ĵet- ‘estar erguido (firmemente)’	irl.a. <i>ét</i> ‘emulación, celos’ sáns. <i>yátate</i> ‘establecer, alinear’
*uper- ‘sobre’ + *men- ‘traer a la mente’	irl.a. <i>format</i> ‘envidia’ gal. arcaico <i>gorfyn</i>
*(s)kend- ‘brillar’	arm. <i>xandam</i> ‘envidiar, estar celoso’ sáns. (ś) <i>cand-</i> ‘brillar, relucir’ lat. <i>candor</i> ‘blancura resplandeciente’

Tabla 1. Protoformas expuestas y resultados históricos representativos. Fuente: elaboración propia

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, D.Q. 2013. *A Dictionary of Tocharian B. Revised and Greatly Enlarged*. Ámsterdam-Nueva York: Rodopi.
- Beekes, R. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden-Boston: Brill.
- Buck, C.D. 1949. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- Campbell, D.A. (ed. y trad.). 1982. *Greek Lyric, Volume I: Sappho and Alcaeus*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kloekhorst, A. 2008. *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*. Leiden-Boston: Brill.
- Kroonen, G. 2013. *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*. Leiden-Boston: Brill.
- Martirosyan, H. 2009. *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon*. Leiden-Boston: Brill.
- Matasovič, R. 2009. *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*. Leiden-Boston: Brill.
- Mayrhofer, M. 1992. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* (3 vols). Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Orel, V. 1998. *Albanian Etymological Dictionary*. Leiden-Boston-Colonia: Brill.
- Schoeck, H. 1999. *La envidia y la sociedad*. Madrid: Unión Editorial.
- Uría Varela, J. 1997. *Tabú y eufemismo en latín*. Ámsterdam: A.M. Hakkert.
- De Vaan, M. 2008. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden-Boston: Brill.

QUI VIDERIT ILLAS, SENTIAT... (OV. TRIST. 1.1.13-14): SOBRE LOS LÍMITES ENTRE EMOCIÓN Y COGNICIÓN EN EL VERBO LATINO SENTIO

Pedro Riesco García¹

INTRODUCCIÓN

El verbo latino *sentio* y otros verbos semejantes, que también significan ‘sentir’, en diferentes lenguas, representan un caso peculiar, y largamente estudiado, por otra parte, de polisemia verbal: pueden denotar percepción y sensación, intuición y conocimiento, emoción y opinión.

Son todos ellos procesos de la mente humana, cuyas denominaciones ya merecen una delimitación precisa en materia fisiológica, epistemológica o antropológica, y que, en las distintas lenguas naturales, se refieren, aunque de diversos modos, protótipicamente mediante verbos. Nos estamos refiriendo a unidades léxicas como las latinas *uidere* (‘ver’), *audire* (‘oír’), *scire* (‘saber’), *laetari* (‘alegrarse’), *arbitrari* (‘considerar’).

A estos verbos la gramática tradicional los ha llamado *uerba sentiendi et cogitandi*, etiqueta parafraseada por estudiosos más recientes, como Halliday (1995), en términos de *verbs of feeling, thinking and perceiving*; o, de un modo más sencillo, como verbos ‘psicológicos’. Una relación no exhaustiva ni sistemática, seguramente solapada, de las nociones que uno podría asociar a o asumir dentro de los ámbitos del sentir, el pensar y el percibir comprende, entre otros: *percepción, sensación, impresión, sentimiento, emoción, cognición, conocimiento, opinión, juicio, creencia, actitud, deseo, preferencia estética*; si bien, para los fines de este estudio, bastará, a buen seguro, con una de las varias clasificaciones propuestas, la de D’Andrade (1987), realizada a partir de entrevistas y bajo los postulados de la antropología cognitiva, y que resulta, a nuestro juicio, tanto interesante como operativa. D’Andrade entiende que estos verbos psicológicos pueden agruparse en seis clases: (a) percepción, (b) creencia-conocimiento, (c) sentimiento-emoción, (d) anhelo-deseo, (e) intención y (f) resolución.

Pero, regresando al caso de *sentio*,² él y sus continuadores románicos (Enghels y Domínguez 2016; Enghels y Jansegers 2013; Fernández Jaén 2016, Verbeke 2011), junto con otros casos análogos en lenguas germánicas (el inglés *feel*) (Delmas 2006; Paulin 2003) o eslavas, han suscitado, como indicábamos, gran interés, y han sido estudiados y señalados, todos ellos, como unidades ‘multimodales’ o ‘polisémicas’. Solo las entradas lexicográficas que los distintos diccionarios, con sus variadas acepciones, les dedican muestran un panorama complejo y polivalente. En estos, como también en otros trabajos científicos, las distintas etiquetas han sido empleadas de un modo no siempre consistente ni homogéneo. Sea como fuere, y a modo de ejemplo, una obra de referencia como el *Oxford Latin Dictionary* recoge, para *sentio*, hasta nueve significaciones particulares: (1) percepción, sensación, (2) reconocimiento, (3) consciencia, (4) experiencia, emoción, (5) afectación, (6) creencia, (7) opinión, (8) actitud, (9) sentido (metalingüístico) (Glare 1976).

1 Investigador predoctoral contratado ‘Severo Ochoa’, adscrito al área de Filología Latina del Departamento de Filología Clásica y Románica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo. Este trabajo se enmarca en el ámbito del proyecto titulado ‘Interacción del léxico y la sintaxis en antiguo griego y en latín’, que, durante más de una década, ha aplicado las perspectivas teóricas del funcionalismo de Ámsterdam al estudio de la sintaxis y la semántica latinas, y especialmente a la sintaxis y semántica verbales.

2 Sobre la significación del *sentio* latino, junto con las entradas de los diccionarios citados al final del trabajo, deben consultarse la tesis doctoral de Morillon (1974), la reformulación que de ella ofrece Touratier (2008) y el más reciente trabajo de Hertegonne (2014). Nosotros hemos ofrecido algunas revisiones y nuestra propia perspectiva en Riesco (2019 y 2020).

Uno podría preguntarse dónde están los límites entre unas y otras, e igualmente cómo se genera y de qué modo opera esta rica polisemia, pero ello excede los intereses de este capítulo. Sintéticamente diremos que estos sentidos postulados (percepción, emoción, opinión, etc.) los consideramos no solo cercanos en lo nocional (es decir, vecinos, cuando se describen o delimitan conceptualmente los procesos mentales que refieren), sino también lingüísticamente ligados por toda una serie de gramaticalizaciones y desplazamientos semánticos, ampliamente acreditados, y que permiten comprenderlos como pertenecientes a un espacio semántico unitario.

De todos ellos, en el presente capítulo nos ocuparemos solamente de uno: la emoción: una parcela concreta de este espectro semántico, aunque en absoluto menor si pensamos en la relevancia o interés que tiene para el estudio conjunto de la significación del verbo.³

Precisamente, desde un punto de vista metodológico, comenzaremos nuestra exposición, en un primer epígrafe, tratando de dar respuesta a la pregunta sobre si *sentio* puede realmente lexicalizar ‘emoción’. Si esto es así, cabría preguntarse qué clases de ‘emociones’ significa o puede significar. Todo ello, como es natural, requiere de una categorización o definición de la ‘emoción’, considerando qué unidades léxicas refieren ‘emociones’ en latín y si *sentio* es una de ellas. Después, en un segundo momento, una vez respondida la primera cuestión, abordaremos otro asunto: la relación de este significado que provisionalmente llamamos ‘emotivo’ con el resto de sentidos del verbo –o sea, su ubicación en el mapa semántico de la polisemia de *sentio*–, sin obviar aquellos espacios fronterizos que puedan hallarse entre la emoción y el resto de procesos cognitivos, y, particularmente, entre emoción y percepción.

Finalmente, diremos que el corpus fijado para nuestro estudio abarca la práctica totalidad de la producción literaria de doce autores latinos de la Antigüedad, desde Plauto hasta la Vulgata, adscritos a varios géneros literarios y pertenecientes a distintos estadios diacrónicos. De entre ellos, que sostienen todo nuestro análisis y refrendan nuestras tesis, aquí aduciremos solamente una decena. En cuanto a las traducciones que ofrecemos, todas ellas son nuestras.

EMOCIÓN Y SENTIMIENTO

Comencemos, pues, por categorizar o definir la emoción y por atender a los significados ‘emotivos’ que el verbo *sentio* puede presentar. A primera vista, en un acercamiento tentativo, los cinco primeros ejemplos de *sentio* podrían encajar, en un sentido amplio, con ese valor ‘emotivo’:

(1a) ...non **sentiant** uiri fortes in acie uolnera, uel **sentiant**, sed mori malunt quam tantum modo de dignitatis gradu demoueri (‘Los hombres valerosos no **notan** las *heridas* en la formación de batalla, o, más bien, las **notan**, pero prefieren morir que bajarse del escalón de su dignidad ni siquiera un poco’, Cic. *Tusc.* 2.58).⁴

(1b) ...quidquid est enim quod sensum habeat, id necesse est **sentiat** et uoluptatem et dolorem (‘Todo lo que, en efecto, hay que tenga sensibilidad, ello es forzoso que **sienta** el *placer* y el *dolor*’, Cic. *N.D.* 3.36).

(1c) ‘Camillus in utraque uestra fortuna suam gloriam uidet; ego, ni restituitur pugna, quod miserrimum est, *fortunam* cum omnibus, *infamiam* solus **sentiam**’ ([*Lamento por Lucio Furio de la gloria de Camilo*] ‘Camilo, en una y otra resolución de vuestra fortuna, ve su gloria; en cuanto a mí, a no ser que se restablezca el combate, –lo que es lo más deplorable– **sentiré** la *desgracia* con todos, la *deshonra* solo yo’, Liv. 6.24.9).

3 Numerosos trabajos se dedican hoy a abordar la emoción desde distintas perspectivas. A efectos lingüísticos nos resultan especialmente interesantes Belli (2009); Levin (2002); Theodoropoulou (2012); y Wierzbicka (1999), y para el ámbito de las lenguas clásicas, Cairns y Neils (2017); Konstan (2006); Sanders y Johncock (2016), Spatharas (2019). Para entender la emoción desde los puntos de vista, en fin, psicológico y filosófico, hemos acudido a Casacuberta (2000) y, como luego diremos, Damásio (2010).

4 Los textos latinos han sido tomados de las ediciones del *Packard Humanities Institute’s CD-ROM 5.3 (PHI-5)* (<<https://latin.packhum.org/index>>) (último acceso: mayo de 2022).

(1d) tunc demum, recepto sospite filio, uictoriae tantae *gaudium* consul **sensi** ('...entonces, una vez recuperado sano y salvo su hijo [*scil.* Publio Escipión], **experimentó** finalmente el cónsul [*scil.* Paulo] el gozo de una victoria tan importante', Liv. 44.44.3).

(1e) infelix non toto pectore **sentit** / *laetitiam* uirgo, praesagaque pectora maerent, / sed tamen et *gaudet*: tanta est discordia mentis ('La infeliz doncella [*scil.* Mirra] no **siente** alegría en su pecho entero y los presagios los pechos afligen, pero sin embargo *se goza*: tanta es la disensión de su espíritu', Ov. *Met.* 10.443-445).

Los objetos de *sentio* en estos primeros ejemplos son el dolor (1a-b), el placer (1b), la desgracia (1c), la deshonra (1c) y el gozo o la alegría (1d-e). Puede resultar interesante reparar en algunos aspectos, como la inevitabilidad de lo que por el momento estamos llamando 'emoción' (por ejemplo, en (1a) *uel sentiunt* ('o más bien, las notan'), (1b) *necesse* 'forzoso') o la especial implicación del sujeto, a su entender, incluso por encima de la de los otros –(1c) *infamiam solus*, 'la deshonra, solo yo'–, al tiempo que lo que se siente también puede sentirse de modo compartido (sentimientos colectivos) –(1c) *fortunam cum omnibus*, 'la desgracia, con todos'–.

Sin embargo, un acercamiento más detallado muestra que los sintagmas nominales (SN) en función de objeto de estos cinco ejemplos –(1a) *uolnera*, (1b) *uoluptatem, dolorem*, (1c) *fortunam, infamiam*, (1d) *gaudium*, (1e) *laetitiam*– no corresponden al mismo tipo de entidades, ni léxica ni ontológicamente. En efecto, *uolnera* ('heridas') es un concreto, mientras que todos los otros son nombres abstractos o de evento (al menos *fortunam* 'desgracia', que podríamos calificar de estado de cosas).

En este sentido y en este momento de la exposición, parece pertinente aludir a uno de los títulos, además de ya canónico, más relevante para un análisis teóricamente riguroso no solo de la emoción y del sentimiento, sino del funcionamiento de la mente humana en su totalidad. Nos estamos refiriendo a una de las obras más importantes del psicólogo portugués-americano António Damásio (1944–), que en *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain* (2010, trad. española: *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*),⁵ establece una clara distinción entre emoción y sentimiento (términos que hasta ahora hemos utilizado de un modo no sistemático ni estricto, laxo, según se acostumbra a emplear coloquialmente, y cuyos referencia y uso, desde este momento, acotaremos y restringiremos).

En efecto, según Damásio (2010: 173-199), 'emoción' y 'sentimiento' son dos momentos de un mismo proceso, de un único ciclo, que arranca de la percepción y valoración de un estímulo, que desencadena la 'emoción', que se extiende automáticamente por el cerebro y el cuerpo, con el consiguiente fortalecimiento del 'estado emocional', para volver finalmente al cerebro, aunque a otras regiones distintas, donde el sujeto puede asumir la conciencia, es decir, percibir, crearse una percepción, de la emoción que ha experimentado (Damásio 2010: 177).

De este modo, las emociones son las 'acciones que se llevan a cabo en nuestros cuerpos, desde las expresiones faciales y las posturas, hasta los cambios en las vísceras y el medio interno' [*scil.* ante ciertos estímulos] (Damásio 2010: 175). Así tenemos que las emociones básicas (alegría, tristeza, ira, miedo, asco...) no serían sino señales corporales que se desencadenan ante lo que el sujeto percibe. Por su parte, las 'sensaciones que sentimos de las emociones' (Damásio 2010: 175) o 'sentimientos de emociones' (Damásio 2010: 185) o, directamente, los 'sentimientos', son las 'percepciones mixtas de lo que sucede en nuestro cuerpo y mente cuando estos manifiestan emociones'. Esto es, 'imágenes de acciones más que acciones', imágenes de la emoción, mapas cerebrales, consciencias de la emoción. Los sentimientos, así, constituyen 'el siguiente paso y pisan los talones a la emoción, como el último y legítimo logro del proceso emocional' (Damásio 2010: 177). La clasificación de emociones y sentimientos, así como el

5 En esta ofrece, por más reciente, una síntesis de sus principales contribuciones: *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain* (1994), *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (2000) y *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain* (2003).

estudio de sus fuentes, es más extensa y compleja, pero, para nuestros fines, bastará con lo dicho hasta ahora.

Pues bien, si retornamos a los ejemplos (1a-e) podremos ver claramente que algunos de ellos no eran tan ‘emocionales’ como creíamos. Desde luego, no lo son *uolnera* (1a) ni *dolorem* (1b), que Damásio exilia de la etiqueta de ‘emoción’: el dolor, como las heridas, no son una respuesta corporal a nada, sino una disfunción anatómica o fisiológica del cuerpo. El placer, también en (1b), por su parte, sería, en opinión de nuestro autor, un proceso más complejo que el dolor: no es automático, sino voluntariamente buscado, controlado y acrecentado. En todo caso, ambos no son emociones (‘reacciones corporales’), sino estados fisiológicos y, en el caso del placer, también una estrategia anticipatoria, que permite la evitación de dolores. Por todo ello, en (1a-b), *sentio* no es un verbo de emoción, sino de percepción sobre el propio yo, sobre su estado y su bienestar o malestar.

En cuanto a (1c), tampoco podemos calificar de emociones los objetos presentes en ellas, *infamiam* y *fortunam*, que son, más bien, uno una percepción de un estado de cosas (una derrota), y otro la comprensión –dolorosa, ciertamente, pero una comprensión, una percepción– de las consecuencias que este tiene para el sujeto. En todo caso, sentimientos (es decir, consciencias de lo que uno siente ante ciertos estímulos), pero no emociones.

Finalmente, si alcanzamos los ejemplos (1d-e), que poseen un gran interés para nuestro estudio, por fin hallamos como objetos del verbo *gaudium* y *laetitiam*, dos sustantivos que lexicalizan, a primera vista, la emoción de la alegría. Sin embargo, ambos ejemplos nos invitan, si nos detenemos en ellos, a llevar un paso más allá el análisis. En (1d) vemos que el cónsul, después de haber ganado una batalla (estímulo de por sí *a priori* suficientemente poderoso para desencadenar la reacción corporal automática que llamamos alegría), no sintió esa alegría hasta que recibió sano y salvo a su hijo de diecisiete años, que se había alejado de él en el fragor de la batalla. Digamos que el *sentire gaudium* (‘darse cuenta del gozo [que uno tiene]’, más que propiamente ‘gozar’ o ‘sentir gozo’) es un proceso de consciencia que, si el sujeto está distraído por otras preocupaciones y abrumado por las circunstancias –como, lógicamente, la pérdida de un hijo–, se demora.

En (1e) acontece algo similar: al conocer Mirra las maniobras de su nodriza en la relación incestuosa entre ella y su padre (*tanta es discordia mentis!*, ‘tanta es la disensión de su espíritu’) su emoción (reacción corporal, natural) es *gaudere* (‘gozar’), pero, desgraciada (*infelix*) porque su amor es incestuoso, *non sentit laetitiam*: no es capaz de sentir alegría, diríamos. La reacción emocional de *gaudium* en (1d) y *gaudere* en (1e), *per se* instintiva y automática, está o bien condicionada por el peso de un estigma social, el incesto (1e), o bien atada, puesta en ‘modo de espera’, e imposibilitada (1d) hasta que se libera el sentimiento de los estímulos ajenos que lo desvían de su percepción e impiden el alcance del ‘último y legítimo logro del proceso emocional’, retomando la expresión de Damásio. Parece evidente, pues, que *sentio*, por más que pueda regir como objeto la emoción ‘alegría’, no es un verbo de emoción, sino de la aprehensión mental de aquella, de la conciencia de la emoción, es decir, de sentimiento. O, lo que es lo mismo, de percepción (no solo sensorial (Viberg 1983, Whitt 2009), sino también emocional).

SENTIMIENTO Y COGNICIÓN

En los anteriores ejemplos, sobre todo en los últimos, hemos visto un *sentio* más mental que corporal, en la idea de que refiere no respuestas instintivas del cuerpo ante ciertos estímulos (como hacen *doleo* o *gaudeo*), sino consciencias, igualmente indeliberadas (siempre que la sensibilidad del sujeto opere plenamente), mentales de que esas respuestas se producen. A esta consideración de *sentio* como verbo *mental* del darse cuenta de las propias emociones, no obstante, parece preciso hacerle, antes de continuar, algunas matizaciones.

Sin adentrarnos en sus pormenores teóricos, los estudiosos concuerdan en que las teorías filosóficas, antropológicas y psicológicas sobre el sentir han caminado, principalmente, en dos direcciones: la que priorizaba la reacción emocional, corporal, el movimiento interno (esto es lo que significa *emotio*), que

el sujeto emprende ante un estímulo, de raíz cartesiana y en boga hasta los años cincuenta del siglo pasado, y aquella otra que, por el contrario, situaba emoción y sentimiento dentro de un marco más cognitivo, más psíquico, en la estela iniciada por David Hume y que gozó de especial aceptación en los ochenta y los noventa. En la actualidad parece que ambas han alcanzado un equilibrio simbiótico, que, en concordancia con la tesis de la ‘mente corporeizada’ propugnada por Lakoff y Johnson en su celebrada *Philosophy in the Flesh* de 1999, asume la dimensión eminentemente mental de un proceso que, sin embargo, se revela como inherentemente encarnado, materializado, somatizado (Vendrell Ferran 2009).

Todo ello permite entender *sentio* como verbo propiamente psicológico, al tiempo que reconocerlo siempre arraigado en sensaciones corporales o cuasi corporales, porque la mente –haciendo uso de las metáforas de la cometa sostenida por quien la vuela o el *software* que solo subsiste en el *hardware*– está siempre amarrada y anclada al cuerpo. Nuestro verbo, entonces, significa sentimiento (que no emoción), que es *per se* una percepción, y lo hace con el mismo carácter *mentalizado* de otra de sus grandes significaciones, la de opinión, evidentemente mental, psicológica.

Algunos ejemplos, en (2), son esclarecedores a propósito de esta dimensión mental del verbo y forman, además, pares interesantes en relación con los que antes comentábamos de (1):

(2a) equidem et ante hoc tempus *te dilexi* et semper *me a te diligi* **sensi** (‘Ciertamente, también antes de este momento, *te quise* y siempre **sentí** que tú me querías’, Cic. *Fam.* 11.29.2).

(2b) nec tibi uerba damus; **sentis** mea uulnera, **sentis!** / atque utinam soli sint ea nota tibi! ([*Paris a Helena*] ‘Y no te estoy engañando con palabras. **Sientes** mis heridas, las **sientes**. Y ojalá solo las notarás tú’, Ov. *Ep.* 16.239-240).

(2c) ...enitar, si quo modo potero (potero autem), ut praeter te nemo *dolorem meum* **sentiat**, si ullo modo poterit, ne tu quide (‘Me esforzaré –si puedo de algún modo, y claro que podré– para que, salvo tú, nadie **note** mi sufrimiento; [y], si de modo alguno fuere posible, ni tú siquiera’, Cic. *Att.* 12.23.1).

(2d) odi et amo. quare id faciam, fortasse requiris. / nescio, sed fieri **sentio** et excrucior (‘Tengo odio y amo. Por qué lo hago tal vez te cuestiones. No lo sé, pero **siento** que ocurre, y me tortura’, Catul. 85).

En (2a) hemos recogido un ejemplo (y solo hemos aducido tres, los de (2a), (2d) y (3), en este capítulo) de la construcción sintáctica más frecuente de *sentio* en el total de ejemplos, que no es otra que la prototípica de los verbos *dicendi*, *sentienti* y *cogitandi*: una complementación no con un SN más concreto (como hemos visto hasta ahora: *uulnera* en (1a) o *laetitiam* en (1e), por citar dos casos), sino con una oración subordinada de infinitivo (AcI), esto es, una proposición, una idea plenamente abstracta, lo más esperable para un verbo mental. Más aún, el AcI de (2a), *me a te diligi*, ‘que tú me querías’, no es tal vez ni siquiera un sentimiento, por más que el tema del que estamos hablando –el amor– sea sentimental, sino el objeto de una percepción. No se trata del sentimiento de Cicerón (que sí se indica en *te dilexi* ‘te quise’), sino de la percepción (es decir, la visión, o incluso la opinión, de Cicerón) sobre algo externo a su persona, que son los sentimientos de un tercero, que, por cierto, pocas veces son fáciles de conocer, y nunca con (total) seguridad.

En (2b-c) recogemos dos ejemplos que constituyen prácticamente pares mínimos con los de (1a-b): los objetos vuelven a ser *uulnera* ‘heridas’ y *dolorem* ‘dolor’, pero, por la disparidad de los referentes, podemos afirmar que, nuevamente, no estamos ante sentimientos [propios], sino ante percepciones sobre los sentimientos de otros. En (1a-b) leíamos ³*sentiant uulnera* [³*sua*] y ³*sentiat dolorem* [³*suum*] (donde el sentiente percibe ‘reflexivamente’, sobre sus propias heridas, su propio sufrimiento), y ahora, en cambio, percibe extrínsecamente, cuando dice ²*sentis* [¹*mea uulnera*] (tú sientes mis heridas) y ³*nemo* [¹*dolorem meum*] ³*sentiat* (nadie sienta mi sufrimiento). El sentimiento, como antes apuntábamos, es indeliberado e incontrolable (siempre que la sensibilidad esté despierta), pero las percepciones sobre

sentimientos de terceros pueden, en algunos casos, ser impedidas. Es lo que vemos en la voluntad de evitarlas que manifiestan (2b-c): *utinam soli sint ea nota tibi!* ('y ojalá solo las notarás tú [y no otros]'), *si quo modo potero (potero autem)...* ('si puedo de algún modo, y claro que podré'), *ne tu quidem* ('ni tú [lo sientas] siquiera').

En el ejemplo, en fin, de (2d), tal vez el más conocido del verbo, el dístico catuliano del *odi et amo*, punto de partida de todo un tópico literario, *sentio* no es tan sentimental como se ha entendido generalmente, o lo es, mejor dicho, pero solo 'en-construcción', no por sí mismo. Es todo el léxico expresivo y afectivo, *odi, amo*, la primera (*faciam*) y la segunda personas (*requiris*), la confusión e ignorancia (*fortasse* 'tal vez') del enamorado que expresa el verbo *nescio* ('desconozco') y, finalmente, la dureza del *excrucior* ('soy torturado', 'me tortura'), lo que, de un modo conjunto, ha llevado a asumir el sentimentalismo de *sentio*. Pero, propiamente, este es un aquí verbo de percepción (mental), que rige un Acl: *fieri sentio* es 'soy consciente de que ocurre', 'veo cómo se encuentran las cosas' (ello, no en vano, se asemeja mucho a aquello del título de Damásio, *the feeling of what happens*). La emoción, o mejor, la disfunción del tejido existencial –pues eso es el dolor, incluso cuando no es físico– del enamorado, es lo que tortura al pobre Catulo, que, en medio del padecimiento, acierta a reconocerse consciente de que, aun cuando no sabe muy bien el qué, algo le ocurre.

CONCLUSIONES

El presente trabajo ha acopiado, hasta este momento, datos lingüísticos que prueban el estatuto de *sentio* como verbo de sentimiento y no de emoción (en el sentido en que estas etiquetas han sido definidas), más mental que corporal, aunque siempre corporeizado. Antes de concluir, empero, nos ha parecido oportuno hacer unas últimas consideraciones metodológicas, que entendemos acreditadas, en su aplicación fecunda, por los resultados de este trabajo.

De un lado, reivindicamos ineludiblemente la necesidad de definir todas aquellas etiquetas que se emplean en los estudios de semántica. Es obligado cuando abordamos la intangibilidad y abstracción del significado; y no menos en el caso que nos ocupa, desde variadas perspectivas de acercamiento, para un terreno tan complejo como el de la emoción. Solo una terminología precisa y consistente posibilita y garantiza la coherencia y el rigor en el análisis. Lamentaremos, además, que en los estudios de léxico de las lenguas clásicas esta finura terminológica se haya descuidado tantas veces fruto de la deuda lexicográfica (la inercia del lingüista a recoger acepciones como componiendo un diccionario) e, igualmente, del imperativo de la traducción (que puede guiar una falsa voluntad de adecuar la distribución y las singularidades del *lexicón* de la lengua de partida a las del de llegada).

Por otra parte, nos parece del mismo modo imprescindible, y así lo ha propugnado sobre todo la semántica cognitiva, la consideración de las bases antropológicas y culturales de los hechos que se analizan desde un punto de vista lingüístico. Por más que resulte evidente, conviene superar lo que son meras intuiciones del analista, poner el texto en su contexto (no solo la situación comunicativa, sino también la cultura, en la idea de que sentimiento y emoción en unas y otras sociedades no se conciben idénticamente) y, desde luego, acudir a la literatura especializada, a los trabajos de filósofos, sociólogos, antropólogos y neurólogos. Solo así podrá acreditarse una comprensión perfectamente ajustada del objeto de análisis.

El siguiente texto, perteneciente a los *Tristia* ovidianos, puede servir al tiempo de título y colofón:

(3) *neue liturarum pudeat; qui uiderit illas, / de lacrimis factas sentiāt esse meis* ('Y de los borrones no te avergüences: quien los viere **ha de notar** que con mis lágrimas han sido hechos', Ov. Tr. 1.1.13-14)

Le dice Ovidio a su librito, que mandará a Roma desde las tierras bárbaras de su *relegatio*, a fin de hacer llegar sus lamentos a la Urbe, mientras lo está componiendo: 'no te avergüences de los borrones: quien los viere *ha de notar* que han sido hechos con mis lágrimas'. Sí, se trata de una percepción capaz de

desencadenar emociones y, consiguientemente, sentimientos en el perceptor, pero, en definitiva, una percepción. Nuestro *sentio* lexicaliza aquí la comprensión mental, subsiguiente al acto de ver, de los hechos que han tenido por consecuencia que se formaran las manchas de tinta sobre el texto. Es un ver, y también un entender (nótese la complementación de Acl), pero *sentio* no denota tristeza, empatía o compasión, elementos contextualmente concomitantes, y en absoluto esenciales en su entraña léxica, su significación profunda.

Como otrora el poeta, a los renglones que ahora alcanzan su término el autor les ruega que no se avergüencen de los aspectos menos gratos y fecundos de su contenido. En su totalidad han sido escritos sintiendo los textos y con una profunda fe en las perspectivas que orientan los trabajos reunidos en el volumen que los lectores tienen en sus manos. Una obra que felizmente ha asumido como propio el creciente interés que a todas las ciencias humanas suscitan, en sus múltiples facetas, el sentimiento, el sentido y la sensibilidad, y que brota de un convencimiento firme: que el sentir es un proceso básico para la configuración de los sujetos y la construcción de las sociedades y, más aún, el predicado fundamental que conjuga, constante y esencialmente, todo ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Cairns, D. y D. Neils 2017. *Emotions in the Classical World. Methods, Approaches and Directions*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Casacuberta, D. 2000. *Qué es una emoción*. Barcelona: Crítica.
- Chaniotis, A. y P. Ducrey (eds) 2012. *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Damáσιο, A. 2010. *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*. Barcelona: Destino.
- Belli, S. 2009. *Emociones y lenguaje*. Tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Barcelona.
- D'Andrade, R. 1987. A folk model of the mind, en D. Holland y N. Quinn (eds) *Cultural models in language and thought*: 112–148. Cambridge: Cambridge University Press.
- Delmas, C. 2006. Variations autour de *feel*, en F. Fredet y A.M. Laurian (eds) *Linguistique contrastive, linguistique appliquée, sociolinguistique: Hommage à Etienne Pietri*: 75–81. Berna: Peter Lang.
- Enghels, R. y M. Jansegers 2013. On the crosslinguistic equivalence of *sentire* in Romance languages: A contrastive study in semantics. *Linguistics* 51: 957–991.
- Fernández Jaén, J. 2016. Usos modales y epistémicos del verbo *sentir*. *Revista de Investigación Lingüística* 19: 199–226.
- Halliday, M.A.K. 1985. *An Introduction to Functional Grammar*. Londres: Edward Arnold.
- Hertegonne, E. 2014. Etude diachronique des propriétés sémantico-syntaxiques du verbe de perception *sentire/sentir* du latin jusqu'au français contemporain. Trabajo de Fin de Máster, Universidad de Gante.
- Jansegers, M. et al. 2016. El carácter multimodal del verbo *sentir*: polisemia y transitividad. *Zeitschrift für Romanische Philologie* 132: 90–117.
- Konstan, D. 2006. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lakoff, G. y M. Johnson 1999. *Philosophy in the flesh*. Nueva York: Basic Books.
- Levin, D. 2002. Verbos de emoción: desde la historia hasta el funcionamiento, en M.T. Echenique Elizondo et al. (eds) *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*: 2195–2199. Madrid: Gredos.

- Morillon, P. 1974. *Sentire, sensus, sententia*, Recherche sur le vocabulaire de la vie intellectuelle, affective et physiologique en Latin. Tesis doctoral, Universidad de París IV.
- Oakley, K. y J. Jenkins 1996. *Understanding Emotions*. Cambridge: Blackwell.
- Paulin, C. 2003. Polysémie et complémentation verbale: le verbe *feel* dans tous ses états, en C. Delmas y L. Roux (eds) *Correct, incorrect en linguistique anglaise*: 129-155. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Riesco García, P. 2021. *Quod exprimere dicendo sensa possumus*. Hacia una delimitación sintáctico-semántica del verbo latino *sentio*, en Jesús de la Villa et al. *Forum Classicorum. Perspectivas y avances sobre el mundo clásico*, vol. 1: 441-449. Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- Riesco García, P. 2022. La multimodalidad de *sentio*. Un verbo para la expresión perceptiva, emotiva y valorativa en latín, en L. Camino y M. Giadás et al. (eds) *Scripta Manent. Nuevas miradas sobre los estudios clásicos y su tradición*: 89-102. Lugo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela.
- Sanders, E. y M. Johncock (eds) 2016. *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Spatharas, D.G. 2019. *Emotions, Persuasion, and Public Discourse in Classical Athens: Ancient Emotions II*. Berlín-Boston: De Gruyter.
- Theodoropoulou, M. 2012. The emotion seeks to be expressed. Thought from a Linguist's Point of View, en A. Chaniotis y P. Ducrey (eds) *Unveiling Emotions*: 433-468. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Touratier, C. 2008 Essai d'analyse sémantique du verbe *sentire*, en C. Brunet (dir.) *Des forms et des mots chez les Anciens*: 185-198. Besançon: Institute des Sciences et Techniques de l'Antiquité.
- Verbeke, C. 2011. Sentir: ¿un verbo de percepción o un verbo de emoción?. Trabajo de Fin de Máster, Universidad de Gante.
- Vendrell Ferrán, I. 2009. Teorías analíticas de las emociones: el debate actual y sus precedentes históricos. *Contrastes. Revista internacional de Filosofía* 14: 217-240.
- Viberg, Å. 1983. The verbs of perception: a typological study. *Linguistics* 21: 123-162.
- Whitt, R. 2009. *Evidentiality and Perception Verbs in English and German*. Berna: Peter Lang.
- Wierzbicka, A. 1999. *Emotions across Languages and Cultures. Diversity and Universals*. Cambridge: Cambridge University Press.

DESVERGÜENZA CULTUAL Y ESPECULACIÓN FILOSÓFICA GRIEGA ANTIGUA: LA OBSCENIDAD RITUAL COMO ‘REMEDIOS’ EN EL FRAGMENTO B 68 DK DE HERÁCLITO

Elena García Paleo¹

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se enmarca en la especulación antigua sobre emociones derivadas de experiencias en determinados cultos religiosos. Más concretamente, este trabajo toma como centro el estudio de la función, en ese tipo de especulación filosófica, del uso cultural de gestualidad y lenguaje obscenos: fenómeno religioso conocido como escrología –de *aischrós*, vergonzoso– ritual. La única teorización antigua en términos psicológicos a este respecto es tardía: un pasaje de Jámblico (*Iamb. Myst.* 1.11) que explica la obscenidad ritual en términos que van en correlación con las teorías de catarsis literaria vinculadas a Aristóteles. Pero Jámblico atribuye su planteamiento a otro filósofo anterior: Heráclito (fr. B 68 DK). La posibilidad de extraer de la tesis de Jámblico factores psicológicos para explicar el culto escrológico arcaico y clásico –cuando aún es un fenómeno vivo– resulta un anacronismo para algunos de los estudiosos; pero otros ven factible esta posibilidad, sobre todo los expertos en filosofía presocrática y sus vínculos con el culto místico.

Mi intención en estas páginas es contribuir a esta última posición, intentando perfilar en qué sentido pudo llamar Heráclito ‘remedios’ a las experiencias escrológicas rituales, mediante: (a) la comparación de B 68 DK con otros fragmentos religiosos del filósofo, (b) el estudio del uso de emociones rituales en la especulación de otros presocráticos (especialmente Empédocles y sus *Purificaciones*) y (c) la indagación en la obra de autores posteriores influenciados directamente por Heráclito, así como en las doctrinas de Platón y Aristóteles que Jámblico vincula al testimonio heraclíteo.

EMOCIÓN Y CONOCIMIENTO EN LA GRECIA ANTIGUA

Al hablar de la revelación mística, Burkert (2005: 84) señala lo siguiente:

¿No es cierto que los misterios eran «indecibles», *arrheta*, no sólo en el sentido de un secreto artificial empleado para despertar la curiosidad, sino en el sentido de que lo que era central y decisivo no era susceptible de verbalización? Existe una «*sympatheia* indecible» de las almas con los rituales, afirma Proclo, y mucho más antigua es la conocida declaración de Aristóteles de que quienes pasan por los misterios (*teloumenoi*) no debían «aprender» (*matheiri*), sino que deberían «ser afectados», «sufrir» o «experimentar» (*pathein*).

Esa afirmación de Aristóteles (*Fr.* 15), que coincide con el testimonio de una laminilla mística encontrada en Turios, así como la de Proclo (*In Remp.* 2.108, 17-30 Kroll), forman parte significativa de los testimonios conservados de especulación antigua en torno al vínculo entre las emociones rituales y el conocimiento místico. También en la literatura conservamos testimonios de este fenómeno: un ejemplo que sobresale es el caso de *Bacantes*, donde Eurípides retrata con detalle cómo para las seguidoras de Dioniso un estado de exaltación emocional basado en el éxtasis y el furor es lo que permite que participen de la

¹ Universidad de Santiago de Compostela, Grupo de Investigación Estudios Clásicos e Medievais (ClasMedUSC), elena.garcia.paleo@rai.usc.es.

epifanía del dios.² Conservamos además muestras gráficas de este fenómeno: las pinturas murales, como el caso de la Villa de los Misterios de Pompeya, donde se representa la flagelación de una iniciada y su rostro de pavor ante la presencia del dios.³ Contemporáneo a estas pinturas es el fragmento número 178 de Plutarco, editado y traducido por Sandbach, que retrata experiencias iniciáticas terroríficas, en modo similar a lo que vemos en la villa, equiparando el viaje del alma con la experiencia de una muerte ficticia en un ritual iniciático; experiencia a la que asocia el terror, la incertidumbre y a través de ellas la revelación de conocimiento:

Ὀὕτω κατὰ τὴν εἰς τὸ ὅλον μεταβολὴν καὶ μετακόσμησιν ὀλωλέναι τὴν ψυξὴν λέγομεν ἐκεῖ γενομένην· ἐνταῦθα δ' ἄγνοεῖ, πλὴν ὅταν ἐν τῷ τελευτᾶν ἤδη γένηται· τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι. Διὸ καὶ τὸ ῥήμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε. Πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπῶδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποπτοὶ πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἀγίων ἔχοντες·

Así, por su completa transformación y cambio de plano, el alma que ahí llega decimos que ha muerto. Aquí es ignorante, salvo cuando ya llega a su final, en ese momento experimenta un sufrimiento similar al de los iniciados en los Grandes Misterios. Por este motivo 'ser iniciado' (*teleisthai*), se asemeja en palabra y acción al verbo y el acto de 'morir' (*teleutân*). Primero hay confusión y rodeos agotadores e inciertas travesías sin final en la oscuridad. Después, antes de su muerte ocurre todo lo terrible, escalofríos y temblor y sudor y pasmo: pero después de esto una luz maravillosa aparece y se muestran lugares puros y praderas, con voces y danzas, y la solemnidad de relatos sagrados y apariciones santas (Plu. Fr. 178. 2-12, Sandbach. Traducción propia).

LA DESVERGÜENZA COMO CAMINO AL CONOCIMIENTO

Pero a la hora de estudiar el vínculo emoción-cognición en el imaginario místico griego, y la especulación a la que este fenómeno invita, una forma de *pathos* místico menos explorada llama mi atención: me refiero a la desvergüenza propia de los rituales escrológicos, aquellos que incluyen vocabulario y gestualidad obscena. Una excelente definición del fenómeno y de sus ámbitos de acción la elabora Halliwell (2008: 219-220):

It is not difficult to identify in general terms the semantic and evaluative field of *aischrologia*. The concept covers language that causes (or could reasonably be expected to cause) individual or social offence by obtrusively breaching norms of acceptable speech, especially in one or more of the following ways: by explicit, non-technical reference to sexually sensitive topics (a form of offensiveness that at any rate overlaps with later classifications of obscenity); by personal, ad hominem vilification; or by direct mention of religiously protected and normally 'unspeakable' or 'unnameable' (ἄρρητα, ἀπόρρητα), though these Greek terms can also embrace the two preceding categories as well.

Aunque Halliwell, en ese mismo libro, explica este tipo de comportamientos en el ámbito ritual como formas de expresión simbólica de la fertilidad,⁴ lo cierto es que, al igual que otras formas de *pathos* –como el sufrimiento o el terror–, lo irreverente como forma de acceder a un conocimiento superior –al modo místico, esto es entendiendo tal conocimiento también como potenciación de la propia identidad– ha sido objeto de especulación literaria y filosófica en diversos momentos de la antigüedad.

2 Y, por tanto, conocer una información superior inaccesible por otros medios.

3 Para un análisis de las escenas de la villa, cf. Fierz-David (2007).

4 En su libro, Halliwell (2008: 197-206) ofrece un buen resumen del estado de la cuestión partiendo de teorías de diversos autores que dan a la escrología ritual valores apotropaicos o vinculados a la celebración de la fertilidad.

UN EJEMPLO SIGNIFICATIVO DE ESPECULACIÓN EN TORNO A LA ESCROLOGÍA RITUAL

Seguramente la reflexión antigua más explícita que adjudica fines elevados, y en concreto el autodomínio emocional, a la experiencia ritual escrológica es este texto de Jámblico (Iamb. Myst. 1.11.48-66):

Διὰ δὴ τοῦτο ἔν τε κωμῳδία καὶ τραγῳδία ἀλλότρια πάθη θεωροῦντες ἴσταμεν τὰ οἰκεῖα πάθη καὶ μετριώτερα ἀπεργαζόμεθα καὶ ἀποκαθαίρομεν· ἔν τε τοῖς ἱεροῖς θεάμασι τισι καὶ ἀκούσμασι τῶν αἰσχυρῶν ἀπολυόμεθα τῆς ἐπὶ τῶν ἔργων ἀπ' αὐτῶν συμπιπτούσης βλάβης.
 Θεραπείας οὖν ἔνεκα τῆς ἐν ἡμῖν ψυχῆς καὶ μετριότητος τῶν διὰ τὴν γένεσιν προσφυομένων αὐτῇ κακῶν, λύσεώς τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ ἀπαλλαγῆς χάριν τὰ τοιαῦτα προσάγεται. **Καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως αὐτὰ ἄκεα Ἡράκλειτος προσεῖπεν**, ὡς ἐξακούμενα τὰ δεινὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντεις ἀπεργαζόμενα τῶν ἐν τῇ γενέσει συμφορῶν.

Cuando en la comedia y en la tragedia contemplamos las pasiones ajenas, ponemos freno a nuestras propias pasiones, las hacemos más moderadas y las purificamos; en los ritos sagrados, por la contemplación y audición de obscenidades, nos liberamos del daño que podría sobrevenirnos si las pusiéramos en práctica. Así pues, para curar nuestra alma, para moderar los males que le son connaturales por el hecho de la generación, para liberarla y librarla de las ataduras, por estas razones se llevan a cabo tales ritos. También por esta razón justamente Heráclito los llamó «remedios», en la idea de que remedian las desgracias y hacen a las almas exentas de los males de la generación (trad. Ramos Jurado 2008).

Jámblico es un neoplatónico del s. III d. C. pero esa filosofía tardía es una fuente imprescindible para reconstruir fases más tempranas de la reflexión mística de siglos precedentes. Nadie discutiría hoy que en ese texto está explicando el rito escrológico a través de la teoría de la catarsis trágica de Aristóteles, sin embargo, Jámblico retrotrae más el vínculo desvergüenza-cognición, hasta la época presocrática, citando como autoridad a Heráclito. Este hecho sí resulta polémico, dado que muchos autores, al no ver afinidad posible entre la palabra ἄκεα ('remedios') que se reconstruye como de Heráclito, y su asociación con los ritos obscenos, han entendido que el fragmento es apócrifo, o bien que está mal contextualizado por parte de Jámblico. Esta actitud aún está vigente en la actualidad, como por ejemplo en Petrovic (2016: 75):

Now we can see that Iamblichus' theology of sacrifice is conceptualized as a response to Porphyry's and is a product of a long philosophical debate. Because of his manifold appropriations and recontextualizations of the ideas of previous thinkers, it is all but impossible to gauge the original context of Heraclitus' statement.

Dado que Jámblico atribuye a Heráclito ese vínculo entre escrología ritual y la noción de ἄκεα, a la hora de entender el sentido de esta atribución debemos analizar en primer lugar si puede existir realmente una vinculación entre ambas nociones dentro del pensamiento del propio Heráclito. Y frente al escepticismo de Petrovic, autores como Pierris (2006) sí han encontrado señales claras de que el pensamiento que recoge Jámblico puede estar directamente extraído del presocrático. Esta idea se refuerza aún más al explorar el contexto intelectual del filósofo, en el que, como veremos más adelante, se perciben tratamientos del *pathos* similares en las poéticas de otros autores. De la misma manera, también al analizar su influencia en intelectuales posteriores se revelan indicios favorables a la idea que Jámblico nos presenta.

Argumentos a favor de la pertinencia de la atribución de Jámblico dentro del pensamiento heraclíteo

Para tratar de ver estas nociones dentro del pensamiento de Heráclito, haré, en primer lugar, un recorrido por aquellos fragmentos de Heráclito que nos dan información relevante al caso, utilizando como criterio de selección su pertinencia para la resolución de dos simples preguntas que atañen por separado a los dos elementos que Jámblico pone en relación: (1) qué idea nos transmite Heráclito de las actitudes desvergonzadas en el ámbito ritual y (2) qué son para él los remedios de un médico. Una vez resueltas estas cuestiones por separado, será más sencillo calibrar en qué medida una idea y otra son, o no, susceptibles de conjugación.

Rituales obscenos en Heráclito

En respuesta a la primera pregunta, el único fragmento conservado en el que Heráclito se refiere a prácticas rituales desvergonzadas es el B 15 DK, y para entenderlo debemos conocer someramente su noción de divinidad que, una y otra vez, se opone a las opiniones del común de los hombres sobre el funcionamiento del mundo, pero que tiene claras afinidades con testimonios que nos llegan del mundo místico.

En el fr. B 102 DK, Heráclito establece una noción integradora en lo divino frente a la tendencia separadora propia del hombre: 'τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια' ('Para el dios todas las cosas son bellas y justas, mientras que los hombres han supuesto que unas son injustas y otras justas'. Trad. Eggers Lan y Juliá 1986: 392). Valor integrador que también expone B 67 DK: 'ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός' (τάναντία ἅπαντα: οὗτος ὁ νοῦς), <ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ <πῦρ>, ὁπότεν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου' ('El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre; se transforma como fuego que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una'. Trad. Eggers Lan y Juliá 1986), a respecto del cual Fernández Pérez (2011: 100) dice lo siguiente:

Lo divino es la plena expresión de la unidad oculta del cosmos, la contemplación global del mismo, desde el punto de vista del *lógos* y la armonía que regula la maraña de lo fenoménico (siendo el propio *lógos* el que permite tal ensamblaje), [...]. En consecuencia, el *lógos* heraclíteo es divino y la divinidad es lógica.

Esta idea se percibe muy bien en B 50 DK⁵ donde, separándose de su propia humanidad Heráclito aclara que es sabio convenir que todas las cosas son una. En definitiva, mientras que los hombres comprenden en base a una realidad binaria, oponiendo el día a la noche,⁶ el dios de Heráclito es 'dianoche' a la vez, sin cópula y en el mismo plano, de igual forma que el camino hacia arriba y hacia abajo es el mismo (B 60 DK), o que el mar es contaminante y puro a un tiempo (B 61 DK).

Partiendo de esta noción de lo divino, entender el sentido del fragmento B 15 DK, es más sencillo. El fragmento dice así: 'εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἄισμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν· ὡτὸς δὲ Ἄϊδης καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναῖζουσιν' ('Si no hicieran la procesión a Dioniso y cantaran el himno a las partes impúdicas, procederían del modo más irreverente, pero son lo mismo Hades y Dioniso; por ello enloquecen y celebran Bacanales'. Trad. Eggers Lan y Juliá 1986).

5 'οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι': 'Cuando se escucha, no a mí, sino a la Razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una'. Trad. Eggers Lan y Juliá 1986.

6 Cuestión que le valió a Hesíodo una crítica del filósofo: 'διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἶδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν' (Heraclit. Fr. B 57 DK).

Lo que primero salta a la vista es que Heráclito habla, efectivamente, de conductas irreverentes dentro de un ámbito ritual y no de otro tipo de situación presta a la procacidad. Este fenómeno, que contradice el sentir religioso cívico –donde la norma es la *euphemía*, ‘el buen decir’, lo opuesto a la palabra o gesto irreverente–, tiene cabida, sin embargo, en determinadas celebraciones de lo misterioso como el culto a Dioniso o los Misterios Eleusinos,⁷ precisamente porque constituye una forma más de disolver normas y categorías sociales establecidas.⁸ Si estos mismos comportamientos ocurriesen en un espacio cívico serían reprobables para la sociedad que comprende en términos binarios, causarían vergüenza; pero Heráclito capta aquí la ambigüedad del uso ritual de la escrología y lo aprovecha para constatar su teoría de la divinidad integradora de opuestos al decir: Lo mismo son Hades y Dioniso.

Y, como señala Sider (2001: 145), para cubrir la distancia aparente entre Hades y Dioniso Heráclito recurre a la propia lengua: emplea una falsa etimología en base a la raíz *aid-* con la que vincula directamente el nombre de Hades (Αΐδης) con el himno al falo cantado en honor a Dioniso (αἰδοίοισιν), de forma que queda explícita así la unificación entre esas divinidades concebidas como opuestas.⁹ Lo interesante para mí de esta vinculación *pseudoetimológica* es que a través de ella Heráclito no solo diluye los límites entre Hades y Dioniso, sino que, al hacerlo, la escrología queda justificada en el ritual por su vinculación a Hades, que es Dioniso, adoptando un sentido escatológico. Más aún, al tener en consideración el pensamiento del autor, es la desvergüenza integrada en un contexto sagrado la que se convierte aquí en el elemento clave que funciona como bisagra, logrando en su aparente asalto a la *euphemía* que el rito esté más próximo a la idea heraclítica de lo uno, a lo sabio, al conocimiento, en definitiva.

Los remedios en Heráclito

Para completar nuestro análisis del pensamiento del autor es necesario ver qué entiende por remedios. Para dar respuesta a esta cuestión debemos fijarnos en el fragmento B 58 DK: ‘οἱ γοῦν ἰατροὶ <τέμνοντες, καίοντες>, πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀρρωστοῦντας, <ἐπαιτέονται μηδὲν ἄξιοι μισθὸν λαμβάνειν> παρὰ τῶν ἀρρωστοῦντων, <ταῦτὰ ἐργαζόμενοι>, τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους’ (‘Los médicos, que cortan y queman, reclaman por no recibir un salario digno, pero producen lo mismo que las enfermedades’. Trad. Eggers Lan y Juliá 1986).

Esta idea de que el remedio ocasiona tanto daño como la enfermedad es de dominio popular en la época y más que una crítica, ha de entenderse como chanza, dado que, como señala Marcovich (1967: 234),¹⁰ Heráclito era consciente de la necesidad de estas prácticas. Pierris (2006: 19) también lo entiende así y sostiene que B 58 DK constituye un ejemplo más de la doctrina heraclítica de unión de opuestos:

7 De hecho, la figura de Heráclito ha sido vinculada a los Misterios de Eleusis a través de su linaje familiar, que se remontaría a Androcles, hijo de Codro e instaurador de los misterios eleusinos en Éfeso (Str. 14.1.3), por lo que su familiaridad con el culto y funcionamiento de los ritos misteriosos cobraría mayor significado.

8 Un buen ejemplo de esta tendencia misteriosa a disolver categorías lo retrata Eurípides en *Bacantes*, donde Dioniso transforma la ancianidad de Tiresias en ímpetu juvenil, empuja a Penteo a vestirse de mujer, e incluso hace de él un animal, un cachorro de león. Para mayor profundización en la cuestión de la disolución de categorías, cf. Daraki (2005), una obra que aborda el tema con amplitud y exhaustividad. Por otra parte, la etiología de los misterios eleusinos narrada en el *Himno Homérico a Deméter*, cuyo carácter escrológico, si bien claro, se percibe más claro aún en otra versión órfica del mito –transmitida por Clemente de Alejandría (Clem. Al. *Protr.* 2.20-22)– es otro buen ejemplo de disolución de la norma social propiciada por un contexto misterioso.

9 ‘As with many of these fragments which equate opposites, word play is brought to be here in order to bridge the gap. In B 15, Heraclitus links the opposites with the sound *aid*, which shows up in the opposition between αἰδοίοισιν and ἀναιδέστατα’ (Sider 2001: 145).

10 ‘That the treatment by the doctors was meant by Heraclitus as something which is necessary and good, can be seen e.g. from Xenophon I. c. δεῖν κτλ.; anab. V, 8,18 καὶ γὰρ οἱ ἰατροὶ καίουσι καὶ τέμνουσιν ἐπ’ ἀγαθῶ; this was well made out by Kirk 90 f.; 91 n. 1’.

Healing operations inflict on the patient pain and distress just like, and similar to, the workings on the organism of the malady under which the individual suffers. The remedies are torturing [...] the point is once again the *unio oppositorum*, as indeed the very context of b58 makes clear: the medicinal extract is subsumed as illustration under the general observation that good and bad is the same.

Bajo esta luz podemos ver que un remedio constituye un ejemplo de integración de opuestos en la vida humana, de forma similar a como lo hace la escrología en un ambiente ritual. Es este desarrollo el que le permite al propio Pierris (2006) afirmar rotundamente que la relación en Heráclito entre escrología y remedios es auténtica.¹¹

Concebir esta relación como auténtica implica que Heráclito en B 68 DK elabora una interpretación afín a su doctrina de una experiencia ritual misteriosa, algo no tan extraño para nuestro filósofo, quien en su afán por ejemplificar la doctrina de la *unio oppositorum* se sirvió de numerosas nociones misteriosas y órficas, aplicándoles su teoría del logos. Pero debemos considerar ahora aquellas razones externas a su pensamiento que refuerzan esta idea.

Argumentos a favor de la pertinencia de la atribución de Jámblico fuera del pensamiento de Heráclito

A la hora de encontrar argumentos externos al propio pensamiento de Heráclito que permitan dirimir con mayor seguridad si el fragmento que le atribuye Jámblico está bien contextualizado, considerar la forma en que autores posteriores, influenciados por Heráclito, retratan su pensamiento es una buena manera de aproximarse a la verdad. Una de las figuras más particularmente influenciadas por el presocrático es la del comentarista del Papiro de Derveni, un erudito que entiende a Heráclito como un modelo útil a la hora de comentar un pasaje órfico.

Este curioso personaje, que constituye una muestra de que no es para nada tardía la figura del intérprete de mitos y ritos al modo en que lo practicarán los neoplatónicos, no solo cita a Heráclito –y es la única cita personal que conservamos en el papiro– sino que desarrolla las ideas del filósofo poniéndolas en relación con el mito órfico que pretende interpretar. Incluso, como señala Sider (2001: 146), comparte con Heráclito el uso ambiguo de *aidoia* –las partes pudendas y lo venerable:

We have seen why a commentator on Orpheus would be drawn to Heraclitus: not only do both poet and philosopher express interest in the same topics (most notably, the harmony of opposites and the role played by Justice and the Furies in maintaining this harmony), they both do so, according to the Commentator, in enigmatic language which needs unpacking. The double meaning of *aidoios*, for example, occurs in both Heraclitus and the commentary.

Aunque no parece aceptable reducir a Heráclito a un intérprete de misterios –o sea, a ubicarlo en el mismo perfil del exegeta de Derveni–, si al análisis de su pensamiento sumamos el tipo de influencia ejerce sobre el comentarista de Derveni, es muy plausible que una asociación, en términos de conocimiento, entre obscenidad y remedios tenga cabida en el tipo de especulación heraclíteica. Pero mucho más revelador –y menos explorado– resulta indagar en su contexto inmediato.

Forman parte de ese contexto los otros presocráticos que tienen un anclaje obvio en lo misterioso. De entre ellos, considero apropiado abordar aquí un ilustrador pasaje de las *Purificaciones*, de Empédocles –un autor que sin duda conoció la obra de Heráclito, algo anterior a la suya– merece ser destacado. Según el análisis de Gagné (2006), Empédocles apoya la poética de su poema *Purificaciones* en el *pathos*

11 'There cannot be any reasonable doubt that both the word (ἄκεια) and its intended meaning are veritably Heraclitean' (Pierris 2006: 19).

como mecanismo de choque que provoca conocimiento, tomando prestado este fenómeno del terror misterioso. Así lo formula Gagné (2006: 101):

C'est que l'effet de la peur dans le poème des purifications puise aussi dans le registre et les thèmes, dans le langage et les fonctions de l'autre tradition de la peur-spectacle, l'autre contexte contemporain où peur et purification sont associés: la terreur rituelle des Mystères. Tout comme Parménide, Empédocle appuie son autorité sur la rhétorique des *teleitai*, son langage, ses mules et ses images. L'auditeur est initié aux plus hauts degrés du savoir humain.

Pero, además, es posible que Empédocles haya utilizado un concepto similar al expuesto en el B 68 DK de Heráclito en su poética, explotando la cercanía fónica –que tanto para él como para Heráclito es también conceptual– entre los términos ἄκος ('remedio') y ἀκίη ('punta', 'filo'). En el fragmento B 112, el siciliano describe su propia palabra –aquella que, según dice, buscan los hombres– con el sintagma εὐηκέα βάζιν, y este es el análisis de García López (2017: 45) de ese adjetivo εὐηκέα:

εὐηκέα βάζιν se traduce a menudo por 'la palabra que salva' aunque no hay más ejemplos de ese significado. El único εὐήκης testimoniado es el que significa 'de buen filo', y es un término literariamente marcado porque Homero lo empleó una sola vez y para describir nada menos que la punta 'bien aguzada' del arma que mata a Héctor (Il. 22.319). Se piensa que Empédocles ha resemantizado el vocablo vinculándolo con *ákos* (remedio), en vez de con su étimo originario, *áke* (punta). [...] No creo que el siciliano quisiera hacer desaparecer de su mensaje ese 'buen filo', sino mostrar cómo la palabra que contiene la curación (*ákos*) es la misma que tiene el arma afilada (y atraviesa a los que ya estaban 'atravesados' por el dolor).

Es decir, para García López (2017: 45) la intención de Empédocles es precisamente la de mantener un juego ambiguo entre la noción de lenguaje salvífico y la de lenguaje afilado (una [...] expresión que, tal como ella aclara, ampara el lenguaje irreverente de tipo escrológico), un vínculo que sin duda recuerda a lo que parece elaborar Heráclito en B 68 DK, y lo convierte en posible desde fuera del propio autor.

De esta forma se hace visible cómo ya en época de Heráclito la especulación entorno al *pathos* misterioso estaba presente en la poética de otros pensadores (incluso de forma casi idéntica), hecho que, si bien no sirve de demostración, sin duda refuerza, y mucho, la idea de que Heráclito haya podido, en determinado momento, concebir un vínculo entre el emoción y cognición a partir de lo escrológico.

CONCLUSIÓN

En definitiva, tanto en el pensamiento de Heráclito como en su contexto intelectual inmediato y posterior es posible encontrar pistas que hacen plausible que el presocrático haya especulado sobre el vínculo *pathos*-gnosis a partir de la afinidad de la desvergüenza ritual con su idea del logos y de lo divino reflejada a través de su noción de 'remedios'. Y si bien es imposible determinar si la realidad misteriosa ha sido, o no, muy distinta a su retrato en la poética de autores y pensadores antiguos, lo cierto es que retrotraer hasta el tiempo de Heráclito la especulación en torno al vínculo desvergüenza-remedios da cierto soporte la idea de que la escrología ritual pueda haber sido entendida desde antaño y desde dentro del ritual no solo como una expresión simbólica de bonanza y de fertilidad, sino como un catalizador de una epifanía divina, que se traduciría en conocimiento escatológico, y por ende, salvífico.

Para concluir, y al margen de la especulación en torno a la realidad misteriosa, con los argumentos expuestos en estas páginas pretendo sumarme al razonamiento de Pierris (2006) y añadir que, aunque no deba entenderse en Heráclito el vínculo obscenidad-remedios en el puro sentido de catarsis aristotélica que plantea Jámblico, si puede haber servido esta noción del presocrático como germen e influencia para planteamientos filosóficos posteriores como el que elabora Platón al justificar en leyes (Lg. 2.672d.5-9) el uso del vino en festividades dionisíacas como remedio al pudor del anciano que ha de cantar coros

báquicos,¹² (utilizando *phármakon*);¹³ o más tarde la propia concepción aristotélica de la virtud, para cuya ejemplificación utiliza la noción del remedio que opera por medio de sus contrarios (*EE*. 1220a, 30-35; *EE*. 1221a); e incluso su teoría de la catarsis cómica –perdida con el libro II de la poética, según estudiosos como Janko (1984: 143-144)– donde la emoción provocada por la contemplación de lo obsceno y lo irreverente (cuya relación con este tipo de prácticas místicas, al tratarse de la comedia, es evidente) purificaría al espectador de la misma forma que lo hace luego para Jámblico la desvergüenza ritual.

BIBLIOGRAFÍA

- Belfiore, E. 1986. Wine and Catharsis of The Emotions in Plato's Laws. *The Classical Quarterly* 36 (2): 421-437.
- Burkert, W. 2005. *Cultos místicos antiguos*. Madrid: Trotta.
- Daraki, M. 2005. *Dioniso y la Diosa Tierra*. Madrid: Abada Editores.
- Fernández Pérez, G. 2011. Lo divino como resolución de la oposición en el pensamiento de Heráclito. *Fragmentos de filosofía* 9: 97-116.
- Fierz-David, L. 2007. *La villa de los misterios de Pompeya*. Girona: Atalanta.
- Gagne, R. 2006. L'esthétique de la peur chez Empédocle. *Revue de Philosophie Ancienne* 24 (1): 83-110.
- García López, Y. 2017. La palabra-cuchillo (*tomós*) de Calímaco y de los profetas de Dodona (*Tomoûroi*): blasfemia, exégesis e iluminación en una poética antidélfica, 18 mayo 2022, <https://www.academia.edu/resource/work/35059881>.
- Halliwell, S. 2008. *Greek Laughter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Janko, R. 1984. *Aristotle on Comedy*. Berkeley: University of California Press.
- Petrovic, I. 2016. Heraclitus on Purification, en A. Petrovic e I. Petrovic (eds) *Inner Purity and Pollution in Greek Religion*: 67-77. Oxford: Oxford University Press.
- Pierris, A. 2006. *Religion and Mystery*. Patras: Institute for Philosophical Research.
- Sider, D. 1997. Heraclitus in the Derveni Papyrus, en A. Laks y G. Most (eds) *Studies on the Derveni Papyrus*: 129-148. Oxford: Clarendon Press.

12 A propósito de este pasaje, cf. Belfiore (1986: 427) 'The natural anti-rational dispositions of the young are, then, beneficial, according to the Laws. Similarly, Plato's logic runs, the wine that can artificially restore these mad dispositions is beneficial to older people. Wine, he concludes at 672d5-9, is a drug to produce *aidos* in the soul and health in the body'.

13 Otra palabra para remedio que nos recuerda de forma más patente esta noción de purificación a través de lo impuro y que sí está presente en los misterios y en la literatura que se vincula a la escrología ritual, como por ejemplo en la obra de Hiponacte. Ante el posible interrogante de por qué Heráclito no usaría en primer lugar esta palabra que usa el yambógrafo, cabe considerar que el término transmitido sea ἄκεια y no *phármakon* no resta necesariamente credibilidad al testimonio de Jámblico: el *phármakon* es un personaje de un tipo de ritual escrológico determinado y no una forma de considerar la escrología en el ámbito ritual en general. Que Heráclito al utilizar ἄκεια pudiese buscar referirse de forma general a las acciones impúdicas en un contexto sagrado, o incluso pudiese estar pensando en otro tipo de práctica concreta distinta a la del *phármakon*, o más aún, que con el término ἄκεια tratase de innovar y tomar distancia deliberadamente de la noción más manida y empleada por el Hiponacte con una intención menos especulativa son interrogantes que debemos plantearnos. Aunque no esté clara la posibilidad de vincular directamente el término ἄκεια al fenómeno de la escrología ritual, nada indica que no haya podido ser una palabra elegida deliberadamente por el propio Heráclito con intenciones de especulación filosófica en base a fenómenos culturales como el del *phármakon* o similares. Sea como sea, se trata de una problemática altamente compleja y requiere de mayor indagación.

EDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS

Bollack, J. 2007. *Empédocles. Las Purificaciones*. Madrid: Arena Libros.

Des Places, E. y F. Vieri 1993. *Jamblique. Les mystères d'Égypte*. París: Les Belles Lettres.

Diels, H. y W. Kranz 2005. *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. Berlín: Weidmann.

Eggers Lan, C. y V. Juliá 2000. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Marcovich, M. 1967. *Heraclitus. Greek text with short commentary*. Venezuela: Los Andes University Press.

Ramos Jurado, E.A. 2008. *Jámblico. Sobre Los Misterios Egipcios*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Sandbach, F.H. 1987. *Plutarch's Moralia XV*. Londres: Harvard University Press.

LA LEGISLACIÓN SOBRE LA RESTRICCIÓN DE LOS LAMENTOS DE LAS MUJERES EN LA ATENAS DE SOLÓN: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA MEMORIA FEMENINA

David Sierra Rodríguez¹

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es indagar en la relación entre la legislación funeraria que se implantó en la Atenas del siglo VI a.C. y las consecuencias en la memoria producida específicamente por las mujeres. Para ello, me centraré especialmente en la dimensión del lamento, un fenómeno que acontecía en cada funeral y que desplegaba un abanico complejo de emociones y subjetividades, al mismo tiempo que tenía capacidad de intervención directa, vía canto, en los asuntos de la comunidad. La legislación a la que me refiero –que la tradición atribuye a la mano de Solón–, reservaba cláusulas específicas para la regulación y restricción, cuando no prohibición directa, de la práctica del lamento funerario.

Restringir y borrar la presencia del lamento en el día a día de la comunidad poliada debió de tener consecuencias profundas en la agencia que las mujeres podían ejercer en la comunidad, pues, en último término, el lamento las conectaba con el resto de miembros de la *polis* (varones y mujeres) y a su vez reproducía la memoria del difunto y la familia y, por extensión, la de la comunidad. Esta deriva política que inaugura Solón desde su llegada al arcontado se inscribe en un contexto más amplio de orientación de la *polis* en una dirección más masculina y excluyente, fruto de un nuevo consenso social y político. En este escrito intentaré argumentar que, si bien las razones que impulsaron la aprobación de la legislación fueron varias y no todas necesariamente misóginas, sí cercaron y cercenaron el rol de las mujeres ciudadanas en la comunidad.

LA LÓGICA DEL LAMENTO

Luca Castagnoli y Paola Ceccarelli se preguntaban recientemente sobre si existía una manera femenina específica de recordar en el mundo griego antiguo, y rápidamente exponían su intuición fundada de que esa memoria particular estaría canalizada a través del lamento (2019: 33-34). La Grecia arcaica, como cualquier sociedad de base patriarcal, estaba estructurada en torno a la división de género y por tanto es plausible pensar en diferentes comunidades de memoria, de hombres y mujeres, que a su vez estarían atravesadas por la posición de clase y el estatus jurídico. En otras palabras, las mujeres en el mundo antiguo y en Grecia socializaban de forma diferente a los hombres y es factible pensar que esa experiencia diferenciadora se tradujera en diferentes formas de recordar.² La memoria es un elemento dinámico y en permanente funcionamiento, es un constructor de la realidad social ya que permite a una comunidad sobrevivir a la muerte física de sus miembros (Gehrke 2010: 15-18). ‘No hay memoria, no hay *logos*’ decía Tirteo (fr. 9 Diehl. Trad. Rodríguez Adrados 1956). Es precisamente en este punto, en el de la reproducción de la comunidad ante la desaparición de sus miembros, donde la memoria entronca con

1 Contratado doctoral Formación de Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Universidades de España, Universidad de Granada. dsierra@ugr.es

2 Bouvier lo notaba analizando en general el canto femenino en la *Ilíada* y la obra de los legisladores sobre las leyes funerarias: ‘Autour du mort, femmes et hommes ne partagent pas la même mémoire, ni les mêmes émotions’ (2011: 34).

el lamento, que se desarrolla (casi) siempre tras el fallecimiento y en recuerdo de un miembro del *oikos*, operando por tanto en el marco de la *polis*. Pero, ¿de qué hablamos cuando hablamos de lamento?

Lo primero que hay que tener en cuenta es que la cultura griega era una *song culture*, una cultura cantada: ‘When people like you and me cry, we just cry. When people in a song culture cry, they lament’, en palabras de Gregory Nagy (2013: 77). El canto y el llanto van de la mano y, a su vez, el lamento solía acompañarse de una retahíla de acciones no verbales, como golpes en el pecho, tirones de pelo y, por supuesto, lágrimas (Nagy 2013: 77), configurando una especie de memoria incorporada: ‘golpeaos el pecho y desgarrad vuestras túnicas’, ordena Afrodita a las mujeres en un poema de Safo (fr. 140. Trad. Rodríguez Adrados 1980). Lo que llamamos lamento no era entendido de forma unívoca en Grecia, sino que comprendía un rico campo semántico con variaciones de matiz: *akhos* y *penthos* para los sentimientos, *threnos* y *goos* para el lamento en sí mismo. El lamento, por tanto, está unido al hablar, a la voz pública, como el poeta menciona explícitamente con Andrómaca (Hom. *Il.* 22.476). Es un canal de expresión permitido y que permite manipular a los receptores.

Como acabo de adelantar, el lamento está presente con mucha fuerza ya desde el inicio de la literatura griega. La *Iliada* no escatima en espacio para el lamento femenino, que lo desarrolla a través de Andrómaca (22.477-516; 24.725-745), Hécuba, (24.748-760), Helena (24.763-775), Briseida (19.287-300) y Tetis (18.52-64). Es un lamento íntimamente relacionado con las madres o esposas (incluso mujeres raptadas, como Briseida) ante la calamidad que les supone la pérdida de un hijo o esposo, que las llena de ‘rabia negra’, como decía Nicole Loraux (1998: 43-56). El lamento que expresan suele contar con una organización previa de mujeres y tiene una capacidad intrínseca de atracción de masas: Helena se vincula en su lamento con ‘el pueblo infinito’ (δημος ἀπείρων) (24.776). En la *Odisea* son varios los momentos en los que Telémaco y Odiseo expresan desasosiego ante la posibilidad de que Odiseo no sea cantado en su patria a su muerte, alineando la íntima relación entre lamento, memoria y *polis* (1.232-242; 5.154; 11.72-73). La poesía épica, por tanto, sitúa el lamento en una importante posición en el mecanismo de reproducción social, y además lo identifica con las mujeres. No en vano, ya centrándome en Atenas, es la época del pintor del Dípylon y sus escenas funerarias, donde los rituales de *prothesis* (exposición del muerto) y *ekphora* (procesión) están repletos de mujeres que, en primer plano, se lamentan (Cavanagh y Mee 1995: 53).

Cuando el lamento se unía con lo funerario, configuraba un ritual que daba rienda suelta a las emociones, pero no por ello era desordenado o ‘bárbaro’, como diría Plutarco (*Sol.* 12.7-9) o Heródoto (6.58.2): en este sentido, hay que zafarse del obstáculo epistemológico que la tradición posterior nos ha interpuesto. De hecho, la primacía del lamento femenino, pero no solo, en los orígenes de la ciudad, no se debe a una supuesta falta de desarrollo del dispositivo de *polis*, entendida esta como una comunidad de varones libres (Arist. *Pol.* 2.1279a), taimada y desprovista de rituales prepolíticos, sino que responde a las necesidades de la *polis* del momento, una *polis* que no es la misma que la del siglo VI a.C.³ pero que no por ello lo es menos, y donde por supuesto el lamento satisfacía una función claramente política. Pensar que solo existe un modelo de ciudad, incluso en un plano ideal o teórico, no es solo una incorrección histórica, sino que lleva aparejada una forma de pensar teleológica y excesivamente rígida.⁴ A veces es necesario olvidar la *polis* para repensarla de nuevo (Polignac 1995: 9).

3 Se trata de una *polis*, como es lógico, en pleno proceso formativo. Recientemente Miriam Valdés Guía (2010) ha abordado ampliamente este proceso desde temas interconectados entre sí, como el sinecismo, la estructura política o los conflictos por la ciudadanía.

4 Son interesantes, a este respecto, las reflexiones de Julián Gallego al hilo del debate sobre si la *polis* es un Estado o no: la *polis* es, en su núcleo, una asamblea, una necesidad de reunirse en colectividad (2017: 232, 230-238).

El ritual funerario presoloniano respondía a un modelo de *polis* articulado en torno a las relaciones políticas entre *oikoi* y a una cultura política que descansaba sobre el faccionalismo (Stahl y Walter 2009: 159)⁵ y períodos recurrentes de *stasis*, tanto vertical como horizontal, ante los que el propio Solón reacciona: ‘no permití que ninguno de ellos [de los bandos] venciera contra la justicia’ (fr. 5 Diehl. Trad. Rodríguez Adrados 1956). En este contexto, el funeral era una buena ocasión para mostrar colectivamente la presencia de una familia sobre otra y, a nivel comunitario, de reavivar viejas pugnas o incluso de clamar venganza (Garland 1989: 15). Las mujeres jugaban un papel preponderante en la medida en que eran reproductoras biológica y socialmente del *oikos*, a su vez mitad de la *polis* (Arist. *Pol.* 2.1269b). Antes de la regulación soloniana, la *prothesis* y la *ekphora* tenían lugar a plena luz del día, a la vista de todo el mundo y durante varios días (Alexiou 2002: 5-7). En este contexto, con su presencia y con el lamento que entonaban, activaban la memoria del muerto y de su propia familia, la insertaban *en el medio* de la comunidad (¿hay algo, me pregunto, más propio del sistema de *polis* que esto?) (Cartledge 2007: 11-12; Vernant 1965: 100-102) y permitían la reproducción de la *polis* en tanto que recuerdo sostenido. Al igual que con la ‘ciudadanía religiosa’, donde las mujeres siempre ejercieron un papel comunitario activo,⁶ el ritual funerario del arcaísmo permitía un notable despliegue de la agencia femenina y, aunque dentro de las dinámicas patriarcales propias del *oikos*, permitía flexibilizar los roles de género impuestos, acrecentar la tensión entre ellos y mostrar iniciativa propia.

El lamento albergaba un potencial subversivo o desestabilizador ya que podía transmitir emociones y estados de ánimo al resto de la comunidad y crear una atmósfera de inquietud, tristeza o incluso de enfrentamiento (Blok 2006: 234). Por otro lado, aunque, como sabemos, el lamento no era una prerrogativa totalmente exclusiva de las mujeres, la voz del varón no se ponía en el mismo plano que la de la mujer: como ha estudiado Ana Iriarte, en el fondo del pensamiento griego la voz de las mujeres produce inquietud y miedo (Iriarte Goñi 1990: 14), a lo que hay que añadir la consideración de que las palabras tenían vida propia y podían ser entendidas por el muerto (Blok 2006: 234). Era una voz que además estaba acompañada de una gestualidad y comunicación no verbal muy intensa, que llamaría muchísimo la atención y, en los estratos sociales altos, las mujeres lucirían joyas y vestidos de lujo que las harían destacar más, si hacemos caso a la información de Plutarco (*Sol.* 12.5-9; 21.5-7) y Cicerón (*Leg.* 2.59; 63-66) que pasará a exponer inmediatamente. Expulsadas de los mecanismos institucionales del gobierno, el lamento era la voz más pública que una mujer de carne y hueso tenía en la *polis*.

Este modelo, sin embargo, va a verse muy modificado, incluso atacado, desde la llegada de Solón al arcontado, en el 594/3 a.C., probablemente como respuesta a las nuevas dinámicas internas de la *polis*.

LA NUEVA ACTITUD FUNERARIA

Varios autores antiguos nos han legado una serie de normas legislativas e información acerca de ellas que tradicionalmente han sido atribuidas a la obra de Solón. En concreto nos informan Pseudo-Demóstenes (*Contra Macártato*, 43.62), Cicerón (*Leg.* 2.59; 63-66) y Plutarco (*Sol.* 12.5-9; 21.5-7). En este artículo no pretendo abordar el debate sobre si la atribución de las leyes a Solón es correcta o no, ya que suele conducir a un callejón sin salida; me bastará afirmar que la documentación que tenemos es comparable con leyes contemporáneas,⁷ y que encaja en su contexto histórico, como expondré más abajo. La ley

5 Ver también, recientemente, el análisis de Duplouy sobre la ciudadanía en la Atenas arcaica (2019: 210). Al estar formada sobre una aglomeración de grupos, asociaciones y facciones, la participación pasa por la integración en esas comunidades segmentadas.

6 La bibliografía sobre la ciudadanía religiosa de las mujeres es inmensa y cuenta en su haber con unos cuarenta años de tradición académica. Para los propósitos de este artículo, solo mencionaré el trabajo más reciente del que tengo constancia: Valdés Guía (2020).

7 Para una revisión exhaustiva y reciente de las leyes funerarias arcaicas de otras partes de Grecia en relación con las leyes solonianas, ver Blok (2006).

ateniense en concreto la conservamos citada en el primer autor, probablemente sin muchos añadidos posteriores (Blok 2006: 210-211):

Sea expuesto (προτίθεσθαι) el difunto en el interior (ἔνδον), según se quisiere. Lleven a soterrar al finado el día siguiente a aquel en que le hubieren expuesto, antes de salir el sol (πρὶν ἥλιον ἐξέχειν). Vayan los varones delante (βαδίζειν δὲ τοὺς ἄνδρας πρόσθεν), cuando lo lleven a soterrar, las mujeres detrás (τὰς δὲ γυναῖκας ὄπισθεν). No sea lícito que una mujer entre en los aposentos del finado ni que acompañe al muerto cuando fuere llevado a la tumba si está dentro de los sesenta años, excepto cuantas estén dentro del grado de hijos de primos; tampoco en los aposentos del difunto, después de que hubiere sido llevado a soterrar el cadáver, mujer alguna, excepto cuantas estén dentro del grado de hijas de primos (D. *Contra Macártato*, 43.62. Trad. Colubi Falcó 1983).

Plutarco, por su lado, atrasa la legislación al atribuirle a Epiménides:

[Epiménides] hizo a los atenienses respetuosos con las ceremonias religiosas y más sencillos en los duelos (πένθη) mediante la inmediata inclusión en los funerales de ciertos sacrificios y la eliminación del rigor (τὸ σκληρὸν) y la barbarie (τὸ βαρβαρικὸν) con que se comportaban antes la mayoría de las mujeres (Plu. *Sol.* 12.7-9. Trad. Pérez Jiménez 2008).

Aunque el grueso de la legislación la vincula con Solón:

[Solón] Dedicó asimismo a las salidas de las mujeres (ταῖς ἐξόδοις τῶν γυναικῶν), a los duelos (τοῖς πένθεσι) y a las fiestas una ley que suprimía (ἀπείργοντα) la falta de decoro (τὸ ἄτακτον) y el desenfreno (ἀκόλαστον). (...) Puso coto a las heridas que se producían al golpearse (ἀμυχὰς δὲ κοπτομένων), a los lamentos (τὸ θρηνεῖν) fingidos y a la costumbre de llorar (τὸ κωκύειν) a otro en los entierros de personas ajenas. Y prohibió (...) visitar las tumbas (μνήματα) de extraños, salvo en el entierro. (...) sean castigados (ζημιουῖσθαι) los que hagan tales cosas, por entregarse a las aflicciones y desatinos de los duelos, indignos de hombres y propios de mujeres (ἀνάνδρους καὶ γυναικῶδες) (Plu. *Sol.* 21.5-7. Trad. Pérez Jiménez 2008).

Cicerón hace hincapié en la dimensión suntuaria de las leyes, pero también se hace eco de la relación que guardaban con las mujeres:

Y lo demás de las XII Tablas que se refiere a la disminución del gasto y de las lamentaciones funerarias fue más o menos traducido de las leyes de Solón (*translata de Solonis fere legibus*). (...) 'Que las mujeres no se desgarran las mejillas y que no practiquen el *lessus* con motivo del cortejo funerario (*mulieres genas ne radunto neve lessum funeris ergo habento*).' (...) *lessus* era una especie de grito fúnebre, como indica la misma palabra, lo cual pienso que es más verosímil, porque es lo mismo que prohíbe la ley de Solón. Normas estas dignas de alabanza y prácticamente comunes a los ricos y a la plebe (*Haec laudabilia et locupletibus fere cum plebe communia*) (Cic. *Leg.* 2.59. Trad. Pabón de Acuña 2009).

El texto ciceroniano continúa, algo más adelante, añadiendo información:

(...) los funerales ya habían comenzado a hacerse costosos y acompañados de lamentos (*lamentabilia coepissent*), los suprimió la ley de Solón, ley que introdujeron poco más o menos con los mismos términos nuestros decenviros en la Décima Tabla. Efectivamente lo de los tres tocados de luto y la mayoría de aquellas disposiciones son de Solón. Lo que toca a las lamentaciones está expresado con estas palabras: 'Que las mujeres no se desgarran las mejillas ni hagan el *lessus* con motivo del cortejo fúnebre'. (...) También había sido suprimida la concurrencia de hombres y mujeres a fin de que disminuyese el lamento; y es que la aglomeración de gente hace crecer expresiones del duelo (*Sublata etiam erat celebritas virorum ac mulierum, quo lamentatio minueretur; auget enim luctum concursus hominum*) (Cic. *Leg.* 2.63-66. Trad. Pabón de Acuña 2009).

Antes de pasar a analizar los cambios de forma pormenorizada, es conveniente comentar que recientemente Josine Blok ha argumentado (2006: 227) –a mi parecer, convincentemente– que el objetivo principal de las leyes no era limitar la ostentación de la riqueza, ya que en ningún momento aluden a limitaciones en aspectos tan importantes como el número de asistentes varones, de ofrendas o la abolición de *agones* funerarios. El coto a la riqueza tampoco se sostiene en el registro arqueológico, que aunque experimenta cambios, nunca va a ser austero.⁸ Estamos más bien ante leyes que buscaban regular la conducta y el comportamiento en el ritual funerario, así como poner límites a la influencia que ejercían los muertos en la comunidad de los vivos (Blok 2006: 237-240), cuestión a la que volveré más adelante.

Las leyes regulan con detalle todo el proceso funerario, desde el fallecimiento de un individuo en su casa hasta las visitas a su tumba posteriores al entierro. Dividido en tres partes, y en relación a las mujeres, quedaría así:

- *Prothesis*: debe hacerse en el interior de la casa, a diferencia del modelo anterior. Se permite el lamento, pero queda relegado al espacio doméstico.
- *Ekphora*: la parte del ritual que revestía el carácter más colectivo y urbano de todos queda del todo desprovista de su funcionamiento original, al tener que producirse de noche. En un mundo sin alumbrado eléctrico público, la norma condenaría la procesión a la invisibilidad. Se busca explícitamente eliminar la aglomeración de gente. A su vez, se altera el orden procesional, mandando a las mujeres al final del cortejo; su puesto privilegiado tras el cadáver es sustituido por los hombres. No solo eso, sino que el acompañamiento se restringe excepto a las mujeres de edad superior a sesenta años o en el grado de hijos de primos. Tanto en esta parte como en la siguiente, queda prohibido el lamento y su gestualidad (es interesante que Cicerón, *Leg.* 2.59; 63-66, haga hincapié en esto dos veces), así como la ostentación en el vestido.
- Enterramiento (*taphos*): las regulaciones de las que tenemos constancia también afectan a las visitas ulteriores a la tumba, en las que queda prohibido el lamento, si no son de familiares. En las propias, solo a las mujeres en grado de hijas de primos. Incluso se ha sugerido que las *Genesisias*, un festival ateniense del que tenemos muy poca información, habría sido instituido por Solón o al menos en esta época para concentrar todas las visitas familiares a las tumbas en un día concreto del calendario (Blok 2006: 235).⁹

Parece evidente que la principal consecuencia que causarían esta serie de normativas legales es un desmontaje y disolución del modelo precedente, especialmente en lo que respecta a la presencia, la visibilidad y el silencio. La política soloniana, o de esta época, incurre en una aparente paradoja: de un lado, parece que vuelve ‘privado’ el ritual funerario, ya que lo restringe lo máximo posible al ámbito

8 La bibliografía sobre los cementerios atenienses en época arcaica es inabarcable en los términos del presente artículo. Una síntesis para el siglo VI a.C. puede verse en Blok (2006: 222-224), y para entender el modelo precedente, el del siglo VII a.C., sigue siendo necesario acudir a los análisis de D’Onofrio (1993) y de Houby-Nielsen (1995) sobre la cohesión de una sociedad aristocrática en torno a la comensalía, el enterramiento visible arqueológicamente y el ritual del *Opferrinnen* de ofrendas en trincheras, que va desapareciendo hacia finales de siglo. Alexandridou (2008: 68-69; 2013) llega, más recientemente, a conclusiones similares, relacionando el declive del *Opferrinnen* en Atenas con la acción política de Solón. El detonante de buena parte de estas interpretaciones procede del análisis de Morris (1987: 97-109) acerca de la restricción del ‘*formal burial*’ en torno a una élite masculina. Doronzio (2019), muy recientemente, ha puesto la mayoría de estos análisis en cuestión, disociando cremación de *Opferrinnen* y poniendo de relieve diferentes formas de enterramiento y la falta de pruebas existente para excluir a las mujeres de este sistema. Es muy probable que existieran multitud de causas que forzaran los cambios.

9 Para las *Genesisias*, ver también el ya clásico artículo de Jacoby (1944), y más recientemente Lambert (2002) y Valdés Guía (2008: 47-88).

doméstico y a la invisibilidad, expulsándolo del campo que compete a la ciudad, pero realmente desvela una intervención ‘masiva’ de la *polis*, entendida esta como el único órgano capacitado para legislar, en los asuntos colectivos. Se trata de una confusión moderna: nuestro ‘privado’, no significa lo mismo que el ‘privado’ griego (*to idion*), que no lo entendían siempre como contrapuesto al ‘Estado’ o a la *polis* (o a lo *demosion* o *koinon*), sino que existía un juego más complejo de equivalencias y contraposiciones y diferenciaban entre lo que un individuo privado podía hacer de forma personal y lo que hacía como ciudadano (Cartledge 2007: 12-13; Hansen 2022: 153-156). La legislación funeraria remite, creo yo, a esa lógica. Me atrevería a decir que Solón inaugura en Atenas una actitud y un proceso intervencionista en el ámbito funerario que culmina, a mediados del siglo V a.C., con el control (casi) total del *epitaphios logos*, el ritual de oración fúnebre celebrado anualmente en honor a los caídos en combate. La oración fúnebre suponía no solo una regulación sino una apropiación virtualmente absoluta del muerto por parte de la *polis* (Loraux 2012: 45; Mirto 2012: 144). En un contexto ideológico de revolución isonómica e isegórica, así como de creciente militarización¹⁰ social y masculinización, la *polis* trataba equitativamente a sus caídos, eliminando su trayectoria vital y privada y reificándolos en torno a la buena muerte de una forma que, *mutatis mutandis*, recuerda a la épica (Pritchard 2022: 9). Expondré más abajo las consecuencias que este modelo tiene en la memoria femenina.

Retomando el análisis de Blok (2006: 235, 238-239), el miedo al *miasma* que provocaba el contacto con los muertos habría estado detrás de los cambios en la actitud funeraria, y más en una comunidad que había sufrido no hacía tanto el trauma desatado por el intento fallido de tiranía de Cílón, en el c. 632 a.C., cuyo sangriento desenlace había contaminado la ciudad. En un plano más general, como notó y analizó solventemente Sourvinou-Inwood (1995: 433, 440), en el siglo VII a.C. se produce un cambio importante en la ideología funeraria, de ‘miedo creciente’ hacia la polución que va a provocar un distanciamiento físico respecto de la muerte y un freno a su intrusión en la comunidad de los vivos. En este contexto, leyes preventivas que contuvieran posibles conatos o situaciones de *miasma* se hacían necesarias, y probablemente la propia ley sobre el homicidio de Dracón tendría que ver con ello. Sin embargo, esta interpretación, que es correcta, no excluye causas diversas entre sí pero no excluyentes (el miedo a la polución, periodos recurrentes de *stasis* o desigualdad de género). Una lectura de género, por tanto, no sobra, sino que puede ayudar a clarificar la lógica de las leyes y a profundizar en sus prioridades, que podían ser varias. De entrada, hay que plantear dos consideraciones:

a) Afirmar que estas leyes son neutrales entre hombres y mujeres no solo es una contradicción de manera general, pues difícilmente puede existir neutralidad de género en una sociedad atravesada por la desigualdad de género, sino que nuestras propias fuentes lo desmienten: las limitaciones impuestas a las mujeres son mucho más amplias que las estipuladas para los hombres y, en algunos aspectos, se intercambian, como en la posición a mantener durante la procesión, en la que pasan de ocupar el puesto detrás del muerto al último de la procesión. Durante la mayoría del proceso, solo pueden asistir las mujeres de sesenta años o más, algo que no se aplica a los hombres. Una lectura rápida a la ley que cita Pseudo-Demóstenes (*Contra Macártato*, 43.62) revela enseguida una insistencia constante en regular el comportamiento femenino en los funerales. Por último, las fuentes recalcan continuamente la necesidad de eliminar tanto el lamento como el lenguaje no verbal de las mujeres, especialmente las heridas que se infligen.

b) De igual modo, afirmar que se trata de una legislación estrictamente suntuaria incurre en dos problemas inmediatos. El primero, es que las leyes apenas limitan la exhibición y empleo de riqueza (Blok 2006: 227), si bien dista de ser un debate cerrado (Schutter 1989; D’Onofrio 1993: 167-168; Polignac 1996: 203-204; Valdés Guía 2007: 209). El segundo, como notó Nicole Loraux (1998: 20), es que la legislación afecta

¹⁰ Shapiro incluso ha situado el cambio en la iconografía funeraria tras las Guerras Médicas y la institución de los funerales públicos, aproximadamente en el 470 a.C., no a partir de las leyes solonianas (1991: 630).

a todas las mujeres, no solo a las de los sectores más altos del censo; la documentación solo habla de 'mujeres', en general, y el propio Cicerón (*Leg.* 2.59) ve positivamente las leyes porque afectan por igual a ricos y a pobres, con todos los matices que sea necesario tener en cuenta.¹¹ Es problemático pensar en una legislación general dirigida a bloquear la ostentación y el comportamiento cuando la mayoría de la población no alcanzaría esos estándares, pero, eso sí, no parece descabellado que las mujeres, incluso las pobres, desde su posición de género impuesta y adquirida, ejercieran diferentes grados de lamento.¹² No se trata de un modo de pensar anacrónico o que desconocieran: el propio Solón reconoce explícitamente la lucha entre ricos y pobres –esa 'verdad importante' (Finley 1991: 1)– en uno de sus poemas: entre 'el pueblo' y 'los que tenían poder' 'me mantuve en pie colocando ante ambos bandos mi fuerte escudo' (fr. 5 Diehl. Trad. Rodríguez Adrados 1956).

La propia Blok (2006: 231-232), que afirma que las leyes no eran misóginas, presta atención a la relación que guardaban con las mujeres, en particular en la cuestión del *miasma* y del lamento. Las mujeres, por su condición de debilidad naturalizada, eran más propensas a sufrir y propagar *miasma* (no digamos en momentos como el embarazo, el parto o la menstruación), y la situación empeoraba con el 'contagio' que producía el lamento continuado que se ejercía durante el acto funerario. De ahí que, siguiendo el razonamiento, las leyes fueran mucho más restrictivas con el comportamiento de las mujeres. Esto es cierto, pero, a mi juicio, queda incompleto si no se abordan dos elementos: el primero, que bajo las leyes subyace una lógica patriarcal agresiva, que naturaliza la debilidad de las mujeres respecto a los varones y por tanto las hace culpables de la contaminación colectiva y necesitadas de una protección social y política especial. Partiendo de esta base, y en segundo lugar, se contrapuso el 'ruido' y presencia que ejercían en los funerales, considerado negativo para la salud de la *polis*, a un ideal masculino de la contención, como expresaba Platón:

Todo lo que en la ciudad nace partícipe del orden (τάξεως) y la ley produce todos los bienes (ἀγαθὰ ἀπεργάζεται), pero lo que no se encuentra ordenado (ἀτάκτων) o está mal ordenado destruye la mayoría de las demás cosas que tienen un orden correcto. (...) lo que, para empezar, es por naturaleza la parte de nosotros los humanos, la femenina (τὸ θῆλυ), por su debilidad (διὰ τὸ ἀσθενές) más amiga de actuar a hurtadillas y más tramposa, se dejó de lado por ser difícil de ordenar (οὐκ ὀρθῶς... δύστακτον) (...) A través de eso que se había dejado de lado, se os han desviado muchas cosas (...) si se pasa por alto el mundo de las mujeres sin introducir orden en él (τὸ περὶ τὰς γυναῖκας ἀκοσμητῶς περιορώμενον) (...) (Pl. *Lg.* 780d-781c. Trad. Lisi 1999).

Se ha dicho que esta perspectiva es anacrónica (Blok 2006: 214, 228-9), y probablemente sea cierto, pero no se pueden olvidar las palabras que recoge Arquíloco llamando al cierre de filas y a la contención de sentimientos por parte de los hombres ante una tragedia, 'abandonando el dolor femenino (γυναικεῖον πένθος)' (fr. 7 Diehl. Trad. propia). Parece necesario preguntarse cuáles pudieron ser las consecuencias y el impacto que esta nueva ideología funeraria tuvo en las mujeres.

11 Es evidente que Cicerón es un autor muy tardío y perteneciente a una cultura diferente, con toda seguridad muy influido por las redes de sociabilidad y mediación femenina que las mujeres de la República tardía ejercían en los funerales (Rohr Vio 2019: 67-94, Ruiz Vivas, en este volumen), pero, con todo, considero que esta frase en concreto desvela una intuición, una parte del prisma que puede ser interesante observar: quizás el tipo de funeral no fuera el mismo para ricos y pobres, pero el lamento es una emoción y un rol de género impuesto y adquirido: es plausible pensar que las mujeres pobres también se lamentarían.

12 Según Morris (1987: 97-109), la mayoría de la población del siglo VII a.C. no se enterraría de la forma que Solón busca controlar, y más en una sociedad donde la ciudadanía era muy restringida. Con todo, lamento y enterramiento no son la misma cosa, en tanto que emoción y rol de género, así que parece difícil esquivar independientemente de la posición económica y social de las mujeres o de la invisibilidad arqueológica. Ver también las objeciones de Doronzio (2019). Trabajar género muy a menudo implica trabajar las ausencias.

Si ponemos en relación este razonamiento con el proceso de más larga duración que comenté más arriba y que llega hasta la institucionalización del *epitaphios logos*, lo que parece darse es un proceso sostenido de exclusión de las mujeres de algunos elementos de la práctica funeraria que tendría sus bases en la época arcaica, algo que ya notó Tatiana Tsakirópoulou-Summers (2020: 46-52). En la oración fúnebre la homogeneización y disolución de la vida privada del muerto en combate, así como la sustitución del lamento por un discurso oficial y solemne pronunciado por un magistrado provisto de *arkhe* anulaba la capacidad que tenían las madres de recordar a sus hijos en público (Loraux 2012: 45-46). Y no eran precisamente pocos los fallecidos: en el siglo V a.C., se ha calculado que Atenas estuvo en guerra dos de cada tres años (Pritchard 2022: 4). A su vez, todas las labores adicionales que las mujeres realizaban en el acto funerario quedaban bloqueadas, como el lavado de la ropa, vestir al muerto o llorarlo (Pritchard 2022: 8), por no hablar de los lamentos (Holst-Warhaft 1992: 82-103). Volviendo al principio, algunas de estas características extremas del siglo V a.C. pueden rastrearse en el VI a.C., como el desplazamiento de las mujeres en la *performance* funeraria, especialmente durante la procesión y en su capacidad de expresión.

En este punto es oportuno entender la actuación de las mujeres desde lo que se ha denominado el ‘poder integrador’, que la historiadora Cándida Martínez López ha empleado para estudiar los comportamientos de las matronas romanas, y que operaba –y opera– en términos de ‘capacidad de construir organizaciones, de formar familias y grupos, de inspirar lealtad y de unir gente a través del respeto, el amor, la compasión, etc. hacia el grupo familiar, los hijos, la patria o cualquier manifestación social o cultural’ (2012: 157). Se trata de explicitar algo que ha atravesado soterradamente mi escrito hasta aquí: que entender el poder de forma ‘tradicional’, vertical, emitido directamente desde el complejo político-militar masculino crea demasiados puntos ciegos y no ayuda a explicar la realidad. Existen poderes complementarios que operan desde las esferas de influencia que cada grupo social ocupa. Las relaciones de género, pese a estar sustentadas desde la opresión, la violencia y la desigualdad, mostraban un desequilibrio tensionado, no inmutable, sujeto a cambios y reciprocidades entre dominantes y dominadas, en una relación dialéctica que no siempre se aplicaba de arriba hacia abajo (Martínez López 2012: 158). A su vez, la desigualdad de género asignaba funciones específicas por sexos, entendidas estas como complementarias pero construidas como desiguales. ¿Qué relación existe entre estas esferas y el ritual funerario ateniense? La reproducción del *oikos*, la familia y la *polis*, función principal de las mujeres, entronca directamente con la lógica funeraria presoloniana: las mujeres creaban relaciones de lealtad, amor, oposición e incluso crueldad hacia el contrario desde su posición de reproductoras de la comunidad, si bien atravesadas por diferencias sociales, especialmente en momentos muy tempranos donde la ciudadanía estaría muy restringida.

En este punto, de nuevo vuelven a ser importantes las apreciaciones de Cándida Martínez López (2012: 160): las mujeres de la *polis/civitas* son el ‘sustento’ o basamento de la comunidad, su soporte ‘natural’, que reacciona cuando se cuestiona la médula misma de la comunidad, como la mala gestión de un muerto (piénsese en Antígona) o un conflicto que ponga en jaque su condición de mujeres (como Lisístrata o Praxágora en Atenas o Veturia en Roma), frente al funcionamiento coyuntural y de gestión política de los varones. Ese poder de integrar al *oikos* y a la *polis* se manifestaba en el ritual funerario a través de una voz pública femenina, la ejercida por el lamento, y la visibilidad que proporcionaban las fases del acto funerario. Da la sensación de que, aun con sus claroscuros, contradicciones y tiras y aflojas, en la Atenas de los siglos VI y V a.C. el régimen de género se volvió aún más opresivo y se apostó por controlar y acotar aún más ese poder integrador, intuitivo e incorporado, de las mujeres.

A mi juicio las razones profundas detrás del establecimiento de estas leyes no solo consistían en un miedo al *miasma*, sino también en el encaje de un rito de paso tan trascendental como la muerte en el nuevo consenso soloniano. Sioumpara (2019: 163, 165) ha empleado recientemente este término, consenso, para definir y encapsular el clima político-social inaugurado por la reforma de la comunidad

que Solón aborda desde el arcontado. La solución –o ‘liberación’, en sus propias palabras (fr. 24 Diehl)– a la grave situación de *stasis* y de crisis económica pasó por integrar a nuevos grupos sociales en la *politeia* identificándoles con linajes autóctonos (Valdés Guía 2008: 195), abriendo una brecha en el poder tradicional de la oligarquía eupátrida. Es un consenso de alto alcance, que se materializó visiblemente en un esfuerzo monumental y constructivo sin precedentes cercanos; pero que también produjo nuevas subjetividades y formas de recordar que reordenaron las no siempre definidas dinámicas de exclusión e inclusión simbólica de las mujeres, llegando a reificarlas en algunos aspectos, como en el caso de las *korai* acropolitanas (Xenídou 2001: 258). La pérdida del monopolio del poder eupátrida y el agrandamiento y perfilamiento del espacio de participación política para varones de otros sectores sociales tuvo como consecuencia, paradójicamente, un control mayor de la presencia de las mujeres en ciertos aspectos de la *polis* (Valdés Guía 2007). Es en este nuevo orden en el que se enmarca la nueva gestión del ámbito funerario.

Parece, en definitiva, que asistimos a un proceso de sustitución de la memoria femenina por otra de un carácter más masculino: mientras se limitaba la presencia de las mujeres en el funeral, los héroes de guerra despersonalizados se convertían en ‘*athanatos mneme*’, memoria inmortal. Huelga decir, en todo caso, que las mujeres siempre conservarán su capacidad de agencia y que mi visión no es la de una relación de dominación que se impone de forma aplastante de arriba hacia abajo, sino la de reciprocidad dentro de una relación desigual de privilegio. De una forma u otra, las mujeres siempre estarán presentes en las prácticas y en las representaciones funerarias, pese a un contexto hostil que les puso numerosos obstáculos en el camino.

CONCLUSIONES

El análisis de la legislación funeraria soloniana, o arcaica, desde una perspectiva de género parece responder a un proceso de regulación y posteriormente de sustitución parcial de una memoria femenina pública basada en el lamento y en el despliegue de emociones y discursos propios. Para ello, se usó una acción doble consistente en la invisibilización de las mujeres en la mayoría de los momentos del ritual (especialmente los que implicaban más aglomeración de personas y de visibilidad comunitaria) y el silenciamiento total o parcial de su voz y de la capacidad subversiva que derivaba de ella. No es conveniente analizar el proceso como unilateral o del todo exitoso; siempre hubo presencia de mujeres en los funerales atenienses, pero tuvieron que sufrir una reacción severa que se prolongó en el tiempo.

La consolidación de un modelo de *polis* diferente surgido de las turbulencias y gestión política de la primera mitad del siglo VI a.C. llevó al control ideológico más estricto de los movimientos y presencia de las mujeres en relación con los espacios colectivos. En el caso concreto de este trabajo, el detonador pareció ser un intento de contener las situaciones de propagación colectiva de *miasma*, que en el pensamiento patriarcal griego no se asignaba solo al muerto y mucho menos se repartía de forma igualitaria entre hombres y mujeres, sino que a estas últimas se les consideraba un agente de transmisión más poderoso y más débil como receptor, lo que llevó a restricciones desiguales y más férreas sobre ellas, con consecuencias muy sensibles sobre su lugar y agencia en la *polis*.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexandridou, A. 2008. Athens versus Attika: local variations in funerary practices during the late seventh and early sixth century BC, en D. Kurtz (ed.) *Essays in Classical Archaeology for Eleni Hatzivassiliou 1977-2007*: 65-72. Oxford: Archaeopress.
- Alexandridou, A. 2013. Destructions at the grave. Ritual burning and breaking in 7th-century BC Attica, en J. Driessen (ed.) *Destruction: archaeological, philological and historical perspectives*: 269-284. Lovaina la Nueva: Presses universitaires de Louvain.

- Alexiou, M. 2002. *The ritual lament in Greek tradition*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Blok, J.H. 2006. Solon's funerary laws: questions of authenticity and function, en J.H. Blok y A.P.M.H. Lardinois (eds) *Solon of Athens. New historical and philological approaches*: 197-247. Leiden: Brill.
- Bouvier, D. 2011. Chanter les morts dans l'Iliade: entre mémoire féminine et mémoire masculine. *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique* 14: 11-34.
- Cartledge, P. 2008. Greek political thought: the historical context, en Ch. Rowe y M. Schofield (eds) *The Cambridge history of Greek political thought*: 11-22. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castagnoli, L. y P. Ceccarelli 2019. Introduction, en L. Castagnoli y P. Ceccarelli (eds) *Greek Memories. Theories and Practices*: 1-49. Nueva York: Cambridge University Press.
- Cavanagh, W. y Ch. Mee 1995. Mourning before and after the Dark Age. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 63: 45-61.
- D'Onofrio, A.M. 1993. Le trasformazioni del costume funerario ateniese nella necropoli pre-soloniana del Kerameikos. *AION* 15: 143-171.
- Doronzo, A. 2019. A fresh look at the Kerameikos Necropolis: social complexity and funerary variability in the 7th Century B.C., en C. Graml et al. (eds) *Rethinking Athens before the Persian Wars. Proceedings of the International Workshop at the Ludwig-Maximilians-Universität München (Munich, 23rd-24th February 2017)*: 89-101. Múnich: Utzverlag.
- Duplouy, A. 2019. The making of a Greek city: an Athenian case study, en C. Graml et al. (eds) *Rethinking Athens before the Persian Wars. Proceedings of the International Workshop at the Ludwig-Maximilians-Universität München (Munich, 23rd-24th February 2017)*: 207-216. Múnich: Utzverlag.
- Finley, M.I. 1991. *Politics in the ancient world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallego, J. 2017. *La pólis griega. Orígenes, estructuras, enfoques*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Garland, R. 1989. The well-ordered corpse: an investigation into the motives behind Greek funerary legislation. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36: 1-15.
- Gehrke, H.-J. 2010. Greek representations of the past, en L. Foxhall et al. (eds) *Intentional history: spinning time in ancient Greece*: 15-33. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Hansen, M.H. 2022. *La democracia ateniense en época de Demóstenes*. Madrid: Capitán Swing.
- Holst-Warhaft, G. 1992. *Dangerous Voices. Women's Lament in Greek Literature*. Nueva York: Routledge.
- Houby-Nielsen, S. 1995. Burial language in archaic and classical Kerameikos. *Proceedings of the Danish Institute at Athens* 1: 129-192.
- Iriarte Goñi, A. 1990. *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Madrid: Taurus.
- Jacoby, F. 1944. ΓΕΝΕΣΙΑ. A forgotten festival of the dead. *The Classical Quarterly* 38: 65-75.
- Lambert, S. 2002. The sacrificial calendar of Athens. *The Annual of the British School at Athens* 97: 353-399.
- Loroux, N. 1998. *Mothers in mourning*. Londres: Cornell University Press.
- Loroux, N. 2012. *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la 'ciudad clásica'*. Madrid: Katz.
- Martínez López, C. 2012. Poder integrador de la 'mater familias romana', en P. Díaz Sánchez et al. (eds) *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres: la estela de Cristina Segura*: 157-168. Huelva: Universidad de Huelva.

- Mirto, M.S. 2012. *Death in the Greek world: From Homer to the classical age*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Morris, I. 1987. *Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagy, G. 2013. *The ancient Greek hero in 24 hours*. Cambridge: Harvard University Press.
- Polignac, F.D. 1995. Repenser la 'cité'? Rituels et société en Grèce archaïque, en M.H. Hansen y K. Raaflaub (eds) *Studies in the ancient Greek polis. Papers from the Copenhagen Polis Centre: 7-19*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Polignac, F.D. 1996. Rites funéraires, mariage et communauté politique. *Archéologie des rites et anthropologie historique. Métis 11: 197-207*.
- Pritchard, D.M. 2022. Honouring the war dead in democratic Athens, en E.M.L. Economou *et al.* (eds) *Democracy and Salamis: 2500 Years after the Battle That Saved Greece and the Western World: 1-20*. Heidelberg: Springer Verlag.
- Rohr Vio, F. 2019. *Le custodi del potere: donne e politica alla fine della Repubblica romana*. Roma: Salerno editrice.
- Schutter, X.D. 1989. Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce classique. *Kernos 2: 53-66*.
- Shapiro, H.A. 1991. The Iconography of Mourning in Athenian Art. *American Journal of Archaeology 95 (4): 629-656*.
- Sioumpara, E.P. 2019. Constructing Monumentality at the Athenian Acropolis in the Early 6th Century B.C., en C. Graml *et al.* (eds) *Rethinking Athens before the Persian Wars. Proceedings of the International Workshop at the Ludwig-Maximilians-Universität München (Munich, 23rd-24th February 2017): 149-166*. München: Utzverlag.
- Sourvinou-Inwood, Ch. 1995. *'Reading' Greek death to the end of the classical period*. Oxford: Clarendon Press.
- Stalh, M. y U. Walter 2009. Athens, en H.V. Wees y K. Raaflaub (eds) *A Companion to Archaic Greece: 138-161*. Oxford: Blackwell.
- Tsakiropoulou-Summers, T. 2020. Solon's legislation and women's incompatibility with state ideology, en T. Tsakiropoulou-Summers y K. Kitsi-Mitakou (eds) *Women and the ideology of political exclusion. From classical Antiquity to the modern era: 33-55*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Valdés Guía, M. 2007. La situación de las mujeres en la Atenas del s. VI a.C.: ideología y práctica de la ciudadanía. *Gerión 25: 207-214*.
- Valdés Guía, M. 2008. *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s.VI a.C.*, Anejos de 'Ilu XXIII. Madrid: Publicaciones Universidad Complutense.
- Valdés Guía, M. 2010. *La formación de Atenas. Gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100 - 600 a.C.)*. Zaragoza: Libros Pórtico.
- Valdés Guía, M. 2020. *Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas. Los espacios sacros de la gyne*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- Xenídou Schild, V. 2001. *Οι γυναίκες στην ελληνική αρχαιότητα*. Atenas: Ermis.
- Vernant, J-P. 1965. *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba.

EDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS

- Colubi Falcó, J.M. 1983. *Demóstenes. Discursos privados, vol. I*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

- Flacelière, R. et al. 1961. *Plutarque. Vies Tome II: Solon-Publicola, Thémistocle-Camille*. París: Les Belles Lettres.
- Gernet, L. 1957. *Démosthène. Plaidoyers civils Tome II (discours XXXIX-XLVIII)*. París: Les Belles Lettres.
- Lisi, F. 1999. *Platón. Las leyes*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Mazon, P. 1963. *Homère. Iliade. Tome IV (chants XIX-XXIV)*. París: Les Belles Lettres.
- Pabón de Acuña, C.T. 2009. *Cicerón. Las leyes*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Pérez Jiménez, A. 2008. *Plutarco. Vidas paralelas, vol. II*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Places, É.D. 1951. *Platon. Oeuvres complètes Tome XI. Les Lois, Livres III-VI*. París: Les Belles Lettres.
- Plinval, G.D. 1959. *M. Tullius Cicero. De Legibus*. París: Les Belles Lettres.
- Rodríguez Adrados, F. 1956. *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a.C.), vol. I*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Rodríguez Adrados, F. 1980. *Lírica griega arcaica. Poemas corales y monódicos, 700-300 a.C.* Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

LA IRA EN LAS ARGONÁUTICAS DE APOLONIO DE RODAS: UN ANÁLISIS SOBRE SUS CONSECUENCIAS POLÍTICAS

Luciana Gallegos¹

INTRODUCCIÓN

Una verdad establecida por quienes estudian la dimensión emocional en diferentes disciplinas es la ubicuidad, omnipresencia y centralidad de ella en todo lo que el ser humano hizo y hace (Cairns y Nelis 2017: 8). Las emociones pueden ser entendidas como ‘circuitos de supervivencia’, es decir, la falta de miedo puede exponer a un riesgo individual o la ausencia de afecto puede socavar la cohesión grupal, *inter alia* (Chaniotis 2021: 100). Por consiguiente, la emocionalidad determina las relaciones entre las personas y ella se vincula, a su vez, con las expectativas de castigo y recompensa, influyendo sobre el modo de actuar de los individuos (Chaniotis 2012: 13).

La organización política helenística involucró la división de un expandido mundo en reinos (Morrison 2020: 179). Aunque la monarquía no resultaba atractiva para la mayoría de los griegos en el período clásico, era asociada con Asia y la barbarie (Gruen 1993: 3), tras la partición del imperio de Alejandro Magno, comunicarse con reyes se volvió una necesidad ineludible (Luraghi 2013: 144). Para los helenos la realeza era el caso más radical de asimetría de poder político (Luraghi 2013: 131), y las decisiones de los soberanos dependían de cómo era la persona y de su carácter (Grainger 2017: 3).

Por este motivo, resultaba conveniente que los monarcas presentaran una gran sabiduría, virtud y autocontrol de sus propios deseos debido a que no tenían ninguna vigilancia externa (Morrison 2020: 182-3). En efecto, Chaniotis (2021: 75) describe que los reyes debían controlar sus emociones, evitar la arrogancia y demostrar generosidad. En consecuencia, había un comportamiento emocional deseable por parte de los soberanos que repercutía políticamente.

La búsqueda del vellocino de oro a la Cólquide en las *Argonáuticas* es impulsada por mandato del rey Pelias (βασιλῆος ἐφημοσύνη Πελῖαιο, A.R. 1.3). En su periplo los Minias se encuentran con numerosos monarcas, algunos los acogen de forma hospitalaria y otros ponen en riesgo la continuidad de la travesía. Entre los últimos se destacan Ámico, jefe de los bébrices en Bitinia, y Eetes, líder de los colcos en Ea. Ambos soberanos participan de manera activa en episodios donde se experimenta ira.

El vocablo que se refiere a esta emoción en el período helenístico es ὀργή, término que, asimismo, se relaciona con el ejercicio democrático del poder ciudadano en la Grecia clásica (Buis 2022: 194). En este sentido, el enojo en Atenas se vinculaba con la praxis política, puesto que, si alguien se comportaba de manera injusta, los ciudadanos podían liberar su cólera colectiva tomando represalias en defensa de la *pólis* y sus instituciones (Buis 2022: 194). Por tanto, la práctica del castigo podía transformar un momento de enojo en uno de justicia (Allen 2000: 62).

¹ Becaria interna doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). El presente trabajo se enmarca en el proyecto UBACYT que integra “Representar el *páthos*. Dinámicas emocionales y regulaciones afectivas en los testimonios literarios e iconográficos de la Grecia clásica” dirigido por Emiliano J. Buis y codirigido por Elsa Rodríguez Cidre. Todas las traducciones del griego son obra de la autora de este trabajo.

Sin embargo, en la epopeya de Apolonio de Rodas solo aparecen *χόλος*, *μῆνις* y *κότος*, términos presentes en los poemas homéricos. La primera palabra, *χόλος*, se asocia al corpus hipocrático durante el helenismo (Burguess 2020: § 23) y es la que más se utiliza en las *Argonáuticas* para designar cólera. En la *Ilíada* esta emoción puede ser suscitada por una ofensa o afrenta y logra satisfacción a través de una represalia (Cairns 2003: 24-25).² El *χόλος* puede anteceder a la *μῆνις* (Burguess 2020: § 9)³ y se sufre esta última cuando se rompen tabúes básicos religiosos y sociales (Muellner 1996: 8) que se extienden hacia la totalidad de la sociedad (Burguess 2020: § 10).⁴ *Κότος*, por su parte, se suele relacionar con el resentimiento y la venganza severa (Burguess 2020: § 36) y es una forma de enojo disposicional que persiste en el tiempo (Cairns 2003: 30-31).⁵

Por tanto, en las *Argonáuticas*, la tercera epopeya sobre la ira de la literatura griega (Dräger 2001: 76),⁶ se recupera el vocabulario homérico de la cólera en lugar del término helenístico contemporáneo *ὀργή*. En el poema, el *χόλος* es experimentado por dioses y humanos por igual, como ocurre con Zeus y Telamón. El enojo del Crónida es causa divina del viaje de los argonautas,⁷ ya que él demanda que el vellocino de oro regrese a la Hélade como reparación del sacrilegio cometido por Atamante (Valverde Sánchez 2006: 1020).⁸ Telamón, por su parte, experimenta ira al registrar la ausencia de Heracles en la nave Argo, acusa a Jasón de abandonar al Alcménida deliberadamente y debe intervenir Glauco para evitar la *stásis* política dentro del colectivo de héroes.⁹

En este trabajo me propongo analizar dos momentos de las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas donde interviene el *χόλος*: cuando los héroes arriban a Bitinia en el segundo libro e interactúan con su monarca Ámico y los bébrices y cuando los Minias se encuentran con Eetes y los colcos en Ea. En ambos episodios hay personajes que experimentan cólera. No obstante, en un caso la emoción reporta consecuencias favorables para quien la siente y, en el otro, suscita perniciosas consecuencias políticas para la comunidad.

EL ΧΟΛΟΣ DE POLIDEUCES EN LA TIERRA DE LOS ΒΕΒΡΙΚΕΣ

Después de que la nave Argo cruza el Helesponto, hay una fuerte sensación de que está adentrándose en un mundo más primitivo (Thalmann 2011: 37-38). En efecto, la llegada de los héroes a la tierra de los bébrices se debe entender como el encuentro de los argonautas con un espacio donde no se deben dar por sentado los valores griegos (Cuypers 1997: 8). En el inicio del segundo libro se confirman estas consideraciones de la crítica al anticipar:

2 Cairns (2003: 27) advierte que también puede surgir *χόλος* ante una derrota en una competición o la pérdida de un compañero en batalla.

3 Aquiles, en el inicio del poema, se debate entre matar a Agamenón 'o detener la cólera y refrenar su ánimo' (ἤε χόλον παύσειεν ἐρητύσειέ τε θυμόν, *Il.* 1.192). Esta misma emoción en otros momentos de la epopeya es denominada *μῆνις*.

4 En efecto, en la epopeya 'la cólera de los dioses lo lanzó [a Aquiles], estableció para todos el trabajo de la guerra y para muchos envió aflicciones' (θεῶν δέ ἐ μῆνις ἀνήκεν, πᾶσι δ' ἔθηκε πόνον, πολλοῖσι δὲ κήδε' ἐφήκεν, *Il.* 21.523-524). De esta forma, la *μῆνις* extiende sus perniciosas consecuencias sobre la totalidad (πᾶσι) de los ciudadanos.

5 Al inicio de *Ilíada* Calcante describe la amenaza eventual que implica un soberano con *κότος*, dado que 'tiene enojo en su pecho hasta que [lo] satisface después' (μετόπισθεν ἔχει κότον, ὄφρα τελέσῃ, / ἐν στήθεσσι ἐοῖσι, *Il.* 1.82-83). En consecuencia, esta emoción persiste en el tiempo y puede motivar venganzas en un futuro incierto.

6 Dräger (2001: 76) identifica que la primera es la *Ilíada*, que se inicia con el término *μῆνις* y que ilustra sus funestos efectos en reiteradas ocasiones, y, la segunda, la *Odisea*. En este último caso, en sus primeros versos se alude a la ira de Helios al mencionar el destino de los compañeros del protagonista: 'pues perecieron por sus propios sinsentidos, necios, los que devoraban el ganado de Helios Hiperónida' (αὐτῶν γὰρ σφετέρησι βλάπταισι βλάπτοντο, / νήπιοι, οἳ κατὰ βοῦς Ὑπερίονος Ἡελίοιο / ἤσθιον. *Od.* 1.7-9) y a la ira de Poseidón por el cegamiento de Polifemo quien 'estaba incesantemente enojado con el divino Odiseo' (ὁ δ' ἀσπερχές μενέαινε / ἀντιθέω Ὀδυσῆϊ, *Od.* 1.20-21).

7 Cf. A.R. 2.1194-1195 y Valverde Sánchez 2006.

8 Atamante pretendió inmolar sobre el altar de Zeus a sus hijos Frixo y Hele.

9 Cf. A.R. 1.1286-1344 y Mori 2005.

ὅς τ' ἐπὶ καὶ ξείνοισιν ἀεικέα θεσμόν ἔθηκε,
μή τιν' ἀποστείχειν πρὶν πειρήσασθαι ἐοῖο
πυγμαχίης, πολέας δὲ περικτιόνων ἐδάϊξε. (A.R. 2.5-7)

Este [Ámico] también estableció una disposición indigna contra los extranjeros: que ninguno parta antes de que haya probado su pugilato y a muchos de sus vecinos mató.¹⁰

De esta forma, el soberano se aleja de las prácticas hospitalarias griegas. El término ξεῖνος, presente en el verso 5 del pasaje, aparece en veintitrés ocasiones en las *Argonáuticas*, de ellas en seis significa huésped y en diecisiete extranjero;¹¹ en esta mención, a partir de la regla establecida por Ámico, se puede reconocer que él solo ve extranjeros (Matteo 2007: 25).

Asimismo, la utilización del término θεσμός en el verso 5 del pasaje también merece atención. Chantraine (1999: 432) destaca que el sentido habitual de esta palabra es 'regla u orden', en especial cuando se trata de leyes fundamentales humanas.¹² En contraste, en el segundo libro de las *Argonáuticas* (en los versos 5, 23, 148 y 150) el lexema se refiere a disposiciones violentas de Ámico y en el tercero, describe una costumbre: los hábitos funerarios de los colcos (Matteo 2007: 25).¹³

A continuación, Ámico desarrolla lo anunciado por el narrador en 2.5-7:

Κέκλυθ', ἀλίπλαγκτοι, τά περ ἴδμεναι ὕμιν ἔοικεν.
Οὐ τίνα θέσμιόν ἐστιν ἀφορμηθέντα νέεσθαι
ἀνδρῶν ὀθνείων ὅς κεν Βέβρυξι πελάσση,
πρὶν χεῖρεσσιν ἐμῆσιν ἕς ἀνὰ χεῖρας ἀεῖραι.
Τῷ καί μοι τὸν ἄριστον ἀποκριδὸν οἶον ὀμίλου
πυγμαχίῃ στήσασθε καταυτόθι δηρινθῆναι.
Εἰ δ' ἂν ἀπηλεγέοντες ἐμὰς πατέοιτε θέμιστας,
ἧ κέν τις στυγερώς κρατερὴ ἐπιέψεντ' ἀνάγκη. (A.R. 2.11-18)

Escuchad, errantes por el mar, estas mismas cosas que es apropiado que vosotros sepáis: está establecido que ninguno de los hombres extranjeros que se acerque a los bébrices al partir se vaya, antes de levantar sus manos contra mis manos. Entonces también estableced por selección a un único [hombre] del grupo, al mejor, para competir en boxeo contra mí aquí. Si pisotearais mis leyes, rechazándolas, entonces, alguna poderosa fuerza podría seguir con terribles consecuencias.

En este pasaje, Ámico denomina como 'establecido' (θέσμιον) en el verso 12 y sus 'leyes' (ἐμὰς...θέμιστας) en el 17 a la práctica que es considerada por el narrador en calidad de disposición (θεσμόν) en 2.5. Chantraine (1999: 432) dice que θέσμιος alude a algo fijado según los principios, las leyes y los ritos; describe un hábito establecido de naturaleza legal y religioso. Por su parte, el término θέμις se refiere a las costumbres que, producto de su reiteración, son definidas como apropiadas.¹⁴ En consecuencia, al

10 El texto de las *Argonáuticas* corresponde a la edición de Vian (2009, 2011 y 2014).

11 Matteo (2007: 25) afirma que se debe interpretar ξεῖνος como huésped en: 1.675; 696; 783; 2.1131; 3. 305; 586. Las restantes apariciones del término, cuyo significado sería extranjero, son: 1.208; 340; 793; 3.401; 619; 628; 630; 638; 689; 719; 739; 905; 4.33; 89; 441; 745 y este pasaje, 2.5.

12 En el contexto ático clásico se usa en este sentido para indicar las normas impuestas por autoridades como Solón o Dracón.

13 Este pueblo cuelga de los árboles los cadáveres de varones 'pues se ha establecido la costumbre de la norma' (ἡ γὰρ τε δίκη θεσμοῖο τέτυκται, A.R. 3.209).

14 Matteo (2007: 35) afirma que el término aparece siete oportunidades en las *Argonáuticas* con el valor de ley: 1.917; 2.987; 3.193; 4.373; 700; 1207, pero excluye el verso 2.17 de ellas. La práctica impuesta por el soberano resulta inapropiada porque transgrede la ξενία, por este motivo, aunque Ámico la denomine θέμις, es entendida como disposición (θεσμόν) por el narrador.

entender el soberano su propuesta como ‘habitual’ y ‘acostumbrada’ inhabilita todo tipo de amistad con cualquier visitante, puesto que, como resultado, alguno de los dos morirá.¹⁵

En esta normativa impuesta se manifiesta un completo desprecio por las convenciones que protegen el bienestar de los extranjeros (Rose 1984: 118). De hecho, Ámico tampoco cumple con la costumbre de indagar sobre la identidad de los viajeros ni por qué se embarcan en la travesía: ‘Y entonces también, tras llegar a la nave, [Ámico] desdeñó por sus transgresiones preguntar[les] la razón del viaje y quiénes eran’ (Καὶ δὲ τότε, προτὶ νῆα κιῶν, χρειῶ μὲν ἐρέσθαι/ ναυτιλίας οἱ τ’ εἶεν ὑπερβασίησιν ἄτισσε, A.R. 2.8-9).

Por tanto, el soberano propone la contienda sin saber si sus interlocutores son hostiles o no y quiebra así las convenciones de la hospitalidad, que establecen que, después de dar lo que necesitan los huéspedes, se puede preguntar quiénes son.¹⁶ La ofensa en el pasaje se explicita a través del verbo ἀτίζω, cuyo significado puede ser ‘desdeñar’ (Diggle *et al.* 2021) o ‘no honrar’ (Liddell-Scott 1996). Cualquiera de las dos acepciones del término supone un menosprecio a la ξενία, que tiene extraordinaria importancia en el poema (Valverde Sánchez 2006: 1029-1030) y que explica la respuesta emocional de los héroes ante este comportamiento:

Ἦ ῥα μέγα φρονέων. Τοὺς δ’ ἄγριος εἰσαΐοντας
εἶλε χόλος, πέρι δ’ αὖ Πολυδεύκεα τύψεν ὄμοκλή· (A.R. 2.19-20)

En efecto [habló] siendo presuntuoso. Y a ellos [los argonautas] oyéndolo [a Ámico] los tomó el enojo salvaje y la amenaza hirió en mayor medida además a Polideuces.

Así pues, Ámico con su amenaza (ὄμοκλή) ataca a los Minias, pero hirió (τύψεν) en especial a Polideuces. En respuesta a la afrenta, el χόλος se apodera de los héroes y el Tindárida le responde:

Ἴσχεο νῦν, μηδ’ ἄμμι κακίην, ὃ τις εὔχεται εἶναι,
φαῖνε βίην· θεσμοῖς γὰρ ὑπείξομεν, ὡς ἀγορεύεις.
Αὐτὸς ἐκῶν ἤδη τοι ὑπίσχομαι ἀντιάσθαι. (A.R. 2.22-24)

Refrénate ahora, y no nos expongas a nosotros a tu malvada violencia, quienquiera que presumas ser; pues [nos] someteremos a tus reglas, como proclamas. Yo mismo voluntariamente ya prometo enfrentarte a ti.

Al respecto cabe destacar que, aunque sean los argonautas quienes están experimentando ira de forma colectiva, la indicación de comedimiento (ἴσχεο) se dirige al rey, puesto que él no puede controlarse a sí mismo. Konstan (2006: 44) explica, a partir de lo expresado por Aristóteles en su *Retórica*, que para que haya enojo (ὀργή) debe haber una ofensa voluntaria. Esta colérica emoción solo puede surgir donde la venganza es posible (Konstan 2006: 56).¹⁷ De esta manera, la cólera de los Minias surge como respuesta a la conducta ofensiva e injusta de Ámico y, a su vez, el ofrecimiento de Polideuces de luchar contra el soberano permite vehiculizar, mediante el pugilato, la ansiada venganza y castigo.¹⁸

15 Vian (2009: 177) y Paduano y Fusillo (2016: 251) interpretan el verso 18 como una amenaza de guerra. Por tanto, en caso de aceptar alguno de los héroes la pelea contra Ámico sería una muerte individual, o, de no hacerlo, una matanza colectiva.

16 Matteo (2007: 27) sostiene que la modalidad en que Ámico realiza la propuesta es absurda puesto que no sabe cuán hostiles son los extranjeros recién llegados.

17 En este sentido, Cairns (2003: 25) aclara que el escenario prototípico para el χόλος es idéntico al que Aristóteles establece para la ὀργή, por consiguiente, se puede interpretar que ambos comportamientos son similares.

18 Al respecto, Cancellier (2010: 236) destaca que toda la escena de combate de la epopeya tiene una impronta colectiva, inclusive en este caso, puesto que Polideuces lucha como ‘paladín de sus compañeros’ (ἐὼν ἐτάρων πρόμος, A.R. 2.21).

Allen (2000: 60) establece una interconexión entre enojo y competencia en la Atenas clásica, y dicha vinculación se hace presente en la epopeya helenística en la pelea entre el monarca y el argonauta. La ira influye sobre el modo de actuar del Tindárida, quien castiga el comportamiento injusto del monarca: el primero resulta vencedor y logra vengar la ofensa recibida, mientras que el segundo muere como consecuencia de un golpe en su cabeza.¹⁹ Ámico, por su parte, carece de miedo, emoción que le habría prevenido del riesgo mortal propio y de su pueblo. En efecto, tras presenciar esta escena, los bébrices resuelven atacar a los Minias, aunque no obtienen el resultado esperado:

Ὅς δ' ὅτ' ἐνὶ σταθμοῖσιν ἀπείρονα μῆλ' ἐφόβησαν
 ἤματι χειμερίῳ πολλοὶ λύκοι ὄρμηθέντες
 λάθρη ἐυρρίνων τε κυνῶν αὐτῶν τε νομήων,
 μαίονται δ' ὅ τι πρῶτον ἐπαΐξαντες ἔλωσι,
 πόλλ' ἐπιπαμφαλόωντες ὁμοῦ, τὰ δὲ πάντοθεν αὐτῶς
 στείνονται πίπτοντα περὶ σφίσι· ὡς ἄρα τοί γε
 λευγαλέως Βέβρυκας ὑπερφιάλους ἐφόβησαν. (A.R. 2.123-9)

Como cuando en los establos un día invernal los grises lobos aterrorizan incontables ovejas, tras atacar a escondidas de los perros de buen olfato y de los propios pastores, y seleccionan cuál toman en primer lugar al saltar al ataque, mirando fijamente a muchas [ovejas] al mismo tiempo, y ellas en vano están encerradas cayendo sobre sí por todos lados; así entonces ellos mismos [los argonautas] aterrorizaron miserablemente a los insolentes bébrices.

En consecuencia, aunque los irreverentes habitantes de Bitinia se consideraran más poderosos, ellos son vulnerables como ovejas desprotegidas ante la ausencia de su rey (Cuypers 1997: 152); por ello se dispersan hacia el interior de su territorio. Por el contrario, los Minias, quienes sintieron χόλος ante diversas ofensas e injusticias, saquean los establos y, en este caso, matan a los carneros: ‘sin embargo, ellos ya asolaban los establos y los rediles; los héroes acorralando incontables ovejas ya las cortaron en pedazos’ (Οἱ δ' ἤδη σταθμούς τε καὶ αὐλῖα δηιάσσκον,/ ἤδη δ' ἄσπετα μῆλα περιτροπάδην ἐτάμοντο/ ἥρωες, A.R. 2.142-144).

De este modo, en el episodio resultan derrotados quienes suscitan la ira y no quienes la experimentan. Burgess (2020: § 4) sostiene que la cólera en las *Argonáuticas* es una emoción contraria a la razón que debe ser evitada o refrenada. Sin embargo, en este episodio se puede observar que hay una racionalidad en el χόλος puesto que, según la adecuación con el contexto, el enojo puede resultar elogiado o despreciado (Cairns 2003: 26). En este caso, ante un monarca que no controla su emocionalidad, se comporta injustamente y pone en riesgo la ξενία, el castigo de los Minias se convierte en un acto adecuado.²⁰

Platón (R. 4.440c-d) asevera que la cólera (θυμός) surge cuando los individuos creen que están sufriendo una injusticia.²¹ Ludwig (2009: 299) destaca, a su vez, que en el diálogo filosófico se afirma que la razón puede convertir el enojo de manera reflexiva, se puede racionalizar la emoción y otorgarle una finalidad constructiva. En este sentido, se podría pensar que el castigo que ejecuta Polideuces y el resto de los argonautas sobre Ámico y los bébrices reporta un beneficio para ellos en lo inmediato, pero también para los futuros viajeros que arriben a esas tierras. El χόλος promueve, entonces, la transformación de un espacio que deviene hospitalario; hay una mutación política.

19 Por haberse deshecho de Ámico, un monstruo pestilente, Polideuces adquiere un estatus divino (Hunter 1993: 29).

20 Thalmann (2011: 67) reconoce en los argonautas la igualdad de los ciudadanos de la Atenas democrática. Por ende, sus represalias ante el χόλος generado por Ámico y los bébrices se puede vincular con la liberación de la cólera colectiva de los atenienses del período clásico.

21 θυμός es sinónimo de ὀργή en época clásica (Allen 2000: 52) y, en ocasiones, también puede aludir a enojo en la *Ilíada* (Cairns 2003: 21).

LA FUNESTA CÓLERA DE EETES

Hacia el final del segundo libro, en la isla de Ares, los argonautas se encuentran con los cuatro nietos de Eetes cuya embarcación naufragó camino a Orcómeno. Argos, el hijo mayor de Frixo y Calcíope, retorna junto a sus hermanos y los Minias a Ea en la nave Argo. Allí el monarca los recibe cumpliendo en cierto grado con las convenciones de la ξενία (Morrison 2020: 119), y los invita a comer y a beber en su palacio.

No obstante, cuando Argos, su nieto, le explica a Eetes quiénes son los visitantes y por qué están en la Cólquide, la conducta del rey cambia: ‘el soberano, oyendo, se enojó por las palabras y su corazón flotaba alto en el aire por la cólera’ (ἄναξ δ’ ἐπεχώσατο μύθοις/ εἰσαΐων, ὕψοῦ δὲ χόλω φρένες ἠερέθοντο, A.R. 3.367-8).²² Así pues, aunque los héroes son recibidos con indicios de hospitalidad en la Cólquide, todo cambia al conocerse el motivo del viaje (Rose 1984: 120).

En esta ocasión, al igual que en el episodio en Bitinia, la ira se dispara a través del sentido del oído expresado con el verbo εἰσαΐω.²³ Las palabras escuchadas suscitan la cólera de Eetes, que se manifiesta como inestabilidad en el corazón (φρένες, v. 368). Cairns (2003: 27) considera que cuando la τιμή de un individuo se vuelve vulnerable –a pesar de que no haya una falta de respeto legítima– se puede experimentar χόλος, de modo que se podría interpretar que la emoción del soberano responde a este fenómeno.

Respecto a φρήν, Chantraine (1999: 1227) comenta que no hay unanimidad en referencia a la identificación anatómica del órgano donde el enojo se afina. Podría ser el ‘diafragma’ o, de manera más general, el ‘corazón’ (como base de las emociones) o el ‘espíritu’ (como base del pensamiento). Liddell y Scott (1996), por su parte, identifican en este término el asiento de las pasiones (el ‘corazón’), del raciocinio (la ‘mente’) y de las percepciones (los ‘sentidos’). Por consiguiente, en el vocablo coincide la sede donde se asientan la emoción en particular, la cólera, y la facultad por la que se originó, el oído.

A pesar de su ira, Eetes no mata a los visitantes por respeto a la ξενία, pero tampoco presenta resquemores en admitirlo frente a ellos:

“Εἰ δέ κε μὴ προπάροιθεν ἐμῆς ἦψασθε τραπέζης,
ἢ τ’ ἂν ἀπὸ γλώσσας τε ταμῶν καὶ χεῖρε κεάσσας
ἀμφοτέρας, οἷοισιν ἐπιπροέηκα πόδεσσιν,
ὥς κεν ἐρητύοισθε καὶ ὕστερον ὀρμηθῆναι,
οἷα δὲ καὶ μακάρεσσιν ἐπεψεύσασθε θεοῖσι.”
Φῆ ῥα χαλεψάμενος (A.R. 3.377-382)

Si [vosotros] no hubierais comido de mi mesa antes, en verdad, tras cortar sus lenguas y separar ambas manos [de su cuerpo], [os] habría echado con [los] pies solos, para que también estéis impedidos de partir más tarde, porque inclusive atribuísteis falsamente tales cosas a los bienaventurados dioses. Así hablaba enojado.

De esta forma, haber compartido el banquete le impide al monarca cortar las lenguas y manos de sus interlocutores.²⁴ Vian (2014:123) explica la selección de miembros a mutilar: a través del primero castigaría la presunta mentira de que por mandato de Pelias los Minias buscan el vellocino y, mediante

22 Campbell (1994: 317) y Hunter (1998: 139) reconocen que el χόλος produce un movimiento ascendente e inestable en el monarca. Dräger (2001: 67), a su vez, identifica que en este pasaje Eetes anticipa un atentado de parte de los hijos de Calcíope y los argonautas.

23 Cuyos participios aparecen en 2.19 (εἰσαΐοντα) y en 3.368 (εἰσαΐων).

24 Hunter (1998: 140) y Paduano y Fusillo (2016: 427) consideran que entre los destinatarios de este parlamento se encuentran los argonautas y los hijos de Frixo por igual. Sobre todos ellos recae su cólera.

el segundo, prevendría un ataque de ellos. A su vez, en este pasaje y en 2.143 aparece el aoristo del verbo τέμνω²⁵ como modo de infligir un castigo, comportamiento impulsado por el χόλος; en el segundo libro promueve la matanza que realizan los argonautas y, aquí, la amenaza de Eetes.

A pesar de la manifiesta hostilidad y riesgo, Jasón busca convencer al soberano y le propone:

Δὸς χάριν ἀντομένοισι· σέθεν δ' ἐγὼ Ἑλλάδι πάσῃ
θεσπεσίην οἴσω κληιδόνα. Καὶ δέ τοι ἤδη
πρόφρονές εἰμεν ἄρηι θοῆν ἀποτίσαι ἀμοιβήν,
εἴ τ' οὖν Σαυρομάτας γε λιλαίεαι εἴ τέ τιν' ἄλλον
δῆμον σφωιτέροισιν ὑπὸ σκῆπτροισι δαμάσσαι. (A.R. 3.391-5)

Concede el favor a los que te suplican; y yo de ti llevaré a toda la Hélade fama divina. E inclusive estamos dispuestos inmediatamente a retribuirte una rápida recompensa con guerra, ya si deseas ciertamente someter a los saurómatas o a algún otro pueblo bajo tu poder real.

De esta manera, el líder de los argonautas, a través de su propuesta diplomática y reflexiva, busca, mediante la palabra, sosegar el χόλος del rey y suscitar compasión.²⁶ Jasón sabe que no le corresponde el vellocino de oro, por ello, le ofrece reciprocidad homérica a Eetes (Thalman 2011: 127) y una recompensa propia de un dios (θεσπεσίην): fama (κληιδόνα) en toda la Hélade (Ἑλλάδι πάσῃ).²⁷ Sin embargo, a pesar de intentar reivindicar la τιμή del soberano, el Esónida no tiene éxito y, en su lugar, debe superar difíciles pruebas asignadas por el hijo de Helios.

Gracias al auxilio de Medea, Jasón resuelve las dificultades impuestas por el soberano, quien, en respuesta a ello, se encuentra conmocionado y maquinando ardidés al inicio del cuarto libro

παννύχιος δόλον αἰπὺν ἐπὶ σφίσι μητιάσκειν
οἴσιν ἐνὶ μεγάροις, στυγερωῶ ἐπὶ θυμὸν ἀέθλω
Αἰήτης ἄμοτον κεχολωμένος. (A.R. 4.7-9)

Toda la noche planeaba en su palacio un engaño insuperable contra ellos [los argonautas], encolerizado violentamente Eetes por la odiosa prueba en su ánimo.

El tono amenazante del texto aumenta por la demorada mención al monarca en el tercer verso (Hulse 2015: 27) y por su engaño (δόλον) que pretende ser inevitable (Hunter 2015: 85; Vian 2011: 70). En el pasaje se manifiesta, también, la conmoción producida por el χόλος en el participio κεχολωμένος, que proviene del verbo χολόω, cognado del sustantivo que se refiere a la emoción. Snell (1953: 9) entiende que θυμός es un órgano vinculado con la dimensión emotiva que genera movimiento y agitación. Asimismo, con este término se apela de nuevo a la experiencia física de la cólera, en tanto se trata de otra posible sede donde pueden residir las emociones en general y la ira en particular (Chantraine 1999: 446; Liddell-Scott 1996), y puede referir al enojo en diversas fuentes.²⁸

Entretanto, Jasón y Medea consiguen de manera conjunta el vellocino de oro y escapan en la nave Argo. Al enterarse de esto, Eetes experimenta de nuevo una incontrolable cólera:

25 Aquí se encuentra ταμών (v. 378) y en el segundo libro ἐτάμοντο (2.143).

26 Konstan (2006: 213) recupera la definición aristotélica de compasión de *Retórica* en la que debe haber una aflicción inmerecida y una identificación con quien sufre para experimentar esa emoción. En este caso, a pesar de que Jasón no es merecedor de la demanda que Pelias le impuso y el Esónida lo padece, Eetes no se compadece de él.

27 Campbell (1994: 336) reconoce que en esta propuesta Jasón admite haber reunido una fuerza expedicionaria de cada región de la Hélade, por eso la fama del soberano puede llegar a estar tan amplificada.

28 Cf. nota 17.

Αὐτὰρ ἄναξ ἄτη πολυπήμονι χειῖρας ἀείρας
 Ἥελιον καὶ Ζῆνα κακῶν ἐπιμάρτυρας ἔργων
 κέκλετο, δεινὰ δὲ παντὶ παρασχεδὸν ἦπυε λαῶ·
 εἰ μὴ οἱ κούρην αὐτάγρετον ἦ ἀνὰ γαῖαν
 ἢ πλωτῆς εὐρόντες ἔτ' εἰν ἄλός οἴδματι νῆα
 ἄξουσιν καὶ θυμὸν ἐνιπλήσει μενεαίνων
 τίσασθαι τάδε πάντα, δαῖσονται κεφαλῆσι
 πάντα χόλον καὶ πᾶσαν ἐὴν ὑποδέγμενοι ἄτην. (A.R. 4.228-235)

Entonces el soberano con funesta ruina tras levantar las manos invocó a Helios y Zeus como testigos de sus espantosos actos, y gritaba inmediatamente cosas terribles contra todo el pueblo: si [los colcos] no le llevaban a la muchacha capturada por ella misma, o en tierra o tras encontrar la nave todavía en el oleaje del navegable mar, satisfará [Eetes] su ánimo deseando vengarse de todas estas cosas, [los colcos] descubrirían en sus cabezas también toda su cólera al someterse ante toda su ruina.

La crítica identifica en este pasaje una manifestación sintáctica de la cólera.²⁹ La funesta ruina de Eetes (ἄτη πολυπήμονι) consiste en la pérdida del vellocino y de su hija en manos de aquellos a los que les ofreció hospitalidad (Hunter 2015: 113). A su vez, la invocación a Zeus y a Helios, padre del monarca, para que presencien sus espantosos actos (κακῶν...ἔργων) presenta una dimensión irónica, puesto que próximamente acontecerá la muerte de su hijo Apsirto (Hulse 2015: 155).³⁰

De esta forma, el χόλος desborda al soberano y produce perjuicios para él y la comunidad de la Cólquide. La habilidad de los reyes para controlar la cólera fue el criterio para evaluar el comportamiento de los monarcas usado por los griegos desde mediados del siglo IV a.C. (Harris 2001: 235). En esta misma dirección, Konstan (2006: 75) recupera los debates sobre el enojo durante el helenismo y la necesidad de controlarlo o eliminarlo, en especial para personas en situación de poder. Así pues, la conducta de Eetes se distancia del comportamiento deseable para una persona que ocupa su cargo y advierte sobre la magnitud de los daños políticos que esto puede acarrear.

En la persecución a los argonautas la flota de los colcos se divide en dos: una parte acompaña a Apsirto y la otra se encuentra con el conjunto de héroes posteriormente en Drépane. El primer grupo, guiado por el hijo de Eetes, se altera con el asesinato de su líder a manos de Jasón y Medea. Tras su muerte, la partida resuelve no regresar a su patria:

Κόλχοι δ' ὀππὸτ' ὄλεθρον ἐπεφράσθησαν ἄνακτος,
 ἦτοι μὲν δίζεσθαι ἐπέχραον ἔνδοθι πάσης
 Ἄργῳ καὶ Μινύας Κρονίης ἄλός, ἀλλ' ἀπέρυκεν
 Ἥρη σμερδαλέησι κατ' αἰθέρος ἀστεροπησιν.
 Ὑστατον αὖ -δὴ γάρ τε Κυταιίδος ἦθεα γαίης
 στύξαν, ἀτυζόμενοι χόλον ἄγριον Αἰήταο-
 ἔμπεδον ἄλλυδις ἄλλοι ἀφορμηθέντες ἔνασθεν. (A.R. 4.507-513)

Cuando los colcos se enteraron de la muerte violenta de su jefe, estaban por cierto rabiosos

29 Cf. Green 2007; Hulse 2015; Hunter 2015; Livrea 1973; Paduano y Fusillo 2016; Vian 2011. Livrea (1973: 235) destaca que en el verso 232 el adjetivo πλωτῆς (navegable) está alejado de su sustantivo, ἄλός (mar). Vian (2011: 155), por su parte, hace referencia a la sintaxis de 231-235 en general. Hunter (2015: 113-114) acentúa el cambio de sujeto de ἐνιπλήσει (233) que se encuentra en número singular, a diferencia del resto de las formas verbales conjugadas posteriores al punto en alto de 230 que están en plural: ἄξουσιν y δαῖσονται. Por último, Hulse (2015: 113) sostiene que la sintaxis de 232, ἢ πλωτῆς εὐρόντες, es inconexa.

30 Zeus es garante, entre otros, del orden universal y de ciertos valores morales, por ejemplo, las relaciones de hospitalidad en el contacto entre griegos y bárbaros (Valverde Sánchez 2006: 1032). Debido a este rol desempeñado por el Crónida en las *Argonáuticas* sufre ira por la intervención de Medea en el asesinato de su hermano Apsirto (Mori 2008: 218).

por buscar [la nave] Argo y a los Minias adentro de todo el mar de Cronos, pero Hera retenía [a los colcos] bajo el cielo con atemorizantes relámpagos. En respuesta, finalmente [los colcos] -pues odiaron las moradas de la tierra Citea, estando aterrorizados por la cruel cólera de Eetes- se asentaron definitivamente tras partir algunos en una dirección y otros en otra.

Por consiguiente, la cruel cólera de Eetes (χόλον ἄγριον Αἰήταο) impulsa a los ciudadanos a mudarse a otras regiones, no a luchar más ni mejor. En este sentido, el pasaje muestra las consecuencias políticas de la ira del soberano: una porción de los ciudadanos de Ea y su hija eligen el exilio en lugar de permanecer en su patria junto a él (Paduano y Fusillo 2016: 597-599). De este modo, la cólera monárquica provoca desintegración dentro de la sociedad de la Cólquide y no sumisión ante su rey.

Más adelante, en Drépane, una vez que Alcínoo resuelve que Medea puede seguir el viaje con los argonautas, los colcos restantes también optan por no regresar a su tierra:

Τῷ καὶ ὅτ' ἠλεμάτως Κόλχοι μάθον ἀντιόωντες,
καὶ σφεας ἢ ἐθέμιστας ἕας εἴρυσθαι ἄνωγεν
ἢ λιμένων γαίης τ' ἀπὸ τηλόθι νῆας ἐέργειν,
δὴ τότε μιν, βασιλῆος εἰοῦ τρομέοντες ἐνιπᾶς,
δέχθαι μιλίξαντο συνήμονας. (A.R. 4.1206-1210)

Y entonces cuando los colcos entendieron que hacían una solicitud en vano, [Alcínoo les] ordenó que ellos también o respetaran sus leyes o mantuvieran las naves lejos de los puertos de [su] tierra; luego de eso, temiendo las amenazas coléricas de su rey, [los colcos] le imploraron [a Alcínoo] que él [los] aceptara como aliados.

En el pasaje, reaparece el término θέμις, en este caso expresado por el narrador, quien reconoce en Alcínoo a un monarca que dicta rectas leyes (ἰθείας...θέμιστας) en 4.1179.³¹ A partir de la normativa que el esposo de Arete estableció, los colcos se vieron obligados a optar entre respetar el mandato del soberano o partir. Por sentirse atemorizados ante las amenazas coléricas de su rey (βασιλῆος εἰοῦ τρομέοντες ἐνιπᾶς) ellos deciden instalarse en un nuevo territorio antes que volver a la Cólquide.

En consecuencia, Eetes ignora cómo convertir su χόλος en una alternativa constructiva y, en su lugar, es desbordado físicamente por la ira, amenaza a sus ciudadanos y, por ello, sufre grandes perjuicios políticos. Su desconocimiento sobre los alcances de la persuasión y el control de las emociones resultan nocivos para él y su comunidad. La beligerancia de Ámico y Eetes no se corresponde con los ideales del poema (Mori 2008: 175), ya sea por suscitar cólera por infringir la ξενία o por experimentar la emoción y no cumplir con lo esperable para su condición real, sufren una ruina singular y colectiva de la que no se pueden recuperar.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En conclusión, el χόλος tiene diferentes consecuencias según la naturaleza cívica de quien la experimente: si un ciudadano, como Polideuces, siente cólera, esta puede servir de impulso para castigar el desmesurado e injusto comportamiento de un soberano que carece de una dimensión emocional que resulte su 'circuito de supervivencia', como le sucede a Ámico. Por el contrario, en caso de que la padezca un rey, como ocurre con Eetes, que no presenta vigilancia externa y que, por ello, debe controlar sus emociones, preanuncia una destrucción personal y comunitaria.

31 A diferencia del parlamento de Ámico (2.11-18) en el que denomina como sus leyes (ἐμὰς...θέμιστας) a la norma contraria a las convenciones de hospitalidad que él impuso.

Limitar y transformar el $\chi\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$ en una alternativa constructiva es una labor muy difícil de lograr. No obstante, pareciera ser la única forma que tienen los soberanos en las *Argonáuticas* de evitar el castigo de los ciudadanos y la desintegración política de su comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, D.S. 2000. *The World of Prometheus*. Princeton: Princeton University Press.
- Buis, E.J. 2022. Comic Pathos and the Legal Emotional Community. Destabilising Judicial Anger and Pity in Aristophanes, en V. Goldbeck et al. (eds) *Pathos und Polis. Einsatz und Wirkung affektiver Elemente in der griechischen Welt*: 189-208. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Burguess, S. 2020, Apollonius of Rhodes and Homeric Anger, *Classical Inquiries*, visto febrero de 2022, <<https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/apollonius-of-rhodes-and-homeric-anger>>.
- Cairns, D.L. 2003. Ethics, ethology, terminology: Iliadic anger and the cross-cultural study of emotion, en S. Braund y G. W. Most (eds) *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*: 11-49. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cairns, D.L. y D. Nelis 2017. Introduction, en D. Cairns y D. Nelis (eds) *Emotions in the Classical World. Methods, Approaches, and Directions*: 7-30. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Campbell, M. 1994. *A Commentary on Apollonius Rhodius Argonautica III.1-471*. Leiden: Brill.
- Cancela Cilleruelo, A. 2010. Notas sobre la concordia en Apolonio de Rodas. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 21: 231-246.
- Chaniotis, A. 2012. Introduction, en A. Chaniotis (ed.) *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*: 11-36. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Chaniotis, A. 2021. Power relations as emotional relations: Hellenistic and Imperial realities and fictions, en A. Chaniotis (ed.) *Unveiling Emotions III. Arousal, Display, and Performance of Emotions in the Greek World*: 75-103. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Chantraine, P. 1999. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. París: Klincksieck.
- Cuypers, M.P. 1997. Apollonius Rhodius Argonautica 2.1-310. A Commentary. Tesis doctoral inédita, Universidad de Leiden.
- Diggle, J. et al. (eds) 2021. *The Cambridge Greek Lexicon: Vols. I & II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dräger, P. 2001. *Die Argonautika des Apollonios Rhodios. Das zweite Zorn-Epos der griechischen Literatur*. Múnich: K.G. Saur Verlag.
- Grainger, J.D. 2017. *Great Power Diplomacy in the Hellenistic World*. Abingdon: Routledge.
- Green, P. 2007. *The Argonautika by Apollonios Rhodios*. Berkeley: University of California Press.
- Gruen, E. 1993. Introduction, en A. Bulloch et al. (eds) *Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World*: 3-6. Berkeley: University of California Press.
- Harris, W.V. 2001. *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hulse, P. 2015. The Argonautica of Apollonius Rhodius, Book 4, 1-481. Tesis doctoral inédita, Universidad de Nottingham.
- Hunter, R. 1993. *The Argonautica of Apollonius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunter, R. 1998. *Apollonius of Rhodes Argonautica. Book III*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hunter, R. 2015. *Apollonius of Rhodes Argonautica. Book IV*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Konstan, D. 2006. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- Liddell, H.G. y R. Scott 1996. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Livrea, E. 1973. *Apollonii Rhodii Argonauticon. Liber quartus*. Florencia: La nuova Italia.
- Ludwig, P.W. 2009. Anger, Eros, and Other Political Passions in Ancient Greek Thought, en R. K. Balot (ed.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*: 294-307. Malden: Blackwell Publishing.
- Luraghi, N. 2013. One-Man Government: The Greeks and Monarchy, en H. Beck (ed.) *A Companion to Ancient Greek Government*: 131-145. Malden: Wiley-Blackwell.
- Matteo, R. 2007. *Apollonio Rodio Argonautiche. Libro II*. Lecce: Pensa Multimedia.
- Mori, A. 2005. Jason's Reconciliation with Telamon: A Moral Exemplar in Apollonius' *Argonautica* (1.1286-1344). *The American Journal of Philology* 126 2: 209-236.
- Mori, A. 2008. *The Politics of Apollonius Rhodius' Argonautica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morrison, A.D. 2020. *Apollonius Rhodius, Herodotus and Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muellner, L. 1996. *The Anger of Achilles. Menis in Greek Epic*. Ithaca: Cornell University Press.
- Paduano, G. y M. Fusillo 2016. *Apollonio Rodio Argonautiche, introduzione e commento*. Milán: Rizzoli Libri.
- Rose, A.R. 1984. Three Narrative Themes in Apollonius' Bebykian Episode (*Argonautika* 2, 1-163). *Wiener Studien* 97: 115-135.
- Snell, B. 1953. *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thalmann, W.G. 2011. *Apollonius of Rhodes and the Spaces of Hellenism*. Oxford: Oxford University Press.
- Valverde Sánchez, M. 2006. La imagen de Zeus en Apolonio de Rodas, en E. Calderón Dorda *et al.* (eds) *Koinòs Lógos. Homenaje al Profesor José García López*: 1017-1035. Murcia: Universidad de Murcia.

EDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS

- Vian, F. y E. Delage 2009. *Apollonios de Rhodes Argonautiques. Tome I, Chants I-II*. París: Les Belles Lettres.
- Vian, F. y E. Delage 2011. *Apollonios de Rhodes Argonautiques. Tome III, Chant IV*. París: Les Belles Lettres.
- Vian, F. y E. Delage 2014. *Apollonios de Rhodes Argonautiques. Tome II, Chant III*. París: Les Belles Lettres.
- West, M.L. 2000. *Homeri Ilias vol. II, XIII-XIV*. Múnich: K.G. Saur Verlag.
- West, M.L. 2006. *Homeri Ilias vol. I, I-XII*. Múnich: K.G. Saur Verlag.
- West, M.L. 2017. *Homerus Odyssea*. Berlín: De Gruyter.

ENTRE EL MIEDO Y LA ESPERANZA. LA CONCEPCIÓN EMOCIONAL DE LA DICTADURA ROMANA EN LAS FUENTES CLÁSICAS

Fernando Doménech Cadalás¹

INTRODUCCIÓN

En los últimos años el estudio de las emociones en el seno de la disciplina histórica ha experimentado un destacado crecimiento que ha repercutido en el ámbito más concreto de la Historia Antigua. El auge en nuestro campo de estudio se encuentra ligado a las novedosas y continuas publicaciones que, desde la sociología, la antropología y la neurociencia, insisten en situar las emociones como uno de los principales mecanismos para la acción humana. Así, destacan, por ejemplo, los tres volúmenes publicados desde el año 2012 y editados por Angelos Chaniotis bajo el título de *Unveiling Emotions* (2012; 2014; 2021), que abordan las emociones en el mundo antiguo desde un punto de vista general; pero también otros trabajos focalizados en emociones más concretas como la ira (Braund y Most 2003; Harris 2004), la envidia (Sanders 2014), el asco (Lateiner y Spathras 2017), el miedo (Konstan 2020), la esperanza y la alegría (Caston y Kaster 2016), o la piedad (Konstan 2001).

Por cuanto atañe al período republicano de la Roma antigua la emoción del miedo ha despertado un particular interés, especialmente en relación con su uso y su influencia en la práctica política. Así, Pina Polo (2019) examinó cómo Cicerón, tomando como modelo la preceptiva aristotélica, utilizaba una ‘retórica del miedo’ en sus discursos con la intención de persuadir al auditorio según sus intereses políticos. También Hurllet (2020) se ha acercado a esta emoción al analizar la forma en que los miedos experimentados por la población romana durante la época triunviral fueron utilizados y explotados por Augusto, quien construyó la imagen de su nuevo régimen en contraposición a esos temores.

Siguiendo con el estudio de la emoción del miedo y su aprovechamiento político resulta especialmente llamativo considerar una de las conceptualizaciones más extendidas en torno a la dictadura romana. Tradicionalmente se ha argumentado que el nombramiento de un dictador, debido a sus poderes y capacidades excepcionales, habría supuesto un motivo de temor para la plebe romana; una respuesta emocional que la *nobilitas* habría sabido aprovechar para someter a la masa plebeya en su propio beneficio. Por ejemplo, Lintott, en su obra *The Constitution of the Roman Republic*, señalaba que la aristocracia romana habría empleado la dictadura durante los primeros años de la República como medio para acobardar a la plebe en momentos de agitación política (Lintott 1999: 42). Drummond (1989: 173), por su parte, escribía que los poderes de la dictadura, que sobrepasaban en buena medida los de los cónsules, habrían servido a la elite en momentos de obstinación por parte de la plebe. Más recientemente Kalyvas (2007: 420-421) señalaba, siguiendo a Dionisio de Halicarnaso, que la dictadura fue diseñada como un instrumento político al servicio de la aristocracia, destinado a calmar la agitación interna y a preservar sus intereses.

De tal forma, la prepotencia de la dictadura tanto en el ámbito civil como en el militar habría supuesto el detonante del temor de la plebe, facilitando a la elite romana un mayor control en los momentos de conflicto y hostilidad en el interior de la ciudad. No obstante, esta imagen distorsiona la realidad que reflejan las fuentes clásicas acerca de las actuaciones de los dictadores y su desempeño de la

¹ Contratado predoctoral del Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza. Investigador del grupo Hiberus y del Instituto de Patrimonio y Humanidades de la Universidad de Zaragoza. Correo de contacto: fdomenech@unizar.es

magistratura. Las narraciones historiográficas ponen de manifiesto que la dictadura no fue utilizada sistemáticamente por la *nobilitas* en beneficio propio y que el miedo nunca fue la principal emoción que despertó la magistratura excepcional entre la población.

Si bien es cierto que el miedo aparece representado en los relatos historiográficos sobre la dictadura, las fuentes clásicas coinciden en la elaboración de una imagen bien distinta a la expuesta: eran los momentos de crisis, percibidos con gran temor por la población, los que culminaban en la activación de la dictadura, erigiéndose, de este modo, en una magistratura canalizadora de los miedos que azotaban a la sociedad. En este sentido, la lectura de los textos refleja que, con el nombramiento del dictador, solía aparecer una segunda emoción como contrapeso del temor, la esperanza. De este modo, el objetivo del artículo es analizar cómo fue concebida la dictadura en la historiografía grecolatina considerando la carga emocional que los antiguos otorgaron a la magistratura. Todo ello permitirá evidenciar el modo en que las emociones –en este caso el miedo y la esperanza– operaban como desencadenantes de la acción política y la toma de decisiones, siendo, de este modo, un elemento fundamental para el propio devenir histórico.

LA DICTADURA COMO CAUSA DE TEMOR ENTRE LA PLEBE ROMANA

La concepción de la dictadura como una herramienta de la aristocracia, eficaz para extender el miedo y someter a la plebe, no solo se encuentra entre la historiografía moderna, pues tiene su origen en algunos pasajes presentes en la literatura antigua. De hecho, Livio y Dionisio de Halicarnaso, dos de las principales fuentes para el estudio de la magistratura, parecen confirmar esta imagen en algunas de sus narraciones. Sin embargo, ¿hasta qué punto reflejan una realidad? ¿Se puede afirmar que la plebe contempló con temor el nombramiento de un dictador en todas aquellas ocasiones en las que la magistratura excepcional fue utilizada? Si bien hay ciertas ocasiones en que la dictadura romana pudo causar inquietud entre la población plebeya, esta no fue la tónica dominante. En efecto, tales ejemplos no forman un conjunto suficiente para confirmar la idea de que el temor fuese utilizado deliberadamente por la élite romana según sus propios intereses.²

Uno de los pasajes literarios que reflejan el miedo desencadenado por la dictadura entre la población romana se incluye en la obra de Tito Livio. En él el historiador informa sobre la reacción de la plebe romana ante el nombramiento de Tito Laricio como primer dictador de la ciudad (501 a.C.):

Cuando la plebe vio que iba precedido por las hachas, la asaltó un profundo temor (*magnus plebem metus incessit*), de suerte que estaba más atenta a obedecer sus mandatos. Y es que no cabía, como en el caso de los cónsules, que tenían el mismo poder, recurrir a otro del mismo rango ni apelar al pueblo, ni quedaba más recurso que una escrupulosa obediencia (Liv. 2.18.8-9. Trad. Villar Vidal 1990).

El acontecimiento descrito por Livio expresa la idea de que la plebe quedó espantada (*magnus plebem metus incessit*) ante el nombramiento del dictador. No obstante, según el texto el verdadero motivo del temor no fue, en última instancia, el nombramiento del dictador, sino que este apareciera acompañado por sus lictores portando los fasces –y sobre todo las *secures*– en el interior de la ciudad. En las fuentes clásicas es común encontrar la idea de que la exhibición de los haces de varas siempre acarrea un

² Esto, no obstante, no significa que la *nobilitas* romana no hiciera uso del temor en múltiples ocasiones con la voluntad de afianzar su dominio político. El miedo es una de las emociones más poderosas a la hora de condicionar la conducta tanto individual como colectiva y, como tal, siempre ha sido reconocida como una herramienta enormemente efectiva en la política (cf. Cic. *de Orat.* 2.178). La *nobilitas* romana no fue una excepción en este sentido. Sobre la concepción del miedo como una herramienta efectiva en la política antigua: Kapust 2008; para una visión general de la importancia del miedo en la política: Robin 2004; Boucheron y Robin 2016.

cierto grado de aprensión o inquietud entre el público que los presenciaba.³ En principio, los fasces constituían uno de los principales distintivos del poder y de la autoridad magisterial en la antigua Roma. Sin embargo, su función no era únicamente simbólica, pues los fasces, en particular cuando se les agregaban las hachas, reflejaban de forma explícita la capacidad de aplicar castigos, especialmente la decapitación.⁴ Eran, por tanto, elementos con una gran carga emocional debido a una función práctica aterradora.⁵

En este sentido no es extraño que el relato de Livio sitúe a la plebe en una situación de espanto ante la aparición en escena de Tito Larcio. Además, el derecho del dictador a portar las *securae* en el interior del *pomerium* al modo en que lo habían hecho los monarcas también contribuye a explicar por qué Livio consideraba que tal acto fue recibido con cierto estupor por parte de la población.⁶ La reciente expulsión de los Tarquinius y el recuerdo de los abusos y las arbitrariedades cometidas bajo el poder que reflejaban los fasces habrían constituido, según el historiador, un claro motivo de temor para la plebe romana.⁷ No obstante, a pesar del espanto que podían infundir estos símbolos, es difícil sostener la idea de que la dictadura de Larcio y el temor que esta inspiró fueran utilizados por la aristocracia para asegurar su dominio. El relato titoliviano en ningún momento describe al dictador actuando contra la plebe ni tampoco utilizando el miedo provocado por sus lictores para afianzar el poder patricio.⁸

Dionisio de Halicarnaso, en su narración acerca del nombramiento de este mismo dictador, señala de forma explícita que la dictadura romana fue una magistratura creada por la *nobilitas* para asegurarse el control de la plebe a través del miedo. Según el historiador, ante la amenaza de los pueblos latinos la plebe romana se negó a tomar las armas hasta que los problemas de la institución del *nexum* se hubieran resuelto. En este contexto, la incapacidad de los cónsules para imponerse a la plebe al encontrarse limitados por la *lex Valeria* condujo al Senado a idear la creación de una nueva magistratura cuyos poderes no quedaran coartados por el derecho de *provocatio* (D.H. 5.7.1-2). Así, debido al temor inspirado por la capacidad del dictador para decretar castigos de forma arbitraria, la plebe habría estado mucho más dispuesta a seguir las directrices marcadas por la aristocracia (D.H. 5.70.3: ‘mientras esta ley [*lex Valeria*] permaneciera en vigencia, nada obligaría a los pobres a obedecer a los magistrados, pues, como era lógico, despreciarían los castigos que no fueran a sufrir inmediatamente [...] si en cambio, la ley era abolida, todos cumplirían las órdenes ineludiblemente’; trad. Alonso y Seco 1994). Dionisio de

3 Por ejemplo: Liv. 2.1.8; 3.36.5; 3.41.2; 9.16.17; 28.24.14; D.H. 2.29.1; 5.2.1; 5.75.3; V. Max. 4.1.1.

4 Drogula (2007: esp. 431-435) señala que los fasces por sí solos representaban la *potestas* de los magistrados y solo cuando llevaban las hachas reflejaban el *imperium* y con ello la capacidad de aplicar penas y castigos. En el mismo sentido Nice (2017: 10): ‘The attachment of the axes to the *fasces* symbolised *summum imperium*, and the power of life and death within the city of Rome’.

5 Sobre el simbolismo de los fasces y su carga emocional ver Marshall 1984.

6 Tanto Livio (2.8) como Dionisio de Halicarnaso (5.19.4) sitúan a los cónsules sujetos por la *provocatio ad populum* desde la instauración de la *lex Valeria* del 509 a.C., por la cual se eliminaban las hachas (*securae*) de las varas (*fasces*) en el interior del *pomerium*. No obstante, el dictador no quedó sujeto a tales limitaciones pudiendo portar los símbolos del *imperium* dentro de la ciudad (Drogula 2007: 445: ‘The *imperium* of the dictator certainly operated within the *pomerium* of Rome’; cf. Oakley 1997: 534-535). La historicidad de la *lex Valeria* del año 509 a.C. es incierta y ha sido objeto de discusión entre los historiadores modernos (cf. Cornell 1995: 226).

7 En su descripción sobre el paso de los símbolos del poder a los cónsules tras la expulsión de los Tarquinius Livio (2.1.8) señala que los fasces fueron reducidos a la mitad y otorgados a un único cónsul para evitar ‘la impresión de que el temor se había multiplicado por dos (*duplicatus terror*), si ambos llevaban fasces simultáneamente’ (trad. Villar Vidal 1990). La misma idea podemos encontrar en Dionisio de Halicarnaso (5.2.1): ‘Una vez fijadas estas cuestiones, temerosos (*δείσαντες*), en mi opinión, de que se produjera en la mayoría la falsa impresión sobre el nuevo sistema de gobierno, de que en lugar de uno solo, eran dos reyes los dueños de la ciudad –si cada uno de los cónsules tenía doce hachas como los reyes–, resolvieron poner fin a los temores (*τό τε δέος*) de los ciudadanos y disminuir la repulsa hacia su autoridad. Para ello ordenaron que uno de los cónsules fuera precedido por las hachas y el otro por doce lictores solo con varas’ (trad. Alonso y Seco 1994).

8 Wilson 2021: 39-41. La narración únicamente describe a Larcio encargándose de solventar la amenaza latina (Liv. 2.18.9-11).

Halicarnaso, por tanto, señala abiertamente que aquello que llevó a la creación de la dictadura romana fue la necesidad del Senado de una nueva magistratura capaz de inspirar temor entre los plebeyos.⁹ El relato, además, continúa afirmando que Larcio aprovechó el miedo a los *fascēs* para amedrentar a la plebe y facilitar el reclutamiento de las levas:

Luego, deseando mostrar la magnitud de su poder, más para impresionar que por utilidad, ordenó a los lictores que llevaran por la ciudad, junto con los haces de varas, las hachas, recuperando la costumbre del período de los reyes [...] Tras asustar con este y otros símbolos del poder real a los alborotadores y sediciosos, ordenó [...] que todos los romanos, por tribus, presentaran una valoración de sus bienes, añadiendo los nombres de sus mujeres e hijos, así como su edad y la de los hijos. En poco tiempo todos hicieron la valoración, debido a la magnitud del castigo (D.H. 5.75.2-3. Trad. Alonso y Seco 1994).

El *poenae metus* inspirado por el dictador consiguió su objetivo: la plebe se plegó a las disposiciones del dictador y cesó momentáneamente su agitación, con lo que se pudo realizar un censo y las correspondientes levas para hacer frente a los ejércitos enemigos. No obstante, más allá de solventar la amenaza bélica, Larcio no abusó de sus poderes ni llevó a cabo ninguna acción destinada a favorecer el dominio de la aristocracia. Así, el historiador griego resalta que Larcio abandonó el cargo ‘sin haber dado muerte a ningún romano y sin haber causado a nadie ningún sufrimiento’ (D.H. 5.77.1; trad. Alonso y Seco 1994). Efectivamente, el de Halicarnaso entendía que los amplios poderes de la dictadura romana eran susceptibles de inspirar temor entre la población. Sin embargo no encontramos en su obra ninguna otra ocasión en la que la dictadura fuera empleada como una herramienta política por parte de la *nobilitas*. De hecho, el griego enfatiza que la integridad y la conducta de Larcio fue mantenida por todos los que ostentaron la magistratura excepcional romana hasta tiempos de Sila (D.H. 5.77.4: ‘En tiempos de nuestros padres [...] esta magistratura fue desacreditada y se hizo odiosa a los ojos de todos los hombres por culpa de Lucio Cornelio Sila, que fue el primero y el único que la desempeñó de una manera cruel e inhumana’; trad. Alonso y Seco 1994).¹⁰

Más allá de la primera dictadura de Tito Larcio, tres ocasiones parecen describir la dictadura como un instrumento de opresión a través del miedo en manos de la elite romana. La primera la encontramos en el año 494 a.C. en un contexto marcado por la negativa de la plebe a aceptar el reclutamiento mientras se encontrase ahogada por las deudas. El relato de Livio describe a Apio Claudio Sabino defendiendo ante el Senado la necesidad de nombrar un dictador con la intención de atemorizar a la plebe a través de su autoridad.¹¹ Su objetivo era aprovechar el *poenae metus* que inspiraba la dictadura para asegurar las levas, terminando así con lo que consideraba una amenaza para la autoridad senatorial. Tras la perorata de Apio Claudio el Senado romano decidió nombrar a un dictador. Sin embargo, los cónsules y algunos senadores tuvieron especial cuidado en elegir a una persona que contara con la simpatía de la plebe, de manera que no fuera el miedo al dictador sino su buena disposición y su moderación lo que persuadiera a la masa plebeya (Liv. 2.30.4-5; D.H. 6.39.2). Para ello fue elegido Manio Valerio Voleso, hermano de

9 Dionisio (5.71.2) redundante en esta idea más adelante cuando subraya que el Senado puso especial interés en que la persona elegida para desempeñar la magistratura fuera capaz de amedrentar a través de su autoridad. De tal forma, el cónsul Quinto Clelio Sículo fue inmediatamente descartado por su supuesta incapacidad para inspirar temor.

10 Precisamente estas palabras de Dionisio apuntarían a que fueron las más recientes experiencias de las dictaduras de Sila y César las que contribuyeron a construir una imagen de la magistratura como elemento de opresión que se alejaba en buena medida de la concepción tradicional (cf. Vell. 2.28.2-4; Wilson 2021: 9-30, esp. 29). En este sentido, la idea de que los lictores del dictador provocaban temor en el interior de la ciudad podría estar relacionada con la experiencia vivida en Roma con Sila quien, según Apiano, iba acompañado por sus lictores y sus *fascēs* en todo momento (App. B.C. 1.100).

11 Liv. 2.29.9-12: ‘Pues bien –dijo–, nombremos un dictador, cuyas decisiones son inapelables, y en el acto ese furor que lo está inflamando todo se acallará. Que entonces me venga alguien con empujones al lictor, sabiendo que el derecho sobre su espalda y sobre su vida lo tiene, en exclusiva, aquel cuya majestad ultrajare’ (trad. Villar Vidal 1990; cf. D.H. 6.38.3).

Publio Valerio Publícola.¹² El dictador, además, no solo no actuó sirviéndose de la intimidación, sino que promovió un edicto en favor de la plebe prohibiendo momentáneamente la encarcelación de los plebeyos a causa de las deudas contraídas e impidiendo que se les despojara de sus bienes mientras durase la guerra (Liv. 2.30.6).¹³

La segunda ocasión la encontramos en el año 385 a.C. cuando el dictador Aulo Cornelio Coso utilizó sus poderes para encarcelar a Marco Manlio Capitolino quien, a pesar de ser un patricio, había instigado una revuelta de la plebe contra la presión que esta sufría a causa de las deudas (Liv. 6.16.1). Tras la captura de Manlio, Livio señala que ‘nadie entre la plebe soportaba presenciar el encarcelamiento de Manlio, pero que la población era respetuosa con la autoridad legítima y que ante la prepotencia dictatorial ni siquiera los tribunos se atrevían a levantar la vista o a abrir la boca (*attollere oculos aut hiscere audebant*)’ (Liv. 6.16.3; trad. Villar Vidal 1990). Así, tan solo cuando el dictador abandonó el cargo desapareció el miedo que inspiraba y la plebe volvió a plantear con fuerza sus reclamaciones (Liv. 6.16.8). Se podría argumentar que el dictador actuó en esta ocasión en beneficio de los patricios sometiendo a la plebe a través del miedo que habría inspirado su actuación contra Manlio. Sin embargo hay varios aspectos del relato que podrían indicar que el dictador no actuó incitado por el Senado. En primer lugar, contrariamente a lo que se ha venido señalando, parece que Cornelio no fue designado para sofocar la rebelión de Manlio, sino que la razón de su nombramiento fue la amenaza bélica exterior.¹⁴ Tras ser designado, el dictador partió inmediatamente hacia la guerra y solo cuando volvió a Roma tras haber vencido a sus enemigos decidió intervenir en el conflicto interno que tenía lugar en la ciudad (Liv. 6.14.1). En segundo lugar, las acciones del dictador estuvieron dirigidas únicamente contra aquel que había instigado la revuelta y no contra la plebe en su conjunto. En tercer lugar, aunque Livio señala que el encarcelamiento de Manlio y la autoridad del dictador provocaron una cierta disminución de las reclamaciones plebeyas, estas no desaparecieron y el conflicto se reavivó después de que Cornelio abandonara el cargo de dictador (Liv. 6.16.8).

El tercer y último de los casos lo encontramos en el año 368 a.C., en pleno debate acerca del acceso al consulado por parte de los plebeyos. Livio narra que Marco Furio Camilo fue designado dictador por el temor que despertaba entre los patricios el hecho de que los tribunos de la plebe insistían en presentar sus propuestas ante las asambleas a pesar del veto impuesto por sus colegas (Liv. 6.38.3). El único objetivo de Camilo era intervenir y amedrentar a los tribunos y a la plebe para que fuera respetado el *ius intercessionis*. No obstante, a pesar del nombramiento de Camilo, los tribunos de la plebe continuaron con sus intenciones sin plegarse al derecho de intercesión. El dictador, al no hacer valer su autoridad, decidió en este punto atemorizar a los tribunos con la presencia de sus lictores y con la amenaza de que si no se respetaba el veto organizaría una leva entre toda la juventud romana y partiría inmediatamente hacia frente. Esta actuación de Camilo –que según Livio (6.38.9) causó un enorme pánico entre la plebe (*terrorem ingentem incusserat plebi*)– podría ser la ocasión que mejor encaja en la idea de que la dictadura pudo ser utilizada por la aristocracia con el propósito de atemorizar a la plebe en momentos de agitación. Desgraciadamente Camilo no pudo cumplir con su propósito pues tuvo que abandonar el cargo inmediatamente debido a un defecto de forma en su nombramiento (Liv. 6.38.9). Tras su renuncia

12 Según la tradición Publio Valerio Publícola había garantizado en su consulado del año 509 a.C. la *lex Valeria de provocatione*. Livio señala que por este motivo la plebe ‘no temía por parte de aquella familia ningún acto de severidad o de arrogancia’ (Liv. 2.30.5. Trad. Villar Vidal 1990).

13 Tras vencer en el campo de batalla Manio Valerio Voleso regresó a Roma con la intención de que se debatiera en el Senado la cuestión sobre las deudas. Su propuesta, sin embargo, fue rechazada y ante la imposibilidad de solventar las tensiones en el interior de la ciudad abandonó el cargo de dictador (Liv. 2.31.8-10; D.H. 6.43-44). Pese a este fracaso Livio (2.31.11) apunta que la plebe romana reconoció y alabó los intentos del dictador por mejorar su situación (cf. D.H. 6.45.1). La negativa del Senado a tratar sobre la cuestión de las deudas llevaría finalmente a la secesión de la plebe en el Monte Sacro.

14 Cf. Liv 6.11.9-12. Sobre la dictadura de Cornelio: Wilson 2021: 167-169.

se decidió el nombramiento de Publio Manlio como nuevo dictador para que sustituyera a Camilo en su tarea. Sin embargo, Manlio, lejos de oponerse a las aspiraciones de los tribunos parece que pudo haber tomado partido a su favor, pues fue el primer dictador en nombrar un *magister equitum* plebeyo.¹⁵ No obstante, la falta de información en las fuentes más allá de su nombramiento no nos permite conocer nada acerca del desempeño de su dictadura.

Tras observar estos casos, no puede negarse que los poderes extraordinarios de los dictadores, unido a la ineficacia de la *provocatio ad populum* y el hecho de que estuvieran acompañados por veinticuatro lictores con las *securae* en el seno de la ciudad, pudieron causar cierto temor entre la población en momentos concretos.¹⁶ Sin embargo, más allá de las ocasiones señaladas no hay evidencias claras que nos permitan pensar que la dictadura fuese sistemáticamente utilizada por la *nobilitas* romana para asegurar su poder a través del miedo. Esto es algo sorprendente si tenemos en cuenta que en Roma fueron designados más de ochenta dictadores entre los años 501 y 202 a.C. Además, muchos de estos nombramientos coincidieron temporalmente con el denominado conflicto patricio-plebeyo, contexto en el que las ocasiones en que la elite romana podría haber recurrido a esta magistratura para afianzar su dominio habrían sido muy numerosas.¹⁷ De hecho, es mucho más llamativo comprobar que fueron varios los dictadores que actuaron en favor de la plebe aprobando medidas o leyes que buscaban garantizar, si no aumentar, sus derechos políticos.¹⁸

LA DICTADURA ROMANA: UNA RESPUESTA AL MIEDO

La emoción del miedo posee un vínculo con la dictadura mucho más claro en otro sentido. Este vínculo guarda relación con una pregunta que los historiadores se han planteado en numerosas ocasiones acerca de esta magistratura: ¿cuál era la razón que llevaba al pueblo romano al nombramiento de un dictador? ¿Qué motivaba, en última instancia, que se considerara más conveniente para la seguridad de la comunidad designar a un dictador en lugar de recurrir a otras magistraturas ordinarias como los cónsules? La respuesta a esta pregunta no es única y diversas causas influyeron a la hora de tomar la decisión de apelar a la magistratura extraordinaria. No obstante, parece que uno de los principales factores, al menos tal y como aparece expresado en la literatura antigua, fue que se instalara entre la población de Roma un gran miedo o un pánico ante una situación que era considerada una amenaza de grandes dimensiones. La relación entre la advertencia de un grave peligro y el miedo es importante aquí. Desde la Antigüedad, aquellos que se han acercado a esta emoción han evidenciado que una de las principales características asociadas a la experiencia del temor es la percepción de un posible peligro o daño futuro. Aristóteles, uno de los autores que más discurrieron acerca de la emoción del miedo señalaba que ‘el miedo es un cierto pesar o turbación, nacido de la imagen de que es inminente un mal

15 Liv. 6.39.3: ‘Publio Manlio, el dictador, inclinó la balanza a favor de la causa de la plebe al nombrar jefe de la caballería a un plebeyo, Cayo Licinio, que había sido tribuno militar’ (trad. Villar Vidal 1990). Plutarco (*Cam.* 39.5) identifica al *magister equitum* Licinio con Cayo Licinio Estolón, uno de los tribunos de la plebe líderes de la sedición, lo que daría mayor peso a la idea de que el dictador veía con buenos ojos las reclamaciones de los tribunos. Aunque Livio en 6.39.3 parece diferenciar a ambos personajes en 10.8.8 los identifica como el mismo (cf. Broughton 1951: 112-112; Oakley 1997: 692-693).

16 Curiosamente las fuentes también tienden a describir la dictadura como un motivo de temor y de respeto para los enemigos de Roma (Liv 2.18.9; 6.28.4 y 7.20.1; 9.26.7). Una concepción que es descrita por Oakley (1997: 585) como una idea romántica construida por la tradición analística romana.

17 Oakley (1997: 535) subraya que la dictadura habría sido de tan poca ayuda como los cónsules a la hora de enfrentarse a la gran masa plebeya y sus demandas (cf. Mommsen 2009: 2.163-165).

18 Son los casos de Manio Valerio Voleso (Liv. 2.31.8-10; D.H. 6.43-44) y Publio Manlio Capitolino (Liv. 6.39.3; Plu. *Cam.* 39.5) tratados anteriormente. También el de Quinto Publilio Filón quien siendo plebeyo fue nombrado dictador en el año 339 a.C. y propuso diversas leyes ‘muy favorables a la plebe y contrarias a la nobleza’ (Liv. 8.12.14. Trad. Villar Vidal 1990). Quinto Hortensio, dictador en el 287 a.C., parece que solucionó una secesión de la plebe y presentó una ley por la cual los plebiscitos pasaron a vincular al conjunto del *populus* (Plin. *Nat.* 16.37; Gel. 15.27.4).

destrutivo o penoso' (Arist. *Rh.* 1282a21-25. Trad. Racionero 1994). Cicerón, para el mundo romano, lo evidenciaba también de forma clara en sus *Disputaciones Tusculanas*, cuando afirmaba que 'el miedo es la espera ansiosa de una aflicción que está por venir' (5.52. Trad. Medina González 2005). Del mismo modo, Varrón apuntaba que 'el temer (*metuere*) tiene su denominación por un cierto movimiento (*motus*) del espíritu cuando huye la mente del mal que considera que va a suceder' (L. 6.48. Trad. Hernández Miguel 1998). En efecto, el miedo guarda una estrecha relación con la percepción de una amenaza futura. Pero para que ese peligro potencial pueda causar temor es necesario que sea sentido como cercano o inminente, porque nadie teme los males que son lejanos (Arist. *Rh.* 1382a26: 'los males demasiado lejanos no dan miedo'; trad. Racionero 1994. También Plinio (*Nat.* 8.24.6): 'Pues el temor desaparece en cuanto te alejas'; trad. Del Barrio Sanz, *et al.* 2003). Por tanto, el ser humano teme aquello que considera una amenaza futura y cree inminente en el tiempo. Ambas condiciones parecen cumplirse en aquellos contextos en que los romanos optaron por recurrir a la dictadura.

En efecto, teniendo en cuenta que las situaciones que llevaban al nombramiento de un dictador eran las consideradas de mayor peligro para la comunidad, el miedo es la principal emoción experimentada por la población romana en buena parte de los casos en que las fuentes nos describen el nombramiento de un *dictator*.¹⁹ El vocabulario de Livio es especialmente revelador en este sentido. El historiador emplea una gran variedad de términos pertenecientes al campo semántico del miedo. Así, utiliza vocablos que remiten al temor de una forma directa como pueden ser *metus*, *terror*, *pavor* o *timor*, pero también otros que hablan sobre las reacciones que desencadenaba o que acompañaban a ese miedo como pueden ser la agitación (*trepidatio*) o el tumulto (*tumultus*).²⁰

Así, por ejemplo, podemos observarlo con el nombramiento de Lucio Furio en el año 346 a.C. Ante la incertidumbre y el miedo a que Roma hubiera de hacer frente no a un único enemigo sino a toda una coalición de pueblos latinos se designó como dictador a Lucio Furio.

Comenzó, luego, una guerra con los auruncos a raíz de un pillaje repentino, y por temor (*metu*) a que esta acción de un solo pueblo respondiese a un plan de toda la nación latina, fue nombrado dictador, como si hubiese que hacer frente ya al Lacio en armas, Lucio Furio (Liv. 7.28.1.3. Trad. Villar Vidal 1990).

Livio parece manifestar que si la amenaza hubiese estado protagonizada únicamente por el pueblo aurunco, los romanos no hubieran necesitado del nombramiento de Lucio Furio. No obstante, el potencial peligro que implicaba una guerra contra todos los pueblos latinos y el miedo que tal situación despertaba entre la población romana llevó a que se tomara la decisión de recurrir a la magistratura excepcional.

Los términos utilizados por Livio también aparecen, en algunas ocasiones, complementados por adverbios o adjetivos que amplifican la experiencia del miedo como pueden ser *ingens* (6.28.3; 9.38.9; 22.7.6), *tantus* (3.26.5) o *ultra* (4.26.2). El uso de adverbios de intensidad habría servido al historiador

¹⁹ La presencia del miedo es especialmente significativa durante los dos primeros siglos de la República en los que la dictadura fue generalmente utilizada para solventar amenazas bélicas. Desde principios del siglo IV a.C., dado que la magistratura comenzó a ser empleada en cuestiones de carácter civil e institucional, puede observarse una disminución del vocabulario del miedo en las narraciones historiográficas. No obstante, a pesar de esta disminución, esta emoción continuó vinculada a la dictadura hasta su caída en desuso en el año 202 a.C. (cf. Wilson 2021: 111).

²⁰ *Metus* y derivados: Liv. 2.18.2, 7.28.2, 8.38.1; *pavor*: 3.26.5; *sollicitus*: 2.18.2; *terror* y derivados: 3.26.1, 4.26.2, 4.26.5, 5.18.9, 5.18.12, 6.2.3, 7.12.7, 7.17.6, 7.21.8, 9.38.4, 9.38.9, 22.7.6; *timor* y derivados: 4.46.8, 22.7.10; *trepidatio* y derivados: 3.26.5, 4.13.14, 4.17.8; 4.21.9, 4.46.8, 6.28.3; *tumultus* y derivados: 4.23.5, 5.18.11, 7.11.4, 8.17.6, 9.29.1, 22.7.6. En dos ocasiones el miedo que Livio describe entre la población de la ciudad es de naturaleza religiosa mediante el uso del término *religio* (7.3.1: *religione animos*; 7.28.7: *cum plena religione civitas esset*).

para resaltar el miedo sufrido por la comunidad romana ante determinados eventos que terminaban desembocando en el nombramiento de un *dictator*. Así ocurre en la narración de la amenaza de los pueblos ecuo y volsco del año 431 a.C:

El espanto de la guerra (*ultra terror belli*) no se hizo esperar. Por medio de una ley sacra, que para ellos era el resorte más eficaz para forzar el servicio a las armas, se efectuó la leva; de cada uno de los dos pueblos salió un poderoso ejército y fueron a reunirse al Álgido [...] Por ello los mensajeros llevaron a Roma un mayor motivo de pánico (*plus...terroris*). El Senado acordó que se nombrase un dictador. (Liv. 4.26.2-5. Trad. Villar Vidal 1990).

Efectivamente, el pánico provocado por el choque bélico se magnifica gracias al adverbio *ultra*, el cual, además, fortalece el tono dramático y precipitado de la narración subsiguiente. Tras un breve excursus donde se incide en el reclutamiento militar y el movimiento estratégico efectuado por los enemigos latinos, Livio regresa a la actualidad de la ciudad de Roma, y ello le permite recuperar el léxico del miedo previamente presentado. De este modo, la respuesta emocional vuelve a ser el terror (*terroris*), ahora modificado por el adverbio *plus*, aumentando la gravedad de las noticias que portaban los heraldos. La narración titoliviana se corta abruptamente con la referencia al nombramiento del dictador, con el cual se puede observar tanto el valor deliberativo del miedo ('el Senado acordó') como la decisión alcanzada para solventar la amenaza externa.

También entre los autores griegos podemos encontrar un vocabulario que remite al miedo que atenazaba a la población y al consiguiente recurso a la magistratura excepcional romana. Plutarco, por ejemplo, en su vida sobre el dictador Marco Furio Camilo señala cómo el miedo (φόβος) que provocó la noticia de un levantamiento celta puso fin a las disputas que se vivían en el interior de la ciudad y llevó a la decisión unánime de elegir a Camilo como dictador en el año 367 a.C.

Quedaba la exigencia sobre las elecciones consulares, que habían sido la parte más grave de la revuelta y la que fue su causa al principio y dio más problemas al Senado en sus diferencias con el pueblo cuando llegaron noticias seguras de que los celtas se habían levantado de nuevo con muchas miríadas de hombres desde el mar Adriático y se dirigían contra Roma. Con esta noticia se presentaban también los hechos de guerra, pues el país era arrasado y las gentes a las que no les era fácil huir a Roma se dispersaban por las montañas. Este miedo (οὔτος ὁ φόβος) puso fin a la revuelta. Se unieron los principales con la plebe y el partido popular con el Senado y todos por decisión unánime eligieron dictador por quinta vez a Camilo (Plu. *Cam.* 40.1-2. Trad. Pérez Jiménez 2008).

Plutarco describe el enfrentamiento interno que asolaba a la *urbs* con términos superlativos (χαλεπώτατον τῆς στάσεως). La *stasis* romana únicamente se ve paralizada con el surgimiento de una nueva amenaza militar y su intención de moverse contra la ciudad. La noticia del avance celta, unido el uso retórico de imágenes bélicas impactantes –el saqueo y la destrucción de territorios (πορθουμένης τῆς χώρας)– se hilvana límpidamente con el ambiente de miedo (οὔτος ὁ φόβος) que logró la finalización de la revuelta, así como el acuerdo conjunto de nombrar a Camilo como dictador.

También en Apiano encontramos algunas descripciones de la atmósfera de terror que provocaban en la ciudad ciertos sucesos y el posterior nombramiento de un dictador:

Al saberse estas noticias en la ciudad, cundió el temor de que Aníbal marchara de inmediato contra ella. Apilaron piedras en las murallas y armaron a los ancianos. Como estaban escasos de armamentos, echaron manos de los despojos de guerra que estaban colgados en los templos como trofeos de otras contiendas. Y, como era costumbre en las situaciones de peligro, eligieron un dictador, Fabio Máximo (App. *Hann.* 11. Trad. Sancho Royo 1980).

El texto, que se encuadra en el contexto de la Segunda Guerra Púnica, refleja de nuevo el temor generalizado de la población causado por la posibilidad de que Aníbal atacara la ciudad (δείσαντες μὴ...ὁ Ἀννίβας ἔλθοι) tras haber vencido a las tropas romanas en Trasimeno. La primera respuesta a tal dificultad radica en la fortificación de la ciudad y el reclutamiento de tropas. No obstante, esta primera decisión da paso a una segunda resolución, quizás más meditada, que consiste en la activación de la magistratura excepcional. La parte final del texto de Apiano condensa de un modo excepcional la funcionalidad de la dictadura: eran las amenazas a la *urbs* (ἐν κινδύνῳ) lo que impulsaban su elección.

Diodoro Sículo (19.72.6) también refleja que la elección de Quinto Fabio como dictador durante el año 315 a.C. tuvo su razón de ser en el temor (διαγωνιάω) que despertó entre la población de Roma el hecho de que los samnitas, con quienes se estaba en guerra, realizaran una gran leva que comprometiera a todos los jóvenes en edad militar.

El vocabulario utilizado por los distintos autores clásicos evidencia que no era únicamente la percepción de una grave situación de crisis lo que llevaba a los romanos a recurrir a la dictadura. De hecho la ciudad fue capaz de solucionar multitud de dificultades sin necesitar en todas ellas de la intervención de un dictador. Más allá de la existencia de una amenaza aquello que propiciaba el nombramiento de un dictador era, sobre todo, que se instalara entre el conjunto de la población una sensación de alarma y de temor por encima de lo habitual. En efecto, la emoción del miedo constituye uno de los principales mecanismos de defensa tanto en el ser humano como en los animales. Es fundamental para la supervivencia en tanto que es la emoción encargada de desencadenar una respuesta de lucha o huida ante la percepción de un peligro (Oatley 1992: 20). De tal forma, el miedo se revela como un poderoso desencadenante para la acción individual, pero también colectiva, frente a una amenaza. Precisamente Aristóteles (*Rh.* 1383a) destacaba que el miedo era un poderoso estímulo a la hora de incitar a los hombres a deliberar y a tomar decisiones en relación con la causa del temor.²¹ En este sentido, el recurso a la dictadura formaba parte de este proceso de estímulo-respuesta. La condición básica para el nombramiento de un dictador siempre fue que el pueblo de Roma experimentara una sensación de alarma e inquietud lo suficientemente intensa que lo llevara a tomar la decisión de que la única alternativa de salvación frente a ese miedo era la magistratura que había sido diseñada precisamente para ese propósito. Todo esto cuestiona la mayor importancia que, tradicionalmente, se ha otorgado al papel de la razón a la hora de explicar el desarrollo de los distintos hechos históricos al tiempo que se descartaban los elementos más irracionales o emocionales (cf. Bourke 2003, esp. 121-126). De hecho, no existen los pensamientos o decisiones completamente racionales que no involucren de algún modo las emociones. En los casos analizados sin la experiencia del miedo la respuesta cognitiva que llevaba a tomar la decisión de nombrar un dictador no podría haber existido. De tal manera, el recurso a la dictadura nunca fue una cuestión de cálculo racional acerca de las ventajas o desventajas que podía suponer el nombramiento de un *dictator*, pues la decisión parece que siempre estuvo fuertemente vinculada a un factor de carácter emocional.

Esta idea parece estar tan arraigada en el pensamiento de las distintas fuentes clásicas que Livio, consciente del peligro y del tradicional temor que inspiraba el pueblo galo entre los romanos, queda sorprendido por el hecho de que no fuese nombrado un dictador ante la amenaza gala del 390 a.C:

A pesar de la enormidad del peligro que amenazaba (hasta ese extremo la Fortuna ciega por completo las mentes, cuando no quiere que se rompa su fuerza que se viene encima), la ciudad, que contra los enemigos fidenates y veyentes y contra otros pueblos vecinos poniendo en juego sus recursos extremos había nombrado dictador en multitud de ocasiones, esa misma ciudad, ante la ofensiva bélica de un enemigo nunca visto ni oído venido del Océano y los últimos

21 Al igual que Aristóteles, Cicerón (*de Orat.* 2.178; 2.185) otorgaba a las emociones una gran capacidad a la hora de afectar a la toma de decisiones.

confines de la tierra, no recurrió a ninguna autoridad, a ningún apoyo de excepción (Liv. 5.37.1-2. Trad. Villar Vidal 1990).

El desconcierto de Livio es tal que en primera instancia no duda en atribuir a la Fortuna la pasividad de los romanos. No obstante, seguidamente el historiador latino ofrece otra explicación al considerar que la razón de que no fuese nombrado un dictador en esta ocasión se debió a que los romanos no eran conscientes del peligro real que implicaban los galos. Así, era la primera vez que se acercaron lo suficiente a la ciudad de Roma como para suponer una amenaza y, por tanto, todavía no habían sido reconocidos como un verdadero motivo de temor.²² Tan solo cuando en Roma se descubrió la gravedad del asunto se desató un verdadero pánico (Liv. 5.37.6: *plurimum terroris*), pero ya era demasiado tarde para nombrar un dictador. Los galos estaban ante las murallas de la ciudad y el ejército se aprestaba a combatirlos.²³

LA DICTADURA COMO ÚLTIMA ESPERANZA DEL PUEBLO DE ROMA

Que el miedo fuera uno de los principales factores que impulsaba a la ciudad de Roma a recurrir a la dictadura explica muy bien por qué esta magistratura siempre fue descrita como un motivo de esperanza para los romanos en situaciones extremadamente delicadas. Temor y esperanza encuentran en la literatura antigua un claro vínculo debido a su valor prospectivo, pues ambas emociones guardan relación con la expectación y la incertidumbre ante un potencial acontecimiento o circunstancia futura. Varrón, por ejemplo, define ambos conceptos en su *Lingua Latina* de esta manera:²⁴

También *spes* «esperanza» puede haberse obtenido por transformación de *spontem*, porque uno espera (*sperat*) en el momento en que considera que se está gestando lo que quiere, pues si considera que se está gestando lo que no quiere, teme, no espera (*sperat*) (Var. L. 6.73. Trad. Hernández Miguel 1998).²⁵

Mientras la esperanza es la emoción sentida ante la expectativa de un posible bien futuro, el miedo no es sino la espera ante un mal considerado próximo. Se establece, por tanto, una contraposición entre los conceptos de miedo y esperanza, llegando incluso al punto de que uno no puede existir sin el otro²⁶:

22 Para Aristóteles la capacidad de sentir miedo está ligada al conocimiento de su causa. En este sentido, las personas no temen aquello que no saben que puede provocar un daño. El miedo solo aparece cuando se comprende que puede sufrirse un mal (Arist. *Rh.* 1382b-1383a; cf. Konstan 1993: 131-132). La misma idea se desprende de las palabras que Jenofonte atribuye a Sócrates en sus *Memorabilia* (4.6.10) al manifestar que la ignorancia hace que ciertas personas no tengan miedo de aquello que realmente es causa de temor. Delumeau (1979) en su conocida obra acerca del miedo destaca que, contrariamente a la ansiedad, el miedo tiene un objeto o una causa determinada y bien definida (contra Bourke 2003: 127-139).

23 Liv. 5.37.6-7: 'la celeridad del enemigo fue la que llevó a Roma el pánico más intenso, y así fue como se salió a su encuentro sacando precipitadamente un ejército, por así decir, de aluvión' (trad. Villar Vidal 1990).

24 El concepto latino *spes* se corresponde en buena medida al sentido que en la actualidad otorgamos a la esperanza. Así, la RAE define 'esperanza' como un 'estado del ánimo en el cual se nos presenta como posible lo que deseamos', concepción muy similar a la que Varrón otorga a *spes* en su *Lingua Latina*. El concepto griego de ἐλπίς, en cambio, posee unos matices diferentes, pues refleja la expectación ante un posible desenlace sin que necesariamente este sea deseado o indeseado (Cairns 2016; Kazantzidis y Spatharas 2018).

25 Del mismo modo, Cicerón (*Tusc.* 4.80) escribe que 'si la esperanza es la espera de un bien, es necesario que el miedo sea la espera de un mal' (trad. Medina González 2005). Cf. *de Orat.* 2.185; *Cic. Q.fr.* 2.15.4; *Fam.* 5.12.5; *Clu.* 176, donde esperanza y temor son presentados como pares opuestos.

26 Así, Séneca, en sus *Epístolas Morales a Lucilio* (5.7): 'Si dejas de esperar, dejarás de temer'. Me objetarás: '¿Cómo sentimientos tan dispares corren parejos?'. Así es, querido Lucilio; aunque parezcan ser contradictorios, van unidos. Igual que una misma cadena une al preso y al soldado que lo guarda, así esos sentimientos que son tan diferentes marchan a la par: el miedo sigue a la esperanza (trad. Roca Meliá 1986).

<Para sentir miedo> es, más bien, preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación (τινα ἔλπίδα...σωτηρίας) por la que luchar. Y un signo de ello es que el temor (ὁ φόβος) hace que deliberemos, mientras que nadie delibera sobre las cosas desesperadas (Arist. *Rh.* 1383a5-8. Trad. Racionero 1994).

Para Aristóteles, un peligro del que no se puede escapar de ninguna de las maneras no puede ser causa de temor, es necesario tener algún tipo de confianza en la posibilidad de evitarlo. Es en esa incertidumbre acerca del resultado final donde el miedo y la esperanza concurren. Es por ello por lo que la esperanza representaba para Aristóteles la condición necesaria para que los hombres actuaran y lucharan ante situaciones complicadas. La esperanza era, en definitiva, la expectativa depositada en el deseo de evitar el miedo y, por tanto, era también aquello que impulsaba a los seres humanos a actuar frente a una amenaza futura.

De esta forma podemos entender por qué, en tanto que la dictadura romana fue una magistratura utilizada como último recurso ante las situaciones de mayor temor, las fuentes coinciden en describirla como un sostén para los ánimos y las esperanzas de la población. En el año 426 a.C., por ejemplo, tras la desastrosa derrota sufrida por los tribunos militares frente a los veyentes, Livio expone que la población romana quedó completamente desalentada y demandó el nombramiento de un dictador en quien la ciudad depositaba todas sus esperanzas (*in eo verti spes civitatis*, Liv. 4.31.4).

Encontramos una situación similar en el año 418 a.C. cuando los ecuos lograron una victoria frente al ejército romano. Los soldados supervivientes regresaron a Roma anunciando una gran derrota, cosa que hizo cundir el miedo en la ciudad. Como consecuencia se tomó la decisión de designar dictador a Quinto Servilio, lo cual, según Livio, ‘renovó los ánimos de la gente’ y devolvió la confianza en la salvación de la ciudad (Liv. 4.46.10).

Casos paradigmáticos de esta concepción de la dictadura son el nombramiento de Lucio Quincio Cincinato en el año 459 a.C. y el de Marco Furio Camilo en el 394 a.C. Ambos personajes fueron convertidos en dos de los mayores *exempla* de la *gravitas* y la *pietas* romanas y sus dictaduras se encuentran en buena parte embellecidas por varios elementos seguramente legendarios. Sin embargo, a pesar de esto, ambos ejemplos permiten conocer la manera en que los propios romanos concebían el arquetipo que debía guiar a quienes desempeñaban esta magistratura.

La tradición romana recoge que Cincinato fue llamado a ocupar el cargo de dictador mientras se encontraba arando sus campos de cultivo. La situación que había llevado a recurrir a su persona estaba marcada por el hecho de que uno de los cónsules había quedado sitiado en su propio campamento por el ejército de los ecuos. Cuando la noticia llegó a Roma el desconcierto y el terror fueron enormes (Liv. 3.26.5: *tantus pavor, tanta trepidatio fuit*), y aunque el otro cónsul se encontraba en disposición de ayudar a su colega, el Senado tomó la decisión unánime de designar a Cincinato como *dictator*, pues únicamente él era reconocido como ‘la última esperanza del pueblo romano’ (Liv. 3.26.7: *spes unica imperii populi Romani*). Por su parte, el nombramiento de Camilo en el 394 a.C. para dirigir la guerra contra la ciudad de Veyes supuso, según Livio, un cambio general, pues ‘otras eran las esperanzas, otro el ánimo de las gentes, incluso la suerte de Roma parecía otra’ (Liv. 5.19.3: *alia spes, alius animus hominum, fortuna quoque alia urbis videri*).

Como vemos a través de estos ejemplos, el nombramiento de un dictador no implicaba un motivo de temor para la población romana. Más bien la concepción de la magistratura provocaba una reacción opuesta, pues servía como atenuante del miedo al ser capaz de sostener los ánimos de la población en situaciones extremadamente difíciles. Pero uno de los mejores ejemplos que reflejan el hecho de que la dictadura era concebida como un motivo de esperanza para el conjunto del pueblo romano es el

nombramiento de Lucio Manlio Imperioso como *dictator clavi figendi causa* en el 363 a.C. La ciudad de Roma se encontraba sumida en una epidemia que se prolongaba ya durante tres años y la cual había causado una gran cantidad de muertes. Los romanos habían actuado para solucionar lo que creían un problema religioso relacionado con la *pax deorum*, pero todas las medidas decretadas –entre ellas un *lectisternium* y unos *ludi scaenici*– habían fracasado en su objetivo de aplacar a los dioses, pues la epidemia no había remitido. Ante esta situación que generó gran miedo y angustia entre la población,²⁷ Livio relata que por primera vez se decidió nombrar en Roma a un dictador *clavi figendi causa*. Su cometido era aplacar a los dioses a través de un *piaculum* por el cual Manlio debía fijar un clavo en uno de los muros del templo de Júpiter Capitolino (Liv. 7.3.3-4). Tras cumplir con su objetivo parece que la epidemia remitió y el dictador abandonó el cargo.

La dictadura de Manlio es relevante por dos cuestiones. En primer lugar, es la primera ocasión en la que un dictador es nombrado para solucionar un problema estrictamente religioso. En segundo lugar, debemos tener en cuenta que los magistrados tradicionalmente encargados de velar por la *pax deorum* del pueblo romano fueron los cónsules (Pina Polo 2011: 97-115). ¿En este sentido, qué llevó a que fuera nombrado un dictador para remediar la epidemia y que no recibiera el encargo uno de los cónsules? La respuesta podría estar relacionada con el pánico que provocó el hecho de que todos los esfuerzos realizados con el objetivo de aplacar la cólera divina a lo largo de tres años hubieran sido en vano.²⁸ Un pánico, en este caso de naturaleza religiosa, que podemos relacionar con las anteriores descripciones acerca del clima de terror que solía imperar en Roma en los momentos previos al nombramiento de un dictador. Precisamente, el hecho de que hasta este momento la dictadura se hubiera revelado como la última esperanza para solucionar aquellos problemas en los que todos los recursos tradicionales habían fallado puede explicar por qué en esta situación los romanos no recurrieron a los cónsules. Así, a pesar de que la dictadura no había sido empleada para solventar problemas de naturaleza estrictamente religiosa hasta la fecha, se consideró que la magnitud del problema requería de esta magistratura.

Es a través de estas evidencias cuando cobran gran sentido las palabras con las que Dionisio de Halicarnaso describe la naturaleza de la dictadura romana, pues, tal y como señala: ‘la única solución a cualquier mal irremediable y la última esperanza de salvación (τελευταίας σωτηρίας ἐλπίς) cuando debido a las circunstancias, todo se había venido abajo, era la institución del dictador’ (D.H. 5.73.3. Trad. Alonso y Seco 1994). En efecto, el principal objetivo de la dictadura romana no era otro que afrontar el motivo de temor, eliminarlo y con ello restaurar la situación normal de las cosas. Una vez cumplida esta misión, la razón de ser de la magistratura había desaparecido y el dictador debía abandonar el cargo de forma inmediata. Así, el recurso a la dictadura era, al fin y al cabo, el último de los mecanismos por los cuales el miedo que sentían los romanos ante situaciones críticas podía ser canalizado ante la esperanza de un desenlace favorable para la comunidad.

CONCLUSIONES

Como hemos podido comprobar las fuentes clásicas no nos permiten afirmar que la dictadura romana fuera una magistratura ideada y utilizada de forma sistemática por la *nobilitas* para extender el miedo

27 Livio (7.3.1-2) habla del miedo religioso que atenazaba a la población y que se agravó a causa del desbordamiento del río Tíber: ‘la puesta en práctica de los juegos escénicos, encaminada a conjurar los temores religiosos (*religionibus*), no liberó las mentes del miedo (*religione animos*) ni los cuerpos de las enfermedades. Es más, coincidió que el Tíber se desbordó inundando el circo en plenos juegos, interrumpiéndolos, y esto provocó un enorme pánico (*terror ingentem fecit*), al ser interpretado como aversión de los dioses y desprecio de los medios empleados para aplacar sus iras’.

28 Hasta el año 363 a.C. las fuentes describen que todas las epidemias sufridas por la ciudad de Roma pudieron ser resueltas a través de los mecanismos tradicionales para asegurar la *pax deorum*. El hecho de que en esta ocasión las medidas decretadas no hubieran resultado igual de eficaces debió aumentar la desesperación de la población y con ello el temor colectivo. En este sentido, el último recurso en el que los romanos depositaron sus esperanzas fue la institución de la dictadura.

entre la plebe y asegurar su dominio. Las ocasiones en las que encontramos a la plebe amedrentada ante el nombramiento de un dictador son pocas si las comparamos con el número de magistrados excepcionales que ocuparon el cargo a lo largo de trescientos años. Además, en todos esos casos lo que parece despertar el temor no es la actuación llevada a cabo por el dictador, sino que el miedo aparece vinculado a los símbolos de poder y a las capacidades abstractas del oficio. En efecto, dado su carácter excepcional –pues estaba dedicada a solventar las más graves amenazas para la *res publica* romana– la dictadura siempre gozó de unos amplios poderes que aseguraran el cumplimiento de su labor. En este sentido, era la ineficacia de la *provocatio ad populum* y la prevalencia del *imperium* en el interior de la ciudad –representado por los lictores portando los *fasces* y las *secures*– lo que podría haber causado cierta aversión entre la plebe en momentos muy concretos.

No obstante, miedo y dictadura poseen un vínculo mucho más estrecho en relación con las situaciones y las circunstancias que la hacían necesaria. En tanto que la dictadura fue considerada como una magistratura cuyo principal cometido era el de proteger los intereses y la seguridad de la comunidad ante los peligros más significativos, las fuentes clásicas dejan claro que su uso siempre estuvo vinculado a contextos altamente emocionales. En efecto, las distintas narraciones evidencian que los autores clásicos reconocieron el miedo como la emoción que dominaba en la ciudad en buena parte de las ocasiones en las que se hizo necesario el nombramiento de un dictador. De hecho, la gran comparecencia de términos pertenecientes al campo semántico del miedo, así como el uso de adverbios y adjetivos de intensidad que magnifican la experiencia del miedo, podrían indicar que esta emoción fue una de las principales razones que impulsaban al pueblo romano a recurrir a la dictadura. Así, no solo era necesaria la percepción de una amenaza para que fuera designado un *dictator*, sino que la ciudad de Roma fuera sacudida por un verdadero pánico ante ese peligro.

Precisamente, que el miedo jugara un papel fundamental a la hora de tomar la decisión de nombrar a un dictador, evidencia por qué la dictadura fue siempre percibida como la última esperanza de Roma. La concepción de la esperanza como la expectativa de un bien futuro o la resolución favorable de un determinado asunto encaja bien con el cometido de la magistratura excepcional romana. En efecto, las fuentes clásicas describen la magistratura excepcional como el sostén de los ánimos de la población en aquellas situaciones en las que el miedo y el desaliento invadían la ciudad. Las múltiples crisis a las que se enfrentaron los dictadores a lo largo de los siglos de la República y el éxito que cosecharon contribuyeron a construir esta imagen, que perduró a pesar de los doscientos años en los que la dictadura cayó en desuso.

BIBLIOGRAFÍA

- Braund, S. y G.W. Most 2003. *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boucheron, P. y C. Robin 2016. *El miedo. Historia y usos políticos de una emoción*. Madrid: Clave Intelectual.
- Bourke, J. 2003. Fear and anxiety: Writing about emotion in modern history. *History Workshop Journal* 55.1: 111–133.
- Broughton, T.R. 1951. *The Magistrates of the Roman Republic* (vol. 1). Nueva York: American Philological Association.
- Cairns, D. 2016. Metaphors for Hope in Archaic and Classical Greek Poetry, en R. Caston y R. Kaster. (eds) *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*: 13–44. Oxford: Oxford University Press.
- Caston, R. y R. Kaster (eds) 2016. *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*. Oxford: Oxford University Press.

- Chaniotis, A. (ed.) 2012. *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Chaniotis, A. (ed.) 2021. *Unveiling Emotions III. Arousal, Display, and Performance of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Chaniotis, A. y P. Ducrey (eds) 2014. *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Cornell, T.J. 1995. *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 BC)*. Londres: Routledge.
- Delumeau, J. 1979. *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus.
- Drogula, F.K. 2007. *Imperium, Potestas, and the Pomerium in the Roman Republic*. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 56. 4: 419–452.
- Drummond, A. 1989. Rome in the fifth century II: the citizen community, en F.W. Walbank *et al.* (eds) *The Cambridge Ancient History, vol VII2. The Rise of Rome to 220 B.C.*: 113–171. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harris, W. 2004. *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge–Massachusetts–Londres: Harvard University Press.
- Hurlet, F. 2020. Fear in the City during the Triumviral Period. The Expression and Exploitation of a Politic Emotion, en F. Pina Polo (ed.) *The triumviral period: civil war, political crisis and socioeconomic transformations*: 229–248. Zaragoza-Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla y Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Kalyvas, A. 2007. The Tyranny of Dictatorship. When the Greek Tyrant Met the Roman Dictator. *Political Theory* 35.4: 412–442.
- Kapust, D. 2008. On the Ancient Uses of Political Fear and its Modern Implications. *Journal of the History of Ideas*. 69.3: 353–373.
- Kazantzidis, G. y D. Spatharas 2018. *Hope in Ancient Literature, History, and Art*. Berlín–Boston: De Gruyter.
- Konstan, D. 1993. *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto–Búfalo–Londres: University of Toronto Press.
- Konstan, D. 2001. *Pity Transformed*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Konstan, D. 2020. Fear and Anxiety: The View from Ancient Greece, en M. Liatsi (ed.) *Ethics in Ancient Greek Literature. Aspects of Ethical Reasoning from Homer to Aristotle and Beyond*: 179–190. Berlín–Boston: De Gruyter.
- Lateiner, D. y D. Spatharas 2017. *The Ancient Emotion of Disgust*. Oxford: Oxford University Press.
- Lintott, A. 1999. *The Constitution of the Roman Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, A. 1984. Symbols and Showmanship in Roman Public Life: The *Fasces*. *Phoenix* 38.2: 120–141.
- Mommsen, T. 2009. *Römisches Staatsrecht* (3 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nice, A. 2017. Dummy Rod's? Observations on the Consular *Fasces*. *Latomus: revue d'études latines* 76: 419–452.
- Oakley, S.P. 1997. *A Commentary on Livy, Introduction and Book VI* (vol. 1). Oxford: Oxford University Press.
- Oatley, K. 1992. *Best Laid Schemes: The Psychology of the Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pina Polo, F. 2011. *Consuls as curatores pacis deorum*, en H. Beck et al. (eds) *Consuls and Res Publica. Holding High Office in the Roman Republic*: 97–115. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pina Polo, F. 2019. *Rhetoric of Fear in Republican Rome: the Ciceronian Case*, en C. Rosillo-López (ed.) *Communicating Public Opinion in the Roman Republic*: 191-210. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Robin, C. 2004. *Fear. The History of a Political Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Sanders, E. 2014. *Envy and Jealousy in Classical Athens. A Socio-Psychological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, M. 2021. *Dictator. The Evolution of the Roman Dictatorship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

EDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS

- Alonso, A. y C. Seco 1984. *Dionisio de Halicarnaso. Historia Antigua de Roma* (vol. 2). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Cary, E. 1961. *The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus* (vol. 3). Cambridge–Londres–Massachusetts.
- Del Barrio Sanz, E. et al. 2003. *Plinio el Viejo. Historia Natural* (vol. 3). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Foster, B.O. 1919-1929. *Livy* (vols. 1-5). Cambridge–Londres: Harvard University Press.
- Geer, R.M. 1954. *Diodorus Siculus. The Library of History* (vol. 10). Cambridge–Londres: Harvard University Press.
- Medina González, A. 2005. *Cicerón. Disputaciones Tusculanas*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Pérez Jiménez, A. 2008. *Plutarco. Vidas Paralelas* (vol. 3). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Racionero, Q. 1994. *Aristóteles. Retórica*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Roca Meliá, I. 1986. *Séneca. Epístolas Morales a Lucilio*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Ross, W.D. 1959. *Aristotelis: Ars Rhetorica*. Oxford. Oxford University Press.
- Sancho Royo, A. 1980. *Apiano. Historia Romana I*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Villar Vidal, J.A. 1990. *Tito Livio. Historia de Roma desde su Fundación* (3 vols.). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

BARBEROS MISTERIOSOS Y ESCLAVOS POCO COMPLACIENTES: UNA NOTA A PLINIO EL JOVEN (EP. 7. 27. 12-14)

Gonzalo Fontana Elboj

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo no es sino el de analizar e interpretar un pasaje secundario de una de las cartas de Plinio el Joven (7. 27. 12-14) cuyo significado no ha sido convincentemente explicado por la crítica. Sin embargo, antes de adentrarnos en nuestro análisis, conviene recordar que –al menos en el estado en el que nos han llegado– las *Epistulae* de Plinio no son auténticas cartas, sino delicadas piezas literarias en las que el escritor hace gala de su cultura y capacidad retórica. En este caso, Plinio, bajo el pretexto de consultar a su amigo Licinio Sura¹ sobre la controvertida cuestión de los fantasmas y las experiencias sobrenaturales, le relata tres historias, la más famosa de las cuales es la de la casa encantada de Atenas (7. 27. 5-11).² Y junto a esta, le refiere también una estremecedora aparición fantasmal vivida por el político Curcio Rufo durante el reinado de Claudio (7. 27. 2-3; cf. Tac. *Ann.* 11. 21). Pues bien, la última, y más breve, de las tres piezas que componen su relación es el pasaje que precisamente va a centrar nuestra atención.³

Tengo un liberto, un individuo no iletrado, con el cual dormía en la misma cama un hermano pequeño. Y le pareció distinguir a un sujeto sentado en el lecho que movía una navaja sobre la frente de su hermano y lo rapaba justo en lo alto de la cabeza. Al amanecer encontraron al hermano con la coronilla afeitada y los pelos en el suelo. Poco después, un suceso semejante al anterior confirmó esta historia. Un esclavo que dormía en el *pedagogio* junto al resto de sus compañeros contó que dos individuos vestidos con túnicas blancas llegaron a través de las ventanas, lo afeitaron mientras dormía y se fueron por donde habían venido. De igual manera, la luz de la mañana posterior reveló que lo habían rasurado y que sus cabellos habían sido desparramados alrededor de su cama (Plin. *Ep.* 7. 27. 12-13).⁴

Ahora bien, en esta doble historia hay un hecho muy evidente que, sin embargo, Plinio nos hurta en su relato. Y es que, más allá de los eventuales componentes sobrenaturales, no podemos perder de vista que los cortes de pelo descritos tuvieron que haberse producido en la realidad. Los chicos vivían en la misma casa que su señor y él, independientemente de que hubiera visto o no los cabellos cortados y esparcidos alrededor de sus camas, tenía que haberse percatado del obvio cambio de aspecto de los chiquillos. Así pues, nuestro análisis parte de la idea de que estos aparecieron con el pelo cortado y, ante

1 La carta está fechada probablemente después de los años 104-106 d.C. (Martín Iglesias 2007: 442). Habría sido compuesta, pues, tras el final de la *cura Tiberis* de Plinio (cf. 5. 14. 2). Su destinatario, Lucio Licinio Sura, es un importante senador procedente de Tarraco y amigo de Trajano que desempeñó el consulado en tres ocasiones (Sherwin-White 1966: 751).

2 La bibliografía sobre el episodio de la casa encantada de Atenas es muy extensa. Con todo, en la medida en que nuestro trabajo no se centra en este pasaje, consideramos suficiente mencionar algunos trabajos significativos. Por ejemplo: Felton 1999: 62-76, Ogden 2014: 101-117 y Stramaglia 1999: 119-183.

3 Como subraya el comentario de Sherwin-White (1966: 437), la secuencia de los tres relatos incluidos en la carta se debe a que '*Pliny observes the lex scholastica which required three examples to illustrate a point*'. Esto es, la carta, centrada en el debate de lo sobrenatural, presenta los tres *exempla* de rigor con el fin de que su destinatario tenga el material argumental necesario para emitir un juicio ponderado sobre el tema propuesto (cf. 7. 27. 15-16).

4 Todas las traducciones del texto de Plinio son obra del autor del trabajo y están realizadas sobre la edición de Schuster. Lo mismo se puede decir del resto de los textos clásicos en español, salvo que se indique explícitamente lo contrario.

la extrañeza de su señor, le narraron las dos intrigantes anécdotas –ambas muy semejantes– que van a ser objeto de nuestra atención.

Sin embargo, esta omisión por parte de Plinio no es fruto de un olvido accidental. En realidad, forma parte de la estrategia que guía su presentación del asunto.⁵ En efecto, su intención es introducir al destinatario –y, obviamente, a nosotros, sus lectores– en el debate de lo sobrenatural y no en un divertimento costumbrista sobre las muchas minucias que debían de acontecer en una gran casa romana. De ahí que silencie deliberadamente el hecho de que él tuvo que ver rapados a sus esclavos, una circunstancia que nos apartaría del tema de la misiva y nos introduciría en un espacio temático bien distinto. Dicho esto, es momento ya de dar comienzo a nuestro análisis del pasaje. Para ello, pues, nos vamos a centrar en dos aspectos: de un lado, trataremos de explicar la caracterización de los misteriosos barberos; de otro, intentaremos dar cuenta del relato con arreglo a una interpretación sociocultural del corte de pelo sufrido por los esclavos.

LA CARACTERIZACIÓN DE LOS BARBEROS MISTERIOSOS

Obviamente, las dos breves anécdotas nos resultan muy familiares, en la medida en que son un reflejo de las numerosas escenas literarias y situaciones mágicas documentadas en la Antigüedad en las que magos y brujas se apropian del cabello de un individuo. De hecho, no es necesario insistir en que la presencia del cabello humano es muy abundante en la magia de todos los tiempos y su utilización va desde su uso para la realización de encantamientos y maldiciones hasta su empleo en amuletos propios de la medicina popular (por ejemplo, Plin. *Nat.* 28. 41).⁶

Por otra parte, ambas historias presentan algunas características propias de los cuentos populares tradicionales.⁷ Y es que la aparición de estos misteriosos barberos no es un mero sueño sin consecuencias. Así, en la historia del hombre lobo del *Satiricón*, el monstruo ha recibido una herida en el cuello al atacar a un rebaño de ovejas y aparece con ella a la mañana siguiente tras retornar a su forma primitiva (Petr. 62).⁸ Pues bien, a pesar de una cierta e inevitable desconfianza inicial,⁹ Plinio, destinatario de los relatos, se siente obligado a asumir que todo sucedió en la realidad, ya que el prodigioso acontecimiento dejó efectos verificables: *‘Ubi inluxit, ipse circa verticem tonsus, capilli iacentes reperiuntur; hunc quoque tonsum sparsosque circa capillos dies ostendit’*.

5 Ambas historias son muy parecidas y solo difieren en detalles mínimos que, en realidad, forman parte de una cuidada construcción narrativa destinada a subrayar el misterio que rodea los acontecimientos: en la primera de ellas, el muchacho cuenta que ha presenciado cómo un individuo (*quendam*) le cortaba el pelo a su hermanito. En la segunda, la narración adquiere tintes más misteriosos, ya que es el otro niño el que describe personalmente (*ita narrat*) la aparición de los dos enigmáticos barberos.

6 Basten como ejemplo algunos casos elegidos casi al azar: *PGM I*, 3; *PGM V*, 386; *SM I*, 51. Por supuesto, los ejemplos literarios son abundantísimos y en general dan cuenta de relatos ligados a la magia erótica: E. *Hipp.* 514; Lucian. *D.Meretr.* 4. 4; Apul. *Met.* 3. 16.

7 De hecho, el motivo del ‘barbero fantasma’ no es desconocido en los cuentos folklóricos y así es reconocido por la clasificación de Aarne y Thompson (E571). Baste como ejemplo el cuento holandés del joven que se sometió a varias experiencias espantosas para aprender lo que era el miedo. Entre ellas, la de ser afeitado por un fantasma (Aarne y Thompson 1973: 114). En cualquier caso, y más allá de la coincidencia de motivos, veremos que el relato de los esclavos de Plinio posee un significado muy distinto.

8 El motivo de las pruebas que los seres sobrenaturales –y en particular los fantasmas– dejan en este mundo se generaliza en la obra de Flegón de Trales (siglo II d.C.). Recordemos, por ejemplo, el anillo y el pectoral que el fantasma de Filinio, una muchacha fallecida, le ha entregado al joven Macates, prendas que, por supuesto, sus padres reconocen de inmediato (Phleg. Trall. *Mir.* 1).

9 Así, Baraz (2012: 127) señala que Plinio trata de distanciarse del relato de sus esclavos. Sin embargo, como veremos, sus reservas son de carácter retórico, ya que, de sus tres relatos, este es el que cuenta con más cantidad de elementos que le confieren verosimilitud.

Esta insistencia en las consecuencias materiales de las acciones de los fantasmas es la más evidente de las pruebas del creciente escepticismo que rodea a estos fenómenos en época imperial. En efecto, los *manes* que salen del inframundo a través del *mundus Cereris* tres veces al año (Macr. 1. 16-18) –lo mismo que los que se conjuran ritualmente en la casa tradicional romana (Ov. *Fast.* 5. 419-444)– no van acompañados de ningún signo material específico que corrobore su actuación. El romano acepta su existencia como una más de las realidades que pueblan su mundo y su vida y no necesita de ninguna prueba de su existencia. Tiempo después, y por influencia helénica, los fantasmas se harán presentes en los sueños de los vivos con el fin de solventar las cuitas y deudas que han dejado en este mundo, dando lugar a relatos cuya verosimilitud tampoco parece requerir ninguna argumentación adicional específica (Pl. *Mos.* 489-505; Enn. *Ann.* 1. fr. 3 y 24 Jocelyn; Cic. *Div.* 1. 57; Prop. 1. 7. 1-16). Sin embargo, a medida que avanza el racionalismo y la incredulidad ilustrada, las instancias sobrenaturales parecen reclamar un aparato probatorio que demuestre su presencia e intervención en este mundo. Piénsese en los relatos transmitidos por Suetonio en los que los *manes* de los emperadores muertos se manifiestan a través de espantosos fenómenos que son presenciados por multitud de testigos (Aug. 6; Cal. 59).

En todo caso, lo más significativo de estos dos relatos es que, frente a las salvajes descripciones de la literatura latina de los procedimientos con los que las brujas obtienen los cabellos –u otras partes del cuerpo– de sus víctimas (por ejemplo, Luc. 6. 561-569; Petr. 63; Apul. *Met.* 2. 22), aquí la escena adquiere un tinte etéreo y mucho más delicado –en realidad, más misterioso que terrorífico– que debemos explicar.

Pues bien, la más elemental de las lecturas de las fuentes literarias grecorromanas revela la existencia de dos modelos de práctica mágica que se reparten, en general, según un criterio de diferenciación sexual:

- a) Una magia femenina: tradicional, de baja extracción social, oscura, despreciable, brutal y transgresora.
- b) Una magia masculina: aristocrática, luminosa, respetable, pacífica, ordenada y, en rigor, cercana a las religiones y a la filosofía.

Aunque podríamos señalar algunas excepciones –por ejemplo, el brutal mago del *Sepulcrum incantatum* ([Quint]. *Decl.* 10. 8; 15); o también el sórdido hechicero de la *Antología Latina* que se pasea entre las tumbas (*Anth. Lat.* 299)¹⁰–, la caracterización que acabamos de realizar sintetiza bastante bien la percepción social que el mundo romano tiene de los practicantes de la magia.¹¹ Así, y por citar solo algunos casos, mencionaremos la truculenta descripción de Horacio de la bruja Canidia (Hor. *Epod.* 5) –muy semejante a la Ericto de Lucano–, las hechiceras borrachas y vocingleras de Propertio y Marcial (Prop. 4. 5. 1-24; 59-78; Mart. 9. 29), las adivinas mendigas de Tibulo o Juvenal (Tib. 1. 2. 31-66; Juv. 6. 542-547) o las terroríficas brujas que roban los cadáveres de los niños en la obra de Petronio (Petr. 63.), unas figuras que están muy lejos del mirífico Apolonio de Tiana o del mago Zatclas de Apuleyo, quien se presenta ante la multitud con un atavío muy semejante al de los sacerdotes de Isis (*Met.* 2. 28).¹²

10 A estos casos podríamos añadir también algunos otros testimonios –tanto históricos como literarios– en los que se mencionan prácticas de magia negra e incluso sacrificios humanos realizados por varones (Cic. *Vat.* 6. 14; Amm. Marc. 19. 12. 14; 29. 2. 17; *Anth. Lat.* 406; Philostr. VA. 7. 11).

11 El mundo romano y, en general, el Mundo Antiguo. Así se echa de ver, por ejemplo, en la obra de Filón de Alejandría, quien distingue nítidamente entre una ‘magia verdadera’ (ἀληθῆ μαγικὴν, ὀπτικὴν ἐπιστήμην οὖσαν) cultivada por los sacerdotes persas o egipcios y una ‘perversión del arte’ (κακοτεχνία) practicada por charlatanes, esclavos y mujeres (*Spec. Leg.* 3. 100-101).

12 Lo mismo podríamos decir, por supuesto, del impostor Alejandro de Abonutico, quien se presentaba ataviado con un níveo manto y una túnica blanca con ribetes de púrpura (Lucian. *Alex.* 11). Un denso y lúcido análisis sobre la figura de Alejandro, en Alfayé Villa 2014: 65-95.

Así pues, y dejando a un lado las posibles excepciones, se echa de ver que hombres y mujeres se sirvieron de estrategias discursivas muy diferentes a la hora de presentarse ante sus clientes y destinatarios. Y es que los varones, aprovechando su acceso al mundo de la escritura –y, en general, a la alta cultura–, se revestían en muchas ocasiones de una respetabilidad filosófico-religiosa de la que las mujeres no podían beneficiarse.¹³ Pensemos solo en los magos que acabamos de citar, los cuales aparecían componiendo una eficaz puesta en escena con la cual –y gracias a una estudiada combinación de ropas, gestos y palabras solemnes y arcanas– creaban a su alrededor una atmósfera de deferencia y sumisión. En cambio, las mujeres –al menos, tal y como se documenta en las descripciones literarias– no pudieron conseguir esa misma aura de respetabilidad, y quedaron arrinconadas en un espacio sórdido, marginal y macabro (Apul. *Met.* 3. 17-18), que, en cualquier caso, no era menos eficaz para crear un halo de misterio y temor ante sus eventuales clientes.¹⁴

En consonancia con esta descripción, los dos enigmáticos barberos que atraviesan las ventanas del *paedagogium* de la casa de Plinio¹⁵ se ajustan al modelo mágico masculino que acabamos de describir. En efecto, se trata de un mago-sacerdote de corte egipcio que se erige como una figura prestigiosa y, desde luego, alejada de las despreciables mujeres que se dedican a la brujería.

Es cierto que, en el siglo I a.C., Cicerón todavía expresa su desdén para con la magia egipcia, que considera un burdo engaño destinado a estafar a incautos (*Div.* 1. 132). Sin embargo, un siglo después, estos sacerdotes-magos de aire egipcio pasaron a ocupar un indiscutible lugar de prestigio en la sociedad romana.¹⁶ No es de extrañar, pues, que, en consonancia –aquí el hábito sí hacía al monje–, las vestimentas tradicionales de estos magos-sacerdotes fueran utilizadas por quienes decidían practicar un modelo de magia respetable. Así se echa de ver en el caso de Apolonio de Tiana en el siglo I d.C.:

Después de realizada tal purgación de su vientre, hace del ir descalzo su adorno y se cubre con prendas de lino [λίνου ἑσθῆτα ἀπίσχηται], rechazando las de los animales.¹⁷ (Philostr. *VA.* 1. 8. Trad. Bernabé 2008).¹⁸

13 Tal es el caso de los metopóscopos, especialistas en pronosticar el futuro a través del examen de los rasgos del rostro (por ejemplo, Suet. *Tit.* 2. 1), quienes, lejos de formular sus profecías a partir de simples intuiciones, se basaban ‘en tratados (que en muchos casos dependían incluso de la obra de Aristóteles), a los que las mujeres rara vez tenían la oportunidad de acceder’ (Montero Herrero 1999: 334).

14 Con todo, algunas mujeres también obtuvieron el favor de los poderosos y lograron ascender en la escala social. Así, la profetisa siria Marta, quien, a fines del siglo II a.C., acompañaba a Mario transportada en una litera y vestida con atavíos lujosos (Plut. *Mar.* 17. 4).

15 Según el diccionario de Lewis-Short, el *paedagogium* (del griego παιδαγωγεῖον) era el recinto en donde se educaban los niños esclavos destinados a desempeñar funciones de responsabilidad en la casa de sus amos. Así, *CIL*, VI, 8965 y VI, 4353 mencionan esclavos salidos del *paedagogium Caesaris*, los cuales, sin duda, habrían recibido adiestramiento de cara a sus futuros cometidos en la *domus Caesaris*. Sin embargo, es más verosímil que, en el contexto privado, el término signifique simplemente ‘barraca de esclavos’.

16 Este mago introducido en los salones de las clases altas no es, por supuesto, exclusivo del paganismo. Recordemos al mago Marcos, gnóstico valentiniano del siglo II, que se especializó en practicar sus rituales ante señoras de la alta sociedad (Iren. *Adv. haer.* 1. 13. 3).

17 De hecho, los sacerdotes del antiguo Egipto tenían prohibido vestir e incluso tocar la lana (Sauneron 1962: 340; cf. Apul. *Apol.* 56. 1-2). En su comentario a un pasaje del *Gran papiro mágico de París* (PGM IV 3095), Luck (2006: 141) insiste en el valor protector de los ropajes de lino.

18 Evidentemente, esta construcción del individuo respetable no solo se verifica en el caso de los magos. Así, la recreación retrospectiva que hace Diógenes Laercio de la figura de Pitágoras también presenta al sabio luciendo blancas vestiduras que simbolizan su pureza (8. 19). Y, por supuesto, esta imagen está también en la base de la recreación de la figura del druida céltico que realiza Plinio el Viejo (*Nat.* 16. 95). Por otra parte, obsérvese cómo estas blancas y serenas figuras contrastan enormemente con los salvajes y abigarrados atavíos de las brujas: *Discolor et vario furialis cultus amictu/ induitur.* (Luc. 6. 654-655).

Hemos de insistir en que estas descripciones no son producto de una mera fantasía literaria. Antes bien, son un reflejo de la imagen del mago que, por ejemplo, se atestigua en los *Papiros mágicos griegos*: ‘Y tú, al levantarte, revístete de blancas ropas’ (PGM IV, 213), unas vestiduras que, al decir de los propios papiros, son un reflejo de las de los propios dioses: ‘con una vestidura blanca y pura’ (PGM III, 305; cf. PGM IV, 636; 698).

Nos hallamos, pues, ante una figura que se perpetuará durante varios siglos, tal como se aprecia en el rimbombante sacerdote-mago del siglo IV descrito por Amiano Marcelino:

Y aparecía entonces un oficiante cubierto con ropajes de lino y calzado también con babuchas de lino, con una cinta rodeándole la cabeza y con guirnaldas de plantas de buen augurio en las manos. Y, experto en el ceremonial como era, invocaba con los cánticos precisos a la deidad que propiciaba la presciencia. El sacerdote se ubicaba sobre el trípode, haciendo oscilar sobre él un anillo destinado a las artes místicas que colgaba de un delgadísimo hilo de lino (Amm. Marc. 29. 1. 31).

Así pues, y a pesar del desprecio inicial de Cicerón –en el siglo I a.C. los cultos egipcios estaban todavía en Roma lejos de haber alcanzado ninguna respetabilidad, ni desde luego ningún reconocimiento oficial–, cien años después estos son los magos frecuentados por la clase alta romana.¹⁹ Baste el ejemplo del gramático Apión, quien dijo haber utilizado los servicios de adivinos egipcios para convocar nada menos que al espectro de Homero (Plin. Nat. 30. 6). Y es que, en la medida en que los aristócratas romanos se percibían a sí mismos como sujetos cultos y respetables –y sobre todo a salvo de las supersticiones de las clases bajas–, su acercamiento a la magia debía producirse a través de individuos igualmente respetables y poseedores de saberes arcanos y misteriosos (cf. D.S. 2. 29. 2; Lucian. *Philops.* 34).²⁰

En paralelo, Plinio el Joven, en su afán por transmitir a los destinatarios de sus cartas literarias una legítima preocupación por lo sobrenatural, hace que sus relatos sean protagonizados por personas igualmente respetables: un filósofo (Atenodoro de Tarso), un político destacado (Quinto Curcio) y algunos libertos y esclavos cultivados de su propiedad (*libertus non illitteratus*).²¹ De hecho, ambos relatos están dotados de todos los elementos posibles para hacerlos creíbles: no son meros sueños o alucinaciones, ya que, a la mañana siguiente, hay restos visibles de la operación mágica. Están protagonizados por individuos respetables: unos enigmáticos magos vestidos de blanco que, aunque hacen lo mismo que las brujas, están lejos de la repugnante marginalidad de aquellas. Y, como acabamos de señalar, los testigos del acontecimiento son también personas de crédito.

19 Más aún, en época imperial, los saberes de los sacerdotes-magos egipcios llegaron a ser una garantía de la seriedad y la respetabilidad de todo tipo de disciplinas. Así se echa de ver en la supuesta autobiografía de Tésalo de Trales incluida en el prólogo del de *De Virtutibus Herbarum*. Compuesta en forma de carta a Claudio –o quizás a Nerón– en el siglo II d.C., esta pieza de carácter novelesco narra las andanzas del joven Tésalo por el Egipto romano en busca de recetas genuinas y tratamientos médicos ancestrales. Un examen de la figura de Tésalo, en Dickie 2002: 208-217.

20 No es este el ámbito para entrar en la discusión de las razones por las que la magia egipcia salió de los templos y se trasladó al ámbito de las sesiones privadas habidas ante un público selecto. Con todo, no está de más recordar junto a Frankfurter (2000: 162-194) que el clero de los viejos templos egipcios se vio en la necesidad de hacer frente a las dificultades económicas que padecían a causa de la desaparición de los diezmos que habían impuesto las autoridades romanas. En cualquier caso, su éxito fue enorme y estos magos no solo eran frecuentados por individuos privados. También las propias ciudades trataban con ellos en busca de remedio a sus males. Así, Filóstrato narra cómo unos innominados magos egipcios y caldeos se ofrecieron a varias ciudades del Helesponto devastadas por terremotos con el fin de aplacar la ira de los dioses a cambio del pago diez talentos (60.000 dracmas) (VA. 6. 41).

21 ‘*En s'appuyant sur la culture de son affranchi, il crédibilise son récit et souhaite donc une réponse certaine afin de ne plus douter, car il semble bien que Pline accorde une importance non dénuée d'inquiétude à ce récit. On le comprend.*’ (Gonzales 2017: 101).

Más aún, la delicadeza que estos barberos muestran en su tarea no solo tiene que ver con la aristocrática caracterización de la que acabamos de dar cuenta. Su etérea irrupción en el dormitorio de los esclavos recuerda, sobre todo, a las delicadas teofanías literarias de la época. Frente a las terroríficas manifestaciones de las deidades de la tradición (cf. *E. Ba.* 1-9; *Ov. Met.* 3. 308-312; Pl. fr. 178 Sandbach), en la época imperial romana se impone un modelo idílico de aparición divina, caracterizado por la apacibilidad de la manifestación y la ausencia de miedo en los receptores de la visión. Así lo demuestra este bello y esperanzador epitafio epigráfico de época flavia:

Quando lloraba a mi Nepote, arrebatado por una muerte prematura, quejándome de los pútridos hilos de las parcas; cuando lloraba su juventud, aniquilada por un acerbo destino, y un nuevo dolor removía mis entrañas todas (...); cuando me deshacía en llantos prolongados que a las piedras habrían conmovido; cuando, ya tras la noche, esparcía sus luces la estrella de la mañana y, cargada de rocío, avanzaba en su alado corcel, vi entre la luz de las estrellas una belleza radiante, y no tarda en descender por el éter. Tenía él su auténtico color, y su voz y su propio porte, aunque era algo más alto que en vida... (*CIL*, VI, 21521, 1-12).²²

Frente a la aterradora historia del fantasma de Atenas (*'tristes diraeque noctes per metum vigilabantur'*, 7. 27. 6) o la perturbadora aparición experimentada por Quinto Curcio (*'perterrito Africam se futurorum praenuntiam dixit'*, 7. 27. 2), el relato que nos ocupa omite el pánico que podían haber sufrido los muchachos. Y es que, como ya hemos adelantado, el relato corresponde más al género de lo maravilloso que al del terror, lo cual se debe –adelantamos– a que, según los chiquillos que narraron la historia, el suceso tenía un significado positivo y venturoso. El corte de sus cabellos, lejos de ser una práctica hechiceril perpetrada con fines perversos, era, en realidad, un signo enviado por los dioses –o al menos por entidades benevolentes–, lo cual también constituye una relectura sumamente interesante del motivo tradicional de la bruja robando los cabellos de sus víctimas. Otra cosa muy distinta es que el significado que los muchachos atribuyeron a la intervención de estos barberos difería –y mucho– del que le concedió el propio Plinio.

UNA INDIRECTA SUTIL

Pues bien, a diferencia de la sensibilidad contemporánea, que sin duda juzgaría estos relatos como fruto de los deseos e inquietudes de sus narradores, Plinio dio por hecho que tales experiencias estaban directa y exclusivamente relacionadas con su persona y su propio destino:

Nada digno de mención aconteció después, salvo quizás que no llegué a ser acusado de nada, aunque estaba destinado a serlo si Domiciano, en cuyo reinado sucedieron estas cosas, hubiera vivido más tiempo. De hecho, en su caja de documentos hallaron un libelo referido a mi persona que había sido entregado por Caro. Según esto, puede conjeturarse que, como dejarse el pelo largo es costumbre de los presos, los cabellos cortados de mis esclavos fueron una señal de que yo había esquivado el peligro que me amenazaba (*Plin. Ep.* 7. 14).²³

22 Un análisis detallado de la inscripción, en Bianchini *et al.* 2020: 213-232. De igual manera, la aparición del fantasma del muchacho muerto descrita en el *Sepulcrum incantatum*, lejos de causar ningún temor en su madre, la colma de alegría ([Quint]. *Decl.* 10. 5). En todo caso, estas apariciones apacibles y benéficas están preludiando las que, algún tiempo después, protagonizarán los dioses y los arcángeles en las sesiones de teúrgia (cf. *Iamb. Myst.* 2. 2).

23 En cualquier caso, el propio Plinio expresa sus dudas –y aun su escepticismo– respecto al significado de los sueños (*'scribis te perterritum somnio vereri'*, 1. 18. 1). Y es que, a veces, las cosas resultan exactamente lo contrario de lo que el sueño parecía predecir (1. 18. 2). Otra cosa es que, muy posiblemente, el relato que nos ocupa está compuesto para ser catalogado como una experiencia sobrenatural y no como un sueño. Con todo, como señala Pelling (1997: 197), [*the prophetic dream*] is hard to distinguish from the 'night-time vision', and indeed it is sometimes hard with dreams in ancient literature to tell whether the recipient is asleep or not'.

Según se ve, para Plinio –y seguramente también para el resto de los amos de época romana– los esclavos, en la medida en que no eran dueños de sus propias existencias, tampoco tenían una vida psíquica autónoma, una percepción de la realidad que no solo se asumía como uno más de los hechos de la vida, sino que también contaba con un sólido respaldo en las reflexiones de las autoridades intelectuales más elevadas: ‘Y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo’ (Arist. *Pol.* 1255b).²⁴

Por supuesto, el Mundo Antiguo era perfectamente consciente de que los esclavos también soñaban (cf. Plaut. *Curc.* 248-251). Sin embargo, las clases dirigentes de la Antigüedad no tuvieron ningún interés en dar cuenta de unas realidades –y sobre todo de unas voces– que podían llegar a constituir un desafío al poder establecido. Sobre todo, si se trataba de sueños relacionados con la libertad de los propios esclavos,²⁵ y no digamos con la posibilidad de una rebelión de los mismos (cf. D.S. 34. 5).²⁶

Tal es la razón por la que, probablemente, los dueños y patronos de libertos y esclavos prefirieran considerar las experiencias sobrenaturales de estos –ya sueños, ya visiones– como fenómenos referidos a sí mismos. En efecto, siguiendo el citado razonamiento de Aristóteles –y en la práctica atendiendo a la lógica de la propia realidad–, este discurso refleja lo que era una verdad incontrovertible a los ojos de los antiguos: que era el destino del amo el que determinaba el de sus esclavos y que, por tanto, los sueños de estos, más que ir referidos a sí mismos, daban cuenta de la suerte de su señor.²⁷ Así, Plinio consideró –cierto que *a posteriori*– que el misterioso corte de pelo de sus esclavos era una premonición de que él acabaría librándose de ser acusado en uno de los juicios farsa orquestados por Domiciano (*‘quia reis moris est summittere capillum’*), un peligro que pudo conjurar gracias a la propia muerte del tirano (96 d.C.).²⁸

Ahora bien, por comprensible que sea que Plinio proyectase sus propios temores en las narraciones de sus esclavos, es más verosímil que los relatos de estos muchachos tuvieran más que ver con sus propias experiencias y deseos que con los de su señor.²⁹ Al fin y al cabo, ¿es creíble que aquellos niños fueran conscientes de las vicisitudes y peligros que corría su amo? Es más, ¿no podría ser que estos relatos fueran, en realidad, un sutil mensaje que los chicos intentaban enviarle indirectamente? Después de

24 En paralelo, Artemidoro de Daldis materializa esta idea llevándola al terreno de la adivinación a través de la interpretación de los sueños: ‘Los esclavos están también vinculados con la persona de sus dueños. Por ejemplo, un hombre soñó que había visto a su esclavo con un acceso de fiebre y, como era de esperar, enfermó él mismo’ (4.30. Trad. Ruiz 2008).

25 De todas formas, resulta lógico que los esclavos mostraran gran interés en su futura libertad (cf. Plaut. *Poen.* 1205-1206). Por otra parte, y a pesar de las restricciones que tenían que sufrir, existen testimonios de que, en ocasiones, los esclavos también consultaban a los oráculos con el fin de averiguar qué destino les aguardaba (Eidinow 2012: 247).

26 ‘Además, resulta llamativo que en la obra de Artemidoro sólo se haga referencia a situaciones que se podrían considerar como normales dentro del sistema socio-político. No existen ejemplos sobre esclavos que se enfrentaran al sistema, ya fuera tratando de escapar o por otros medios. Esto lleva a pensar que el tipo de respuestas oraculares que proporcionaba Artemidoro no eran genuinas; no reflejaban necesariamente la mentalidad de los esclavos, sino que las respuestas que se ofrecían eran reinterpretadas y reformuladas por el especialista.’ (Alvar Nuño 2017: 47).

27 Así, Plutarco (*Cic.* 2. 1) cuenta que la nodriza de Cicerón –seguramente una esclava– tuvo una aparición (*‘τῆ δὲ τίτθῃ φάσμα δοκεῖ...’*) que le anunció la futura gloria del lactante. De igual manera, Elio Arístides (*Or.* 48. 9. 11) relata que el dios Asclepio, adoptando la forma del procónsul Salvio, se le presentó en sueños a su ayo y le sugirió diversos remedios para las dolencias de su señor. Ahora bien, obsérvese que, en este caso, el sueño del esclavo es transparente. En cambio, la experiencia de los esclavos de Plinio es mucho más ambigua.

28 El autor de la carta inculpativa contra Plinio es Metio Caro (cf. 7. 19. 5). Por otra parte, si bien Plinio manifiesta su animadversión contra Domiciano en el *Panegírico de Trajano* (95. 3-4), como señala Sherwin-White (1966: 437), él se mantuvo fiel al tirano hasta su muerte.

29 De hecho, la idea de que son los dioses quienes envían los sueños (cf. *Il.* 2. 1-10) no es unánimemente aceptada en la Antigüedad. Y así también podemos hallar voces, cierto que minoritarias, que manifiestan a las claras que los sueños son, en realidad, producto de la vida psíquica del propio individuo (Petr. 30. 1).

todo, nuestra hipótesis parte, como ya hemos adelantado, de la idea de que fueron ellos mismos quienes se cortaron el pelo y solo *a posteriori* transmitieron su relato.

Obviamente, el autor de este trabajo carece de la capacidad de adentrarse en la mente y en las intenciones de los individuos del pasado. Sin embargo, el motivo del corte de pelo posee en la Antigüedad un conjunto de significados culturales que podrían ayudarnos a desentrañar el posible sentido del relato. Según la lectura del propio Plinio, aquellos cortes de pelo significaban que él se iba a librar de ser llevado a juicio: los misteriosos ‘fantasmas’ habían cortado el pelo de los niños; y, por tanto, esto era una señal de que ellos, meros apéndices de su amo, ya no tendrían que dejarse crecer el pelo, un gesto especular de lo que él mismo habría tenido que hacer si la malévola acusación de Metio Caro hubiera prosperado. Sin embargo, no se puede perder de vista que el corte de pelo tenía en la Antigüedad muchos otros significados.³⁰ Por ejemplo, Felton (1999: 119) consigna que muchas veces era una práctica asociada al luto. Así, Aquiles y Orestes depositan mechones de sus cabellos en las tumbas de Patroclo y Agamenón (*Il.* 23. 138-153; *S. El.* 51-53; asimismo, *E. Hipp.* 1425-1426; *AP.* 7. 145 [Asclep]). Por su parte, Martín Iglesias (2007: 446) explica que los viajeros que debían realizar alguna travesía por mar se dejaban crecer el pelo y solo se lo cortaban al llegar a su destino (*Petr.* 104. 5; *V. Fl.* 1. 378-379): conscientes del peligro que arrostraban, consagraban su cabello a los dioses y, una vez superado el trance, cumplían su voto. A partir, pues, de esta idea, el propio Martín Iglesias sugiere la hipótesis de que ‘cuando sus amos estaban en peligro, los esclavos se dejaban crecer el pelo como voto a los dioses por la salvación de aquellos’, un planteamiento que se ajusta muy bien a la interpretación que Plinio concede al acontecimiento y del que podemos presentar algunos paralelos más o menos cercanos. Así, en el siguiente epigrama de Marcial, si bien no se retrata una situación idéntica a la descrita, sí se explicita que el esclavo Encolpo ha cortado sus cabellos como agradecida ofrenda a los dioses porque su amo ha alcanzado el grado de centurión primipilo:

Oh Febo, Encolpo, amor de su señor el centurión, te ofrece estos mechones, todos de su cabeza, porque Pudente ha obtenido el apetecido premio ya merecido de primer centurión. Corta cuanto antes, oh Febo, su larga cabellera, cuando todavía no se ensombrece su delicado rostro ni con un asomo de vello, y mientras sus bucles caen graciosamente por su cuello de leche (*Mart.* 1. 31. 1-6. Trad. Guillén 2003).

Ahora bien, a pesar de que esta lectura casa muy bien con la interpretación que acabamos de mencionar, a nuestro juicio, el motivo tiene un significado muy distinto, ya que ni Martín Iglesias, ni tampoco Felton, tienen en cuenta que esta práctica es también un símbolo del tránsito de la infancia a la vida adulta; y, en el caso específico de los niños esclavos, una señal de que estos ya dejan de constituir un objeto de placer para sus amos:

¡A qué no obliga el amor! Encolpo se cortó sus cabellos, sin quererlo su señor, pero sin impedirselo. Pudente se lo permitió y lloró: así le cedió las riendas su padre, quejándose de la audacia de Faetón, así fue raptado Hílas, así Aquiles, al ser descubierto, se cortó gozoso su melena, con el dolor de su madre. Pero tú, barba, no tengas prisa, no te fíes de esos cabellos cortos, y en compensación a tanto sacrificio, tarda mucho tiempo en brotar (*Mart.* 5. 48. Trad. Guillén 2003).

³⁰ En la *Oneirocrítica* de Artemidoro no hay ningún apartado específico que dé cuenta del posible significado de sueños en los que aparezca un corte de pelo. Con todo, es posible que el motivo del pelo largo —la antítesis del corte de pelo— pueda darnos alguna pista sobre el sentido que el sueño podía tener en la época: ‘Tener crines indica esclavitud y miseria a los que son libres de condición, y el aprisionamiento a los siervos, puesto que en la mayoría de las ocasiones la melena del caballo queda atada’. (*1.* 20. Trad. Ruiz 2008). ¿Conocerían los niños estas claves interpretativas? ¿Significaría, pues, que pensaban que su experiencia sobrenatural les anunciaba una pronta libertad al perder sus cabellos, símbolo de su condición servil? Como veremos, nuestra interpretación difiere mucho de estas ideas.

En los dos epigramas que acabamos de transcribir se entrecruzan dos motivos distintos: de un lado, el del corte votivo de la cabellera del esclavo (1. 31); pero, de otro, el de los cabellos largos como símbolo de las relaciones sexuales que el muchachito mantiene con su amo (5. 48; asimismo, 4. 42. 7-8).³¹ En efecto, en 1. 31 el esclavo se ha cortado los cabellos como muestra de gratitud a los dioses. Con todo, el poeta enfatiza su deseo de que el corte de pelo no sea mal interpretado como un paso a la condición adulta del muchacho, quien debe seguir siendo durante largo tiempo el *domini centurionis amor*: 'Y para que tanto el señor como el niño gocen largo tiempo de tus dones, córtale pronto sus rizos, pero tarda en hacerlo hombre' (1. 31. 7-8).

Y es que, como señala Gonzales (2017: 108), el niño –y a *fortiori* el niño esclavo–, en la medida en que todavía no ha adquirido la madurez sexual –y con ella la condición viril–, se halla en una situación que, de alguna manera, lo feminiza; y, por tanto, hace de él un objeto de deseo sexual, lo cual, en términos simbólicos, se evidencia por el pelo largo que, obviamente, evoca esa feminidad provisional de la que está prisionero. Nos hallamos, pues, ante una percepción de la sexualidad marcada por la idea de que el placer legítimo es de naturaleza vertical y está destinado a poner en evidencia el poder y la jerarquía social.³² Una sexualidad, pues, construida sobre una serie de polaridades nítidamente marcadas: *masculino/femenino; activo/pasivo; señor/esclavo*.³³ De ahí, por ejemplo, el permanente empeño de Marcial por restringir los contactos sexuales masculinos que se pueden mantener con los esclavos impúberes:

Eso de restregar por tu rostro endurecido los tiernos besos del níveo Galeo, eso de yacer con Ganimedes desnudo es –¿quién lo niega?– demasiado. Pero date por satisfecho, deja al menos de excitarle sus partes con tu mano fornicadora. En los jóvenes imberbes peca más ésta que la picha y los dedos provocan y adelantan la virilidad. De ahí la sobaquina, el vello prematuro y la barba que sorprende a su madre y que no les guste bañarse a la luz del día (Mart. 11. 22. 1-8. Trad. Guillén 2003; asimismo, 6. 28. 3; 6. 29. 5; 6. 68. 5; 11. 26; 14. 205).³⁴

Esa, y no otra, es la vida que debió de llevar en su infancia Trimalción, el protagonista de la célebre cena del *Satiricón*, quien, habiendo llegado desde Asia a Italia como esclavo, dio comienzo a su prosperidad y a su ascenso social al tener la suerte de que su dueño reparase en sus encantos al fallecer su anterior *puer delicatus*:

Era yo todavía un muchacho de pelo largo [*cum adhuc capillatus essem*] –pues ya desde niño llevaba una vida tan regalada como los de Quíos–, y resulta que se murió el favorito de nuestro amo [*ipsimi nostri delicatus*], que era, por Hércules, como una perla, un muchacho auténticamente selecto (Petr. 63. 3).

31 El carácter filológico de nuestro trabajo nos impide adentrarnos en cuestiones relacionadas con las artes plásticas. Con todo, no estará de más mencionar, siquiera de pasada, las imágenes que suministran piezas tan emblemáticas como la *Copa Warren* o el espléndido balsamario de vidrio procedente de *Ostippo* (Estepa, prov. de Sevilla), en las que se aprecia con claridad que los muchachos penetrados por los adultos lucen un largo mechón de pelo que les llega hasta los hombros.

32 Una panorámica general de la influencia de las teorías de género y los análisis posmodernos en los estudios de la sexualidad en el Mundo Antiguo, en Ormand 2013: 54-68.

33 Una visión general sobre la vida sexual de los esclavos en la Antigüedad en Cohen, 2013: 184-198; y Garrido-Hory, 2005: 125-137.

34 Un comentario detallado del epigrama, en Kay 1985: 118-121. De entre los pormenores que detalla en su análisis, destacamos el hecho de que el poema descansa sobre una idea ya expresada en autores griegos (1985: 118): que el muchacho que desempeña el rol pasivo en la relación no solo no debe ser excitado desde el punto de vista sexual, sino que lo deseable es que no experimente ningún placer (X. *Smp.* 8. 21; Pl. *Phdr.* 240d). Con todo, los testimonios de la propia literatura griega revelan que la práctica de la masturbación era usual en las relaciones pederásticas (Ar. *Av.* 142 y 443; Petr. 86. 1).

En efecto, con esta alusión a su pelo largo, Trimalción da a entender que pasó sus primeros años como esclavo doméstico; pero, sobre todo, como juguete de placer de su amo, quien lo debió de elegir como favorito tras la muerte del chiquillo mencionado:

Quando vine de Asia era tan alto como este candelabro. Y, en fin, que a diario solía medirme junto a él. Y para que me saliera la barba más deprisa en la cara, me untaba los morros con el aceite de esa lámpara. Y a pesar de todo, fui el favorito de mi amo [*ad delicias ipsimi*] durante catorce años (Petr. 75. 11; cf. 57. 9-10).

Y es que, como reconoce el mismo personaje haciendo gala del más absoluto cinismo: '*nec turpe est quod dominus iubet*'. (75. 11).³⁵ Al fin y al cabo, él mismo también tiene su propio *puer delicatus* (64. 5-11; 75. 4-6), todo lo cual habla de una realidad que se hace aún más evidente en los diversos epigramas de Marcial en los que se alude al motivo del corte del cabello del esclavo favorito del amo:³⁶

Téstilo, dulce tormento de Voconio Víctor, que más conocido que tú no hay ningún mancebo en el mundo entero, así seas amado por ser hermoso incluso después de cortados tus cabellos y que ninguna chica guste a tu poeta. Deja un poquito los doctos libros de tu señor, mientras leo mis pequeños poemas a tu Víctor. También a Mecenas, aunque Virgilio cantaba a su Alexis, le era, sin embargo, conocida la atezada Melenis de Marso (Mart. 7. 29. Trad. Guillén 2003).

Este espejo, consejero de su hermosura, y estos suaves cabellos los ha depositado como sagrados presentes para el dios de Pérgamo aquel niño más grato a su dueño en todo el palacio, el que con su nombre señala la época de la primavera. (...) No preferiría tener ni la cabellera de Ganímedes (Mart. 9. 16. Trad. Guillén 2003).³⁷

Mantener relaciones sexuales con esclavos que hubieran traspasado la frontera de la pubertad daba lugar a una situación muy problemática desde el punto de vista de lo socialmente admisible, en la medida en que estos ya eran capaces de realizar la penetración, lo cual constituía una auténtica subversión del orden establecido.³⁸ De ahí que la única práctica sexual 'permitida' por el sentido común y la ortodoxia social con estos niños es la de la penetración anal, ya que, según la creencia de la época, la práctica de la masturbación precipitaría su maduración sexual, tal como se puede adivinar en este perturbador epigrama del bilbilitano:

¿Eres capaz, Tuca, de vender a quienes has comprado por cien mil sestercios? ¿A tus dueños [*dominos*] anegados en lágrimas de vender, Tuca, eres capaz? ¿Ni sus caricias, ni sus palabras o sus quejas espontáneas, ni sus cuellos heridos por tus dientes te conmueven? ¡Qué crimen!

35 A este respecto, recuérdese la famosa máxima del orador Haterio (siglo I d.C.) que refleja la situación que el destino reservaba a los jóvenes esclavos: '*impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium*.' (apud Sen. Con. 4. 7. 10). Según esto, lo que constituía una realidad ineluctable para los esclavos era un vicio imperdonable en el caso de los jóvenes libres, destinados, obviamente, a desempeñar un rol activo y de dominio sobre sus inferiores (cf. Plin. Ep. 3. 3. 4; 7 24. 3; Quint. Inst. 2. 2. 14).

36 En contraste, el poeta considera que las mesas servidas por esclavos con el pelo rapado (11. 11. 3) es síntoma de una austeridad digna de los virtuosos tiempos del pasado. De igual manera, el Marcial entrado en años, y ya regresado a su Bilibilis natal, parece satisfecho con que sus jóvenes esclavos hispanos se rapen el pelo (12. 18. 24-25). Es obvio que ya había aquietado sus deseos y pasiones de sus días en la Urbe.

37 El poema está dedicado a Earino, un joven eunuco, favorito de Domiciano, que protagoniza también la silva 3. 4 de Estacio. Obsérvese cómo el poema enfatiza el motivo de la larga cabellera de Ganímedes, el pastorcillo troyano raptado por Júpiter (cf. Il. 20. 230). Asimismo, y con idéntico tema, Mart. 9. 17 y 9. 36. El tópico de la cabellera del *puer delicatus* también se encuentra en Estacio (Silv. 2. 1. 45-46).

38 Baste un ejemplo en el que se pone de manifiesto el rechazo de Marcial para con los amos que mantienen relaciones sexuales con esclavos que ya han traspasado la pubertad: 'Si a tu esclavo [*puero*] le duele el nabo y a ti, Névoló, el culo, no soy adivino, pero sé lo que haces'. (3. 71). Asimismo, 7. 14 y Juv. 6. 376-378.

Con su túnica levantada por delante y por detrás, quedan al aire sus partes y se les inspecciona la picha que tus manos han cascado (Mart. 11. 70. 1-6. Trad. Guillén 2003).

Nosotros, hijos de una sensibilidad muy distinta a la romana, quedamos conmovidos ante la escena de la venta pública de esos muchachos anegados en llanto. Y no digamos ante la brutal imagen de sus eventuales y ávidos compradores desnudándolos para apreciar la belleza de sus cuerpos recientes (cf. Mart. 9. 59. 3-6). Sin embargo, a ojos de Marcial, este Tuca ha incurrido en pecados todavía peores: de un lado, al haberlos masturbado, ha adelantado su desarrollo sexual ('y les inspeccionarán la polla que tu mano hizo crecer'); y, de otro, le reprocha que haya incurrido en tal práctica con el fin de hacerse sodomizar por ellos, razón por la cual han pasado a ser sus amos (*dominos*),³⁹ una circunstancia que, desde luego, pone en cuestión la hombría y la dignidad de un amo que disfruta del placer de dejarse penetrar por sus esclavos, a quienes el destino les tenía reservado en exclusiva un rol pasivo (cf. Mart. 7. 62).⁴⁰

En todo caso, deseamos enfatizar que la realidad descrita no es una mera fantasía literaria o un desarrollo de motivos griegos de la lírica arcaica encuadrables en un horizonte antropológico tan específico como el de los ritos de paso de las sociedades tradicionales griegas. La epigrafía de época imperial nos pone delante en toda su crudeza lo que eran las relaciones entre los amos y los niños (y niñas) de su propiedad: '*D(is) M(anibus) Mansueti vix(it) an(nis) X dieb(us) XII Aemilius Entellus delicato*'.⁴¹

Podríamos multiplicar los ejemplos, pero nos vamos a quedar con una única inscripción que resulta particularmente llamativa por la edad del niño fallecido: *Sex(tus) Terentius Adiectus Adiecto delicato suo kariss(imo) ann(or)um V posuit*. (CIL, V, 8467).⁴² Un niño al que el destino no le concedió la oportunidad de llegar a cortar sus cabellos. Lo mismo que Ganímedes, el *puer delicatus* mitológico por excelencia, condenado por Júpiter a ser un niño eterno:

Al copero ausonio, al poco de haberse cortado la cabellera, lo había visto el niño frigio, el conocido disfrute [*gaudia nota*] del otro Júpiter: 'Lo que tu César, fíjate, ha permitido a su favorito [*ephebo*], permíteselo tú al tuyo, supremo rector del mundo' le dice—; 'ya mi primer bozo se tapa con mis largos cabellos, ya se me ríe tu Juno y me llama hombre'. Díjole el padre del cielo: 'Oh, mi niño queridísimo, lo que pides no te lo niego yo, sino la realidad misma: mi César tiene mil camareros similares a ti y en su palacio tan espacioso apenas caben los varones estrella; pero si el corte de tu melena te diera cara de hombre, ¿qué otro tendré para escanciarme el néctar?' (Mart. 9. 36. Trad. Guillén 2003).

39 Nuestra lectura del epigrama va algo más lejos que la de Kay (1985: 220): para él, el término *dominos* (v. 2) es un eco del motivo de la *domina* de la elegía (cf. Tib. 1. 1. 46; Prop. 1. 4. 2). Sin negar tal idea, consideramos que la alusión, en este caso, es más atrevida y salaz, ya que en la relación sexual el término *dominus* hace alusión a la parte activa –y, por tanto, masculina– de la misma (cf. Ov. *Am.* 3. 7. 11). Los esclavos de Tuca, invirtiendo el rol que el destino les tenía asignado, han sodomizado –esto es, han esclavizado en términos simbólicos– a su amo legal.

40 En todo caso, según la percepción que los romanos tienen de la sexualidad, el hecho de que un amo mantenga relaciones sexuales activas con sus esclavos en ningún caso hace de él un *effeminatus*, una infamia en la que solo caería si se aviniera a asumir un rol pasivo con ellos (Williams 1999: 160-194). A este respecto, sirva como simple ejemplo el caso del propio Marcial, quien presume sin cesar de sus relaciones sexuales con esclavos impúberes, sin que por ello, su hombría sufra ningún menoscabo (Mart. 9. 23; 11. 43).

41 CIL, XI, 435 (Ariminum). Asimismo, cf. CIL, III, 2414; CIL, VI, 3155.

42 La onomástica de la inscripción da a entender que el amo le concedió la libertad al niño ya en el lecho de muerte (cf. Mart. 1. 101). Así se comprueba en los dos epitafios poéticos que el mismo Marcial le dedica a Glaucias, un liberto fallecido a los trece años, en los que el léxico empleado no deja lugar a dudas sobre la naturaleza de la relación que mantenía con su patrono: '*cari deliciae breues patroni*' (6. 28. 3); '*quis blandior illo?*' (6. 29. 5; cf. 6. 68. 5). Por otra parte, no hay que perder de vista que, posiblemente, Plinio, por su parte, también parece atenerse a tal práctica y, así, nos cuenta que tiene la costumbre de manumitir a sus esclavos antes de morir (8. 16. 1-2).

Estos párrafos relativos a las relaciones sexuales entre amos y esclavos en época romana eran necesarios para contextualizar y fundamentar nuestra hipótesis sobre los posibles motivos de los muchachos a la hora de urdir su maravillosa historia: ellos mismos se cortaron el pelo con el fin de comunicarle a su amo que ya no tenían edad para seguir satisfaciendo sus deseos. Y, como eso hubiera sido un desafío intolerable, decidieron contarle que el rapado lo habían realizado unos misteriosos individuos que se habían deslizado a través de las ventanas. De hecho, la aparición de estos personajes, de aspecto noble y respetable, hacía que la historia resultara más digna de crédito ante su destinatario. Al fin y al cabo, eran los magos a los que acudía su propia clase social. O de otra manera, los esclavos se sirvieron del propio horizonte de creencias de sus opresores para conseguir su propósito.

Por otra parte, obsérvese en la insistencia en que los cabellos de los chicos quedaron esparcidos alrededor de las cabezas de los muchachos. En ningún momento hay la más mínima alusión a que hubieran sido robados por los magos. Este detalle es importante, ya que con ello querían insistir en el propio corte de pelo –y en el simbolismo que conllevaba– y no en la supuesta acción mágica, lo cual también los preservaba de verse involucrados en ninguna operación de magia negra.

Obviamente, no poseemos ningún testimonio de que Plinio mantuviera relaciones sexuales con sus esclavos. Era un asunto estrictamente doméstico e indigno de ser tratado en su epistolario. Pero no perdamos de vista que tampoco nos cuenta nada de las relaciones sexuales que mantiene con su esposa o con las esclavas de su casa. Más aún: más allá del eventual velo que él desea extender sobre su intimidad, la propia naturaleza de las actividades que describimos –nada menos que relaciones sexuales entre adultos e impúberes– ha impedido a la crítica fijar su vista sobre ellas; y, de hecho, durante largo tiempo estas han sido realidades absolutamente marginadas de las descripciones del Mundo Antiguo que han realizado filólogos e historiadores, para quienes ciertas realidades resultaban absolutamente inasumibles,⁴³ sobre todo cuando las protagonizaban individuos de alta cultura y prestigio social en los que aquellos tenían las pretensiones de verse reflejados.

En cualquier caso, algunas de las cartas de Plinio permiten atisbar su interés por los esclavos guapos. Así, por ejemplo, deja constancia de que ha comprado un grupo de esclavos –no dice de qué edad– dejándose guiar por el criterio de su pariente Plinio Paterno: *‘Ut animi tui iudicio sic oculorum plurimum tribuo (...) credo decentes esse servos, qui sunt empti mihi ex consilio tuo’* (1. 21). No nos atrevemos a conjeturar qué quiere decir para él el término *decentes*. Con todo, a partir del significado *‘handsomely shaped; well-formed’* que ofrece el diccionario de Lewis-Short (s. v. *decet*), parece que los esclavos debían de ser particularmente guapos, tal como también interpreta Martín Iglesias (2007: 128). Sin embargo, contamos con un indicio más concluyente todavía, que revelaría –cierto que indirectamente– que esta era una realidad que no solo le era familiar, sino que, desde luego, a sus ojos no era en absoluto condenable:

Cuando leí un libro de Galo en el que aquel osó arrebatarse a Cicerón el galardón de la palma victoriosa y dárselo a su padre, hallé un lascivo epigrama de Cicerón, muestra de aquel talento con el que creó obras tan serias y con el que demostró que las mentes de los grandes hombres también gozaban de chistes finos y de gracias abundantes y variadas. Pues se queja de que, una noche y con malas artes, Tirón se supo hurtar, tras una cena, a su pasión y a unos pocos besos. Y habiendo leído sus versos, me dije: ‘¿Por qué, después de estas verdades, cubrimos con un velo nuestras pasiones? ¿Y, cobardes de nosotros, no las sacamos a la luz confesando los engaños de un Tirón y reconociendo las huidizas caricias de un Tirón o sus hurtados besos, los cuales nos acrecen ardores renovados?’ (Plin. *Ep.* 7. 4. 6).⁴⁴

43 Pensemos, por ejemplo, en el hecho de que ciertos traductores del pasado transformaran a los *pueri delicati* en ¡hijos adoptivos! de sus amos (Slater 1908: 75 [Stat. *Silv.* 2. 1; cf. Mart. 6. 28; 29]).

44 Según Sherwin White (1966: 406), en pos a su vez de las posiciones críticas más tradicionales, el epigrama es apócrifo. En cambio, Romano (1980: 441-447) considera que el epigrama sí es obra de Cicerón, aunque no le concede ningún valor biográfico,

Aquí, con su habitual delicadeza y buen humor, Plinio alude a la situación que describimos al citar un epigrama compuesto por él mismo⁴⁵ y que, a su vez, hace referencia a otro de Cicerón que daba cuenta de sus relaciones con su joven esclavo Tirón. Y, por supuesto, no era Cicerón el único modelo en el que podía hallar legitimidad. Pensemos en el Alexander-Alexis de la *Segunda Égloga* de Virgilio, que, al parecer, fue un esclavo que Asinio Polión le regaló al poeta como mancebo de placer (Don. *Vit. Verg.* 8; cf. Mart. 6. 68). No es de extrañar, pues, que él mismo se sintiera perfectamente legitimado para seguir el ejemplo del eximio escritor y decidiera, como tantos otros amos romanos, servirse del fácil placer que le suministraban los jóvenes cuerpos de los muchachos que servían en su casa (cf. Hor. *S.* 1. 2. 116-119).⁴⁶

Pues bien, como decimos, no existe ningún testimonio explícito que nos permita afirmar taxativamente que Plinio mantuviera relaciones sexuales con sus esclavos. Con todo, el pesar que manifiesta ante la muerte de algunos de ellos (*‘confecerunt me infirmitates meorum, mortes etiam, et quidem iuvenum...’*, 8. 16. 1) es muy semejante al que Marcial retrata cuando describe el dolor de un tal Mélior tras la muerte de su esclavito Glaucias (6. 28; 29; cf. Stat. 2. 1); o el del Flavio Urso de la *Silva* 2. 6 de Estacio a la muerte de un tal Fileto, un esclavo al que amaba tiernamente. De hecho, Sherwin-White (1966: 467) conjetura que uno de los fallecidos mencionados por Plinio es quizás Encolpio, un sirviente que, poco tiempo antes, se hallaba gravemente enfermo (8. 1. 2-3) y al que Plinio ensalza como compañero en sus menesteres literarios, pero también en otras actividades de carácter placentero (*‘ille seria nostra, ille deliciae’*, 8. 1. 2). No podemos estar del todo seguros de lo que significa exactamente la expresión transcrita. Con todo, el término *deliciae* –directamente relacionado con el concepto de *puer delicatus* (Galán Vioque 2002: 120)– resulta sumamente sugerente, en la medida en que forma parte del léxico específico de la literatura erótica latina (cf. Catul. 3. 4; 6. 1; Mart. 6. 28. 3; Juv. 4. 4; 6. 47; 13. 140; Stat. *Silv.* 5. 67).

Por otra parte, y por más que a los ojos de su amo estos niños fueran solo un simple objeto de deseo, es muy probable que ellos no vieran el asunto en los mismos términos y urdieran una historia maravillosa con la que hurtarse a aquella situación: unos misteriosos individuos habían decidido cortarles el cabello y, por tanto, ya no era decoroso que él siguiera usándolos en el lecho.

De hecho, este análisis del relato nos pone ante una realidad de la que apenas tenemos información. La de los sentimientos y emociones de los niños esclavos que servían de juguete sexual para sus amos. Los frívolos epigramas de Marcial dan a entender que los muchachos se avenían al juego de buena gana (*‘Saepe et nolentem cogat nolitque uolentem...’*, 4. 42. 11). Y más exagerados son todavía los artificiosos versos de Estacio, contemporáneo de Marcial, destinados, como ya hemos señalado, a consolar a Flavio Urso por la pérdida de su *puer delicatus*: ‘Lloras, Urso, a un ser humano que era cosa tuya; y que tuvo una esclavitud dulce y sin pesares, pues libremente la quiso y se la impuso’ (Stat. *Silv.* 2. 6. 14-17).

Sin embargo, es más que probable que las cosas no discurrieran siempre así y que, muchas veces, los amos se sirvieran de la violencia y de los golpes para lograr sus fines, signo inequívoco de que se trataba de relaciones en las que el placer no era ni mutuo ni consentido:

ya que solo sería un mero divertimento de juventud. Por otra parte, McDermott (1972: 259-286) considera que Tirón era, en realidad, un hijo de Cicerón habido de una concubina, por lo que no concede ninguna verosimilitud a la idea de que el orador mantuviera ninguna relación sexual con él. Teniendo en cuenta que este no es el objetivo de nuestro trabajo, aquí nos limitamos a señalar que, independientemente de que el epigrama sea o no auténtico, Plinio consideraba que sí lo era; y, sobre todo, que lo emplea como elemento legitimador de ciertos comportamientos: *‘Cur post haec –inquam– nostros celamus amores?’*.

45 En rigor, Plinio debió de componer una considerable cantidad de versos ligeros, y aun obscenos, tema por el que recibió críticas y del que se defiende en las cartas 4. 14 y 5. 3 con argumentos ampliamente reiterados en la literatura latina (cf. Catul. 16. 5-6; Ov. *Tr.* 2. 354; Mart. 1. 35. 3).

46 Otra cosa muy distinta es que Plinio manifieste su desagrado ante la exhibición en público de esclavos y cómicos afeminados, descarados y lascivos (Ep. 9. 17; cf. Petr. 70. 8).

Mientras no quiero más que los besos que te arranco a la fuerza y me gusta más tu ira que tu rostro, para rogarte muchas veces, te pego [*caedo*], Diadumeno, muchas veces. Esto es lo que consigo: que ni me temas ni me ames (Mart. 5. 46. Trad. Guillén 2003).

En otras palabras, los niños no debían de experimentar el mismo placer que sus dueños a la hora de compartir el lecho con ellos y acudían a todo tipo de argucias con el fin de que estos dejaran de abusar de ellos. A este respecto, resultan muy significativas las palabras de Trimalción: ‘...*et celerius rostrum barbatum haberem, labra de lucerna ungebam*’ (Petr. 75. 11). El jovencito no dudó en untarse con el aceite de la lucerna con el fin de precipitar el nacimiento de la barba y lograr así que su amo lo dejara en paz.⁴⁷

No podemos realizar excesivas especulaciones sobre el asunto, pero no podemos dejar de apuntar la idea de que es posible que el primer corte de pelo lo realizara el primer ‘receptor’ de la visión, el hermano mayor del niño rapado. Quizás con la intención de evitarle al pequeño un desagradable trance por el que él ya había pasado. De ser así, el ejemplo habría cundido en el *paedagogium* de Plinio y, tiempo después, otro de los pequeños también ‘habría sido víctima’ de la misma experiencia sobrenatural.

Por otra parte, es interesante subrayar que estos niños recurrieron a una astuta maniobra –nada que ver con la ‘*plaisanterie de collègien d’internat*’ que con cierta ingenuidad describe Wolff (2003: 91)– para transmitir su mensaje a Plinio. No es que ellos hubieran acudido a los magos, fueron estos quienes, por su cuenta, decidieron llegarse a sus lechos para cortarles el pelo. Con esta fórmula, los muchachos quedaban a salvo del grave riesgo que para un esclavo comportaba el acudir a un encantador.⁴⁸ En efecto, ellos no habían llamado a los magos, solo habían sido objeto de una situación que dejaron que descifrara su amo. Y, desde luego, tampoco se arrogaron en ningún momento ninguna condición adivinatoria, ya que eso tampoco los habría beneficiado.⁴⁹ En tal sentido, estos breves relatos son mucho más sutiles que las historias de fantasmas que, poco tiempo después, popularizará Flegón de Trales. Y es que, frente a nuestros silenciosos barberos, los espectros de Flegón no paran de hablar y de dar órdenes y consignas altisonantes en pulidos versos llenos de autoridad. Al fin y al cabo, se trataba de fantasmas que transmitían mensajes divinos ante asambleas ciudadanas (por ejemplo, *Mir.* 2; 3). En cambio, la maniobra aquí descrita fue mucho más sutil, ya que los muchachos se limitaron a narrar una inquietante experiencia que dejaron a la interpretación de su amo. Ellos, como esclavos, no tenían derecho a expresar sus propios deseos. Ni siquiera a través de los sueños o las experiencias sobrenaturales.

Ahora bien, que las fuentes jurídicas o la aristocrática literatura de la época les negaran la posibilidad de expresar sus deseos y sus miedos no significa, desde luego, que no los tuvieran. De hecho, los textos mágicos constituyen una ventana privilegiada para atisbar las inquietudes y anhelos de los grupos más desfavorecidos de la Antigüedad (Alvar Nuño 2017: 41-68). Y es que la magia constituye un subsistema de la religión destinado a franquear las barreras y dificultades que impone la realidad y, por ello, constituye un espacio privilegiado para que los desvalidos y los marginados hallen algún remedio a las injusticias y pesares que padecen.⁵⁰

47 Un análisis del discurso de Trimalción desde el punto de vista del esclavo, en Roth 2021: 211-237.

48 Así, Catón ya advierte que el *vilicus* no debe consultar ni a arúspices, ni a augures, ni a adivinos (*Agr.* 5. 4). Asimismo, Columela (1. 8. 5-6). De hecho, los esclavos tenían absolutamente prohibido acudir a adivinos y, sobre todo, consultar sobre la salud de sus amos, lo cual se castigaba con la cruz para el esclavo y el destierro o el trabajo en las minas para el adivino (Paul. *Sent.* 5. 21. 3-4).

49 Así, el jurista Viviano (*Dig.* 21. 1. 1. 9-10 [= Ulp. 1 *Ad aed. curul.*]) considera que las aptitudes proféticas han de ser consideradas en el esclavo un vicio oculto de carácter mental (*vitium animi*). ¿Alusión a posibles casos de epilepsia? ¿O quizás se trate, más bien, del miedo a que individuos con dotes proféticas encabezen rebeliones de esclavos (cf. Cic. *Leg.* 2. 37; Liv. 39. 29. 8-9)? Con todo, también tenemos noticias de que algunos amos romanos tuvieron esclavos con dotes adivinatorias. Así, el dictador Sila se sirvió de los vaticinios de un esclavo que caía en delirios proféticos (Plut. *Sull.* 27).

50 En contraste con nuestro punto de vista –válido solo para el caso específico que estamos examinando–, Alvar Nuño afirma:

Sin embargo, lejos de recurrir a la hechicería,⁵¹ lejos de fingirse epilépticos o de tomar bebedizos para hacer creer que habían muerto –tal como hacen las jóvenes de la obra de Jenofonte de Éfeso para escapar al destino del burdel o a bodas no deseadas (5. 7; 3. 7. 1)–, nuestros esclavos operaron de forma más indirecta y, desde luego, menos peligrosa para ellos. Más aún, el relato que acertaron a componer se aprovechaba de los propios ideales creados por el imaginario de la clase alta romana: los miríficos barberos que habían venido a cortarles el pelo se asemejaban en todo a lo que Plinio y sus distinguidos amigos habrían reconocido como un mago respetable. En tal sentido, nos hallaríamos ante una prueba de lo que podríamos entender como empleo del relato maravilloso como un elemento de resistencia –una resistencia inteligente y sofisticada– de los oprimidos frente a sus opresores.⁵²

Slavery could be seen as an asymmetrical negotiation of power between masters and slaves: a relationship not unilaterally defined from above, but the outcome of struggle, negotiation, compromise and failure. From this point of view, slave hopes would focus on limiting the power of masters and putting forward their own agenda of aims to the extent of the possible (Vlassopoulos 2018: 244).

De hecho, el recurso a lo maravilloso es una de las posibilidades de las que tradicionalmente se han servido los oprimidos para hurtarse al abuso de los poderosos. En tal sentido, mencionaremos de pasada el caso de las llamadas ‘santas barbudas’, un motivo folklórico ampliamente difundido en la Europa medieval. Dejando a un lado los detalles secundarios de las diversas leyendas, todas ellas responden a un esquema general: una bellísima muchacha es obligada a casarse en contra de su voluntad y, ante el peligro de perder su virginidad, Dios le concede el favor de obsequiarle con una enorme barba que la hace absolutamente indeseable para cualquier pretendiente.⁵³ Más allá de que nos hallamos ante leyendas sin ninguna base histórica, no podemos dejar de reparar en los paralelos que estas narraciones mantienen con los relatos de los esclavos de Plinio. En un caso, el prodigioso corte de pelo –símbolo de la llegada de los niños a la pubertad– y, en el otro, la milagrosa aparición de una poblada barba en una muchacha los van a preservar del contacto sexual indeseado.

CONCLUSIÓN

Nos hallamos ante la recreación de una escena ampliamente documentada en la literatura antigua y también en los documentos mágicos: la del hechicero que roba el pelo a su víctima para realizar un encantamiento. Sin embargo, frente a los brutales relatos de Lucano o Apuleyo –historias protagonizadas por brujas bestiales y marginales–, aquí la escena es llevada a cabo por misteriosas y etéreas figuras masculinas, las cuales se ajustan a la imagen del mago/sacerdote/filósofo de tipo egipcio de época imperial, una figura que no solo es verificable en la realidad histórico-social del período, sino que también consiguió durante siglos apoderarse del imaginario colectivo como referente de una magia poderosa y, sobre todo, digna de confianza ante un público de clase alta.

‘Desde mi punto de vista, la magia, como recurso cultural que es, opera dentro del sistema de enajenación del esclavo, y no como una forma de resistencia y de contestación al orden establecido en el plano de lo sobrenatural’ (2017: 32).

51 Así, una inscripción griega tardoantigua hallada en Roma (SEG, L, 1065) da cuenta de una esclava llamada Politoria que, habiéndose enterado de que va a ser vendida a un ἐργάσιλλον (o acaso un ἐργαστήριον), que podría ser un taller de tejidos –o quizás también un burdel (Alvar Nuño 2017: 55)–, decide recurrir a la magia para que las deidades que controla el mago desbaraten el negocio de su venta.

52 Dejando a un lado los grandes discursos elaborados por las diversas escuelas marxistas en los que la resistencia de los esclavos se enmarca en el esquema teórico de la lucha de clases, nos limitamos aquí a dar cuenta de títulos señeros como los de Bradley (2011: 362-384) o la obra de conjunto de Hodkinson y Geary (2012). En tal sentido, el mismo Bradley (1994: 107-108) describe el célebre relato de ‘Androcles y el león’ (Gell. 5. 14. 7) como una ficción maravillosa que da cuenta de la moral de resistencia de los esclavos en su inquebrantable voluntad de hurtarse a la esclavitud.

53 Teniendo en cuenta que se trata de un asunto tangencial respecto al tema de nuestro trabajo, nos limitamos a mencionar el trabajo de Ott (1912: s. v. ‘Wilgeförtis’) que da una noticia general sobre estas leyendas.

Por otra parte, nuestro análisis nos ha puesto ante una realidad de la que apenas poseemos información. La de los sentimientos de los niños esclavos que servían de juguete sexual para sus amos, los cuales, a diferencia de los adolescentes griegos involucrados en las relaciones pederásticas, se hallaban en una posición de extrema vulnerabilidad (Manwell 2007: 118). En efecto, según nuestra hipótesis, la historia de los Barberos Mágicos es una sutil indirecta de los niños para que su amo deje de abusar de ellos. Es evidente que Plinio no se hizo eco de tal interpretación; y, si la captó, no se dio por enterado. Prefirió entender que los chicos ya no tendrían que cortarse el pelo porque él se iba a librar de la saña de Domiciano. Sin embargo, dada la cantidad de elementos argumentales que hemos presentado, consideramos que nuestra interpretación es, al menos, verosímil. Dejamos que sea el lector quien se decante por la interpretación que le resulte más satisfactoria.

BIBLIOGRAFÍA

- Aarne, A. y S. Thompson 1973. *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Alfayé Villa, S. 2014. Fraudes sobrenaturales: Embaucadores, crédulos y potencias divinas en la antigua Roma, en F. Marco *et al.* (eds) *Fraude, mentiras y engaños en el mundo antiguo*: 65-96. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Alvar Nuño, A. 2017. *Cadenas invisibles. Los usos de la magia entre los esclavos en el Imperio romano*. Besanzón: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité.
- Baraz, Y. 2012. Pliny's Epistolary Dreams and the Ghost of Domitian. *Transactions of The American Philological Association* 142 (1): 105-132.
- Bianchini, G. *et al.* 2020. *CIL*, VI 21521 = 34137 (CLE 1109): un sogno in forma poetica. *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua* 33: 213-232.
- Bradley, K. 1994. Resisting Slavery, en K. Bradley (ed.) *Slavery and Society at Rome*: 107-131. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bradley, K. 2011. Resisting Slavery at Rome, en K. Bradley y P. Cartledge (eds) *The Cambridge World History of Slavery. vol. 1: The Ancient Mediterranean World*: 362-384. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, E.E. 2013. Sexual Abuse and Sexual Rights: Slaves' Erotic Experience at Athens and Rome, en Th. Hubbard (ed.) *A Companion to Greek and Roman Sexualities*: 184-198. Nueva York: John Wiley & Sons.
- Dickie, M.W. 2002. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Eidinow, E. 2012. 'What Will Happen to Me If I Leave?' Ancient Greek Oracles, Slaves and Slave Owners, en St. Hodgkinson y D. Geary (eds) *Slaves and Religions in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil*: 244-278. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Felton, D. 1999. *Haunted Greece and Rome: Ghost Stories from Classical Antiquity*. Austin: University of Texas Press.
- Frankfurter, D. 2000. The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religious Worlds and Actors. *Archiv für Religionsgeschichte* 2: 162-194.
- Galán Vioque, G. 2002. *Martial, Book VII: A Commentary*. Leiden: Brill.
- Garrido-Hory, M. 2005. Sexe, amour et dépendance à Rome. *Dialogues d'Histoire ancienne (supp. 1)*: 125-137.
- Gonzales, A. 2017. *Et haec quidem adfirmantibus credo*. Une histoire de fantômes pour échapper à la critique, en D. Pérez *et al.* (eds) *Poder y heterodoxia en el mundo greco-romano: Estudios en homenaje a la profesora M.ª José Hidalgo de la Vega*: 99-117. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

- Kay, N.M. 1985. *Martial Book XI: A Commentary*. Oxford: Duckworth.
- Luck, G. 2006. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds: A Collection of Ancient Texts*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Manwell, E. 2007. Gender and Masculinity, en M.B. Skinner (ed.) *A Companion to Catullus*: 111-128. Malden (MA): Blackwell.
- McDermott, W.C. 1972. M. Cicero and M. Tiro. *Historia* 21: 259-286.
- Montero Herrero, S. 1999. La remuneración económica de las adivinas. *Saitabi* 49: 333-340.
- Ogden, D. 2014. Fantasmas romanos, en M. Aguirre et al. (eds) *Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso*: 101-117. Madrid: Abada.
- Ormand, K. 2013. Foucault's History of Sexuality and the Discipline of Classics, en Th.K. Hubbard (ed.) *A Companion to Greek and Roman Sexualities*: 54-68. Nueva York: John Wiley & Sons.
- Ott, M. 1912. *Wilgefortis, The Catholic Encyclopedia*. Nueva York: R. Appleton Company.
- Pelling, C. 1997. Tragical Dreamer: Some Dreams in the Roman Historians. *Greece & Rome* 44: 197-213.
- Romano, D. 1980. Il *Lascivus lusus* di Cicerone. *Orpheus* (N.S.) 1: 441-447.
- Roth, U. 2021. Speaking Out? Child Sexual Abuse and the Enslaved Voice in the *Cena Trimalchionis*, en D. Kamen y C.W. Marshall (eds) *Slavery and Sexuality in Classical Antiquity*: 211-237. Madison: University of Wisconsin Press.
- Sauneron, S. 1962. *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (Esna V). París-El Cairo: Institut Française d'Archéologie Oriental.
- Sherwin-White, A.N. 1966. *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Slater, D.A. 1908. *Silvae of Statius*. Oxford: Clarendon Press.
- Stramaglia, A. 1999. *Res inauditae, incredulae: storie di fantasmi nel mondo greco-latino*. Bari: Levante.
- Vlassopoulos, K. 2018. Hope and Slavery, en G. Kazantzidis y D. Spatharas (eds) *Hope in Ancient Literature, History, and Art: Ancient Emotions I*: 235-258. Berlín-Boston: De Gruyter.
- Williams, C.A. 1999. *Roman Homosexuality*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Wolff, E. 2003. *Pline le jeune, ou le refus de pessimisme*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

EDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS

- Guillén Cabañero, J. 2003. *Epigramas de Marco Valerio Marcial* (dos vols.). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Martín Iglesias, J.C. 2007. *Plinio el Joven. Epistolario (Libros I-X). Panegírico de Trajano*. Madrid: Cátedra.
- Schuster, M. 1968. *C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri novem. Epistularum ad Traianum liber. Panegyricus, Editionem tertiam curavit Rudolphus Hanslik*, Leipzig: B.G. Teubner.

EL MIEDO EN LOS MOTINES DE PANONIA Y GERMANIA (14 d.C.)

Carlos González Catalán

INTRODUCCIÓN

Dentro del marco de estudio que intenta aproximarse a las emociones como sujeto histórico, consideramos el miedo una emoción de particular interés. Escorihuela (2020: 80) ha advertido la escasa presencia de trabajos sobre el miedo y el dolor en la historiografía, donde ocupan un lugar apenas trabajado frente al análisis más preminente del valor o la disciplina. Partiendo de la premisa de las emociones como un constructo dependiente de su contexto cultural, la limitación de las fuentes nos impide acercarnos al estudio de las emociones en el Mundo Antiguo.¹ Sin embargo, el miedo, a diferencia de otras emociones, presenta una mayor accesibilidad para su detección en las fuentes literarias. Podemos detenernos en las pautas de comportamiento de los individuos y colectivos documentados en las fuentes, y focalizarnos en las reacciones ante posibles amenazas, ya sean reales o infundadas, con el objetivo de obtener una mayor comprensión acerca del miedo y, en definitiva, de la sociedad en el Mundo Antiguo.

Por ello, proponemos el análisis de dos episodios: los motines en Panonia y Germania en el año 14 d.C. Ambos casos reflejan situaciones violentas, bajo un contexto de cambio político, que permiten analizar el miedo desde un punto de vista bidireccional: el producido por los legionarios hacia los mandos y viceversa. Debemos contar con un factor determinante para situar el contexto: la muerte del emperador Augusto. Los motines se producen en ambas provincias tras su muerte y el ascenso de Tiberio como su sucesor.

Los motivos de la rebelión en los dos casos fueron los mismos, principalmente la exigencia de mejoras en la soldada y la reducción de años para licenciarse. El contexto de la muerte del emperador abre una oportunidad para exigir prerrogativas y cambios, ya que el miedo a un conflicto civil podía ejercer presión para alcanzar sus objetivos. El caso de Germania, con la presencia de Germánico como máxima autoridad militar, tuvo el aliciente en su aclamación como emperador por los legionarios, lo cual colocaba este motín en una situación más complicada para la estabilidad de Roma.²

El comportamiento de los amotinados nos permite vislumbrar si el clima de tensión aflojaba o se endurecía. Las exigencias de una mejora en sus condiciones se introducen en un contexto de fatiga, condiciones climáticas duras, problemas de avituallamiento, así como una disciplina severa por parte

1 Sobre la evolución historiográfica de la Historia de las emociones, Zaragoza (2013) sintetiza las posturas en dos corrientes: constructo cultural o hechos naturales. Partiendo de su estudio nos decantamos por la corriente que establece las emociones como un constructo cultural. El trabajo de Hall (2016) analiza los traumas psicológicos en los soldados romanos, donde el autor establece una posición relativista afín a la corriente construccionista, argumentando que la diferencia de mentalidad, sociedad y en este caso el campo de la acción bélica, establecen un procesamiento de las experiencias de una manera distinta a la sociedad actual. Además, incide en la dificultad de acceder a los sentimientos a través de las fuentes. Sin embargo, considera que se pueden insinuar reacciones psicológicas en los conflictos bélicos. Por ello consideramos que podemos analizar las fuentes bajo esta perspectiva analizando el comportamiento, teniendo en cuenta siempre el contexto y la óptica del autor de la fuente.

2 Para Coulston (2013: 10), el emperador representa un papel paternal hacia el ejército, por ello podemos relacionar la ausencia de Tiberio en respuesta a las rebeliones frente a Germánico, el cual aparece en las fuentes como una figura de autoridad, popular y cercana a los soldados. Por otro lado, Lozano (2016: 156) establece una simbiosis entre el emperador y el ejército con base en los ritos religiosos. Los legionarios llevan a cabo súplicas por el éxito del emperador, lo que conlleva su propio beneficio.

de los oficiales.³ Por otro lado, tenemos las pautas y posturas adoptadas por oficiales y generales, a fin de contener a los soldados para evitar la expansión del amotinamiento. Consecuentemente, aplacar las sublevaciones conlleva una cierta cesión en las exigencias de los legionarios y la aplicación de un castigo capital para los incitadores de las revueltas.⁴

FUENTES Y METODOLOGÍA

Para analizar ambos episodios disponemos de fuentes historiográficas que narran los sucesos. Los *Anales* de Tácito, obra escrita a inicios del siglo II d.C., nos detalla el proceso de ambos motines con mayor recorrido que otras fuentes, y, por tanto, se convierte en nuestra fuente principal.⁵ También contamos con la obra *Los doce Césares* de Suetonio, contemporáneo de Tácito, donde aparecen los dos episodios en las biografías de Tiberio y Calígula. Otra de las fuentes para el estudio es la *Historia de Roma* de Dion Casio, autor de finales del siglo II d.C. y comienzos del III d.C., que expone los dos episodios brevemente en el libro VII. Finalmente, la obra *Historia de Roma* de Veleyo Patérculo, contemporáneo de los propios sucesos, nos aporta escasa información, pero con una óptica más cercana.

Como metodología aplicaremos un análisis crítico de las fuentes literarias, teniendo en cuenta los contextos de los autores de las obras señaladas. El contexto de Tácito y Suetonio, bajo los cambios que se producen con las dinastías de los Flavios y Antoninos, nos introduce en la ideología imperial del *optimus princeps*.⁶ Así pues la imagen del nuevo emperador Tiberio, especialmente en Tácito, aparece expresada en una dualidad frente a Germánico a través de una idealización de las virtudes del segundo en detrimento del primero. Para la obra de Dion Casio, el marco de los Severos y la lejanía del siglo III d.C. nos aporta un tamiz de un contexto político muy diferente, así como la interpretación de las fuentes anteriores bajo su óptica. Por último, en Veleyo Patérculo, aunque se limita a señalar los sucesos, su cercanía ha de ser valorada en comparación con el resto de autores consultados.

En último lugar es necesario reflexionar sobre las fuentes conservadas para analizar el miedo y otras emociones, ya que los autores de las mismas pertenecen a la élite, lo cual nos aleja de la visión de los soldados. Asimismo, la óptica de los centuriones, fuente de estudio de valor en este contexto, queda fuera de ese *ethos* senatorial y ecuestre que nos transmiten las fuentes (Coulston 2013: 14). Las obras que tratan estos dos episodios se encuentran bajo una óptica que representa la idealización del ejército y los generales, de manera que dificulta acercarse al pensamiento de la masa de legionarios, la cual es presentada como una plebe anárquica y peligrosa en tiempos de inestabilidad (Coulston 2013: 11).⁷ Sin

3 Pérez Carrandi (2020: 238-239) recoge el debate acerca de la disciplina militar en relación con el paso de la República al Imperio: Edward Luttwak considera que los soldados tienen un mayor interés por el botín que el deber y Graham Webster ve una relación entre esto y la actividad punitiva del ejército; por otro lado Hans-Georg Pflaum establece el *Iuss Gladi* durante el periodo altoimperial como una forma de autonomía de los generales al aplicar las penas capitales; finalmente Goldsworthy mantiene que la profesionalización del ejército en época imperial incrementó la crueldad en la disciplina.

4 Vallejo (1993: 243-246) nos indica que la desertión presenta diferentes grados, ya que también se considera desertión ausentarse del campamento para regresar tiempo después o presentarse con retraso al reclutamiento. En estos casos se aplica un castigo más leve que para la traición por sublevación o tránsfuga. Además, si el contexto era de paz, los castigos por desertión podían conllevar una deportación y confiscación de bienes, y en época de guerra, la pena capital.

5 Sobre el motín de Panonia, cf. Tac. *Ann.* 1.16-30, y para Germania, cf. Tac. *Ann.* 1.31-52.

6 La ideología imperial del *optimus princeps* nos sitúa en la sustitución de la sucesión imperial sobre el hijo natural por la elección del mejor candidato para ocupar el liderazgo, estableciendo la adopción como método de continuidad. Esto queda reflejado en las fuentes a través de la óptica sobre emperadores calificados como negativos, donde se incluye a Tiberio, especialmente en la obra de Tácito.

7 Coulston (2013: 7) analiza los vestigios arqueológicos y las cartas escritas por legionarios como fuentes para contrastar esta óptica y acercarse a la visión de los soldados.

embargo, podemos fijarnos en las reacciones ante los mandos para reflexionar sobre su comportamiento de una forma generalizada.

EL MOTÍN EN PANONIA

Al final del verano del año 14 d.C., tras la muerte del emperador Augusto, tres legiones (VIII, IX y XV) establecidas en la provincia de Panonia protagonizaron un amotinamiento.⁸ La causa de la rebelión surge de la reclamación de mejores condiciones (Vell. 2.125.2): la mejora de la soldada a un denario al día, así como la reducción de los años de licenciamiento a los dieciséis que había establecido Augusto.⁹ En la obra de Tácito encontramos una serie de argumentos para justificar estas reclamaciones, desde los excesivos gastos del soldado hasta las quejas por el incumplimiento de los dieciséis años de servicio (Tac. *Ann.* 1.17.2).¹⁰ Los legionarios comparan su situación con la de los pretorianos para resaltar su mala situación, afrontando un mayor riesgo por una menor compensación (Tac. *Ann.* 1.17.6).

El mando de las tres legiones es entregado a Junio Bleso, el cual intenta detener el motín argumentando el deshonor que conlleva tal acción (Tac. *Ann.* 1.18.3).¹¹ Consecuentemente, las legiones se reúnen en un conato fallido de fundirse en una sola (Tac. *Ann.* 1.18.2), para después proponer una comisión (D.C. 57.4.3) que presente sus reclamaciones ante el emperador. El portavoz de la comisión es el hijo del propio Bleso, el cual ocupaba un puesto de tribuno (Tac. *Ann.* 1.19.4). A continuación, tras producirse el saqueo de Nauporto, los legionarios implicados reciben un castigo disciplinar provocando un estallido violento sobre los centuriones como respuesta (Tac. *Ann.* 1.20-21). A lo largo del suceso narrado en Tácito encontramos varias referencias sobre las quejas de los legionarios hacia los centuriones (Tac. *Ann.* 1.17.1; 17.4; 20.2), así como la contundencia de las represalias tomadas durante la sublevación contra estos (Tac. *Ann.* 1.20.1; 23.3; 23.5).

El emperador Tiberio envió a su hijo Druso, junto a una comitiva y dos cohortes pretorianas (Tac. *Ann.* 1.24; D.C. 57.4.4), para resolver la disputa y sofocar la sublevación. Druso alega que las reclamaciones que exigen son una cuestión que tratará el Senado (Tac. *Ann.* 1.25). Consecuentemente, los legionarios no aceptan esta medida y se producen nuevos altercados (Tac. *Ann.* 1.26). Sin embargo, se produce un elemento que provoca el desenlace del suceso: el prodigio de un eclipse lunar (Tac. *Ann.* 1.28; D.C. 57.4.4). Druso aprovecha las circunstancias del temor infundado a los soldados por el prodigio para eliminar a los cabecillas de la sublevación (D.C. 57.4.5). La cohesión de los rebeldes desaparece, lo cual conlleva delaciones entre los propios legionarios y la extinción del motín (Tac. *Ann.* 1.30). Entre los cabecillas encontramos en Tácito la presencia de dos líderes ejecutados: Percennio y Vibuleno (Tac. *Ann.* 1.29.4).

El miedo en Panonia

Podemos encontrar alusiones al miedo de los legionarios frente a los mandos y viceversa. Por parte de los legionarios, la quiebra de unidad tras el prodigio lunar es aparentemente el punto de inflexión que provoca el desmoronamiento de la sedición. Debemos partir del campamento como un microcosmos

8 El emperador Augusto fallece el 19 de agosto, y Tácito señala que las legiones que se rebelan se encontraban en el campamento de verano, por tanto el suceso se produciría antes del mes de octubre y el traslado a los campamentos de invierno (Tac. *Ann.* 1.16.1).

9 Augusto establece en 16 años el servicio en la legión, pero quedaba ampliado durante cuatro años más como reserva destinada a realizar ciertas tareas (Tac. *Ann.* 1.17.2-3; D.C. 57.4.2). Durante el servicio, el sueldo del legionario consistía en 10 ases (Tac. *Ann.* 1.17.4; Suet. *Tib.* 25.2).

10 Según expone Tácito (*Ann.* 1.17.4), el legionario debía cubrir una serie de gastos que incluían la tienda, las vestimentas, el armamento y los sobornos a centuriones para evitar castigos o reducir tareas.

11 El deshonor de la traición al general, y por tanto al juramento, afecta por extensión a otros soldados. Al igual que la victoria es por obra grupal, el deshonor podía afectar al colectivo e influir en los indecisos (Vallejo 1997: 170).

similar a Roma, donde encontramos una esfera religiosa pública y otra privada, así como ritos y prácticas propias del mundo castrense (Mateo 2010: 146-150). Desde este contexto, podemos reforzar el temor religioso ante el prodigio, ya que la moral de los amotinados ha sido mellada por las duras condiciones en las que se encontraban. Consecuentemente, disponemos de un caldo de cultivo susceptible ante las manifestaciones religiosas. La reacción ante el prodigio religioso nos proporciona una manifestación del miedo, la cual podemos vincular con el juramento de los legionarios, el mismo que Bleso les recuerda que tiene carácter sagrado (Tac. *Ann.* 1.19.3). Desde época republicana, los legionarios realizaban un juramento al general, después al emperador, basado en la *fides*. Mateo (2010: 167-168) señala el carácter del *sacramentum*, por el cual el soldado consagra su persona, familia y bienes a Júpiter por si muere. El juramento une al soldado e *imperator*, quedando sometido a la ley del *castrum* (Escorihuela 2020: 87). Por consiguiente, su ruptura tiene una repercusión religiosa, ya que acarrea la quiebra de la *pax deorum*.¹² Los pactos basados en la *fides* están garantizados por la propia divinidad *Fides*, y, por tanto, al atentar contra el juramento, también lo hacen contra la divinidad (Cantarella 1991: 227). La muerte de Augusto proporciona un momento de ‘vacío’ hasta que las legiones realicen el juramento ante el nuevo emperador. El propio Tácito emplea el motivo de la muerte del emperador como causa de la sublevación con el objetivo del botín por parte de los legionarios (Tac. *Ann.* 1.16.1). La ruptura del juramento establece una relación directa con el prodigio lunar, ya que es una manifestación divina en respuesta al acto impío. Para Macbain (1982: 81), los prodigios responden ante necesidades psicológicas y políticas colectivas que responden a un contexto. Consecuentemente, tras reducir la sublevación, Tácito señala el campamento como lugar maldito, haciendo hincapié tras el prodigio en el miedo de los soldados a los elementos climáticos adversos como reincidencia de la respuesta divina (Tac. *Ann.* 1. 30.2-3).¹³ Por esta razón, encontramos una relación entre la superstición y la reacción de los soldados ante el prodigio (Tac. *Ann.* 1.28.2). Sin embargo, consideramos que se debe tener en cuenta la visión que transmiten las fuentes. Es interesante el pasaje de Tácito ‘...ut sunt mobiles ad superstitionem percussae semel mentes...’ (Tac. *Ann.* 1. 28.2),¹⁴ el cual nos remite a la óptica desde la élite en la que se muestra a los legionarios con una condición inferior, y por tanto sugestionable. Además, el impacto del miedo religioso recae sobre los soldados, no los mandos, lo cual responde a la quiebra de la *pax deorum* y enfatiza la culpabilidad del motín legitimando el castigo.

Ciertamente, el momento más evidente en la manifestación del miedo entre los soldados es el eclipse. Sin embargo, encontramos algunos puntos donde el miedo (en ambas direcciones) está presente y provoca cierta contención, y en otras ocasiones la violencia estalla de forma incontrolable. Desde el mando tenemos un punto inicial tras las reclamaciones ante Bleso: el deshonor. Bleso alude al juramento de los soldados para impedir el motín. Sin embargo, el fracaso del general responde a un ambiente tenso que deriva en la propuesta de enviar una embajada ante el emperador para negociar. Podemos pensar que esta postura surge del riesgo inicial de actuar por las armas: Bleso no cuenta con el control del ejército para reprimir la rebelión internamente y peligra su propia seguridad; en cambio, desde la óptica de los soldados, la opción violenta puede obtener una respuesta más severa por parte del nuevo emperador, lo cual habría truncado el intento de obtener sus exigencias. El general opta por una negociación a través de un discurso que recuerda a los soldados la *fides* hacia la legión que pertenecen. Aquí es fundamental la unidad de las tres legiones para evitar un conflicto interno y lograr sus objetivos. La cohesión de los rebeldes nunca es completa, lo cual permite a los mandos, primero Bleso y luego Druso, ejercer presión

12 Vallejo (1997: 172) recoge un pasaje de César (*Gal.* 1.67.3-4) en el que señala que ningún *sacramentum* es suficiente para vencer el miedo de unos soldados.

13 Tac. *Ann.* 1.30.3; Mateo (2010: 152-153) nos recuerda que el campamento militar tiene una connotación de espacio sagrado al contener las enseñas de la legión, las cuales se colocaban en una capilla junto a las imágenes del emperador. Las mismas insignias estaban presentes al realizar el juramento hacia el emperador, durante el *adlocutio* de los generales y en los ritos de lustración de la legión.

14 ‘...con la propensión a la superstición que tienen tales mentes una vez que están impresionadas...’ (trad. Moralejo 1979).

sobre los sublevados. Inicialmente optan por unificar las tres legiones, pero el intento fracasa (Tac. *Ann.* 1.18.2), de manera que la unidad queda reflejada en la colocación de los estandartes juntos en la tribuna donde se establece la comunicación con los mandos (Tac. *Ann.* 1.18.2). Tras la muerte de los cabecillas se devuelven los estandartes a sus respectivos lugares (Tac. *Ann.* 1.28.6), lo cual refleja la falta de unidad, y es señal del miedo que conlleva las delaciones.¹⁵ La búsqueda de líderes para su ejecución formaba parte de la práctica habitual para reducir una rebelión (Pérez Carrandi 2020: 251). El prodigio permite enmascarar la represión de los mandos y la ejecución de los principales líderes del movimiento, lo cual, unido al impacto del prodigio, rasga la unidad de los rebeldes. Consecuentemente, las delaciones se suceden buscando dar muestras de lealtad que eviten el castigo. En esta situación el miedo se apodera de los legionarios, tanto en los participantes del motín, como en los indecisos, por las consecuencias punitivas.

Podemos reunir una serie de factores que no solo alimentan el estallido del motín, sino que permiten analizar la desmoralización de los soldados, lo cual nos dirige al miedo. La disciplina se convierte en el mecanismo para aglutinar y evitar la pérdida de cohesión moral frente a la fatiga, el hastío, las condiciones climáticas y la duración del servicio (Escorihuela 2020: 82-84). Partimos de la rebelión que se produjo en Panonia e Iliria entre los años 6-9 d.C. (Suet. *Tib.* 16), y, por tanto, muchos veteranos pudieron participar. Sin embargo, los abusos de los centuriones tienen especial relevancia en la manifestación del miedo y la ira como reacción.¹⁶ Los manípulos que saquean Nauporto atacan a los centuriones que intentan detenerlos (Tac. *Ann.* 1.20), después, cuando Bleso castiga a los soldados por estos delitos (Tac. *Ann.* 1.21.1), la resistencia a ser castigados provoca la liberación de presos y la persecución de centuriones (Tac. *Ann.* 1.21.2-3). Por consiguiente, los tribunos y el prefecto del campamento huyen ante el objetivo de los sublevados centrado en los oficiales (Tac. *Ann.* 1.23.3). El foco de ira proyectado sobre los centuriones incide con violencia suficiente como para provocar la huida de los mandos, algo que hasta este momento no se había producido.

La llegada de Druso con las cohortes pretorianas, acompañada de auxiliares germanos, genera para los sublevados un obstáculo ante sus objetivos. Los pretorianos plantean un posible escenario de enfrentamiento armado, lo cual dista mucho de la persecución de unos pocos oficiales. Encontramos una referencia en Tácito que señala cómo Druso coloca a los pretorianos en posiciones estratégicas para controlar el campamento (*Ann.* 1.25.1). Las circunstancias descritas en las fuentes parecen mostrar una falta de unidad absoluta de los rebeldes, incluso Tácito señala que hay rebeldes asentados fuera del campamento (*Ann.* 1.30.1), lo cual nos inclina a pensar que solo una parte de los soldados está frente a la sedición. Podemos añadir que, si las tres legiones se hubieran rebelado al completo, el envío de tropas para sofocarla habría sido mayor. Por ello, la presencia de las cohortes pretorianas y los auxiliares habrían generado tensión entre indecisos por la amenaza del enfrentamiento. Debemos tener en cuenta que la postura de Druso ante las exigencias de los soldados es presentar una oposición entre el emperador y el Senado, haciendo responsable al segundo de las reclamaciones (Tac. *Ann.* 1.25.3). Esto coloca a Druso en una posición de mediador frente a los soldados, utilizando los pretorianos y auxiliares como método de coerción. A pesar del método empleado por Druso, los legionarios critican la nula presencia del Senado

15 El estandarte actúa como un aglutinante ideológico del ejército romano, por eso la ignominia hacia las insignias es un ataque hacia la propia identidad de la legión y afecta a su cohesión (Escorihuela 2020: 95).

16 Es destacable el asesinato de un centurión apodado *Cedo alteram*, el cual partía la vara de vid al aplicar castigos mediante azotes y solicitaba otra vara para continuar. Consecuentemente habría generado animadversión por su dura disciplina (Tac. *Ann.* 1.23.3). Dentro de las penas corporales en el *castrum* es habitual el azote, pero también hay penas de humillación pública como estar de pie todo un día frente a la tienda del general o vestirse con las ropas desabrochadas. Aunque las penas más duras podían incluir la amputación de manos y la decapitación. También hay diferencias en los castigos según el rango: los centuriones eran obligados a portar materiales como los que podían transportar los soldados (Espejo 1996). Para un estudio sobre el derecho penal militar romano Lattocco (2017).

ante otras decisiones del contexto bélico que quedan a cargo del general (Tac. *Ann.* 1.26.2-3). En Tácito (*Ann.* 1.27.1-2) un pasaje muestra cómo un grupo de rebeldes increpan a Gneo Léntulo, perteneciente a los mandos de Druso, debido a su lealtad al Senado o el emperador, llegando a agredirlo físicamente. Este ejemplo muestra la quiebra de la unidad tras posicionar a los rebeldes frente al Senado y establecer al emperador como vía para acabar con la rebelión. Por otro lado, el prodigio acentúa todavía más las circunstancias permitiendo a Druso sofocar la rebelión mediante la represión de los líderes. Cabe señalar que en el caso de los prodigios su interpretación corre a cargo de sacerdotes, lo cual nos acerca más a la posición de los mandos por la gestión de los asuntos religiosos. Aunque es esclarecedora, tras producirse el prodigio, la respuesta que ofrece el consejo militar de Druso ante la disyuntiva de tratar con suavidad o dureza a los soldados: ‘...alii fortioribus remediis agendum: nihil in vulgo modicum; terrere, ni paveant, ubi pertimuerint, inpune contemni: dum superstitio urgeat, adiciendos ex duce metus sublatis seditionis auctoribus...’ (Tac. *Ann.* 1.29.3).¹⁷

Es interesante detenernos en la visión que trasmite Tácito de los legionarios sediciosos. La óptica de la élite, a la cual también pertenece el autor, acentúa rasgos peyorativos para resaltar su condición deshonorosa. Encontramos estos aspectos en las descripciones de los agitadores Percennio y Vibuleno: el primero proviene del mundo del teatro e insufla ánimos de rebelión en reuniones nocturnas, vinculando la nocturnidad con la falta de una buena conducta (Tac. *Ann.* 1.16.3); el segundo es tachado de mentiroso por sus falsas acusaciones al general (Tac. *Ann.* 1.22; 23.1-2). Por otro lado, también podemos detenernos en la visión sobre Bleso, ya que, al producirse el motín, Tácito señala que el motivo por el cual el general suspende las maniobras responde al duelo por la muerte de Augusto o a la alegría que le produce el fallecimiento del emperador (Tac. *Ann.* 1.16.2), lo cual nos indica un matiz de duda sobre el honor de Bleso. Esto podría responder a la incapacidad del general de resolver el motín o la sospecha de su participación, ya que es interesante que la represión de los cabecillas se produzca tras la marcha de la segunda delegación en la que el propio Bleso es uno de los integrantes (Tac. *Ann.* 1.29.2).

Finalmente, tras la disolución del motín se restablece la disciplina. Las exigencias de los legionarios quedan sin satisfacer inicialmente. No obstante, tras la rebelión en Germania, que mantiene elementos comunes por las reclamaciones, se aplican las mismas compensaciones.

EL MOTÍN EN GERMANIA

Al mismo tiempo que la rebelión en Panonia se producía otra en la provincia de Germania, mucho más violenta y con mayor repercusión (Tac. *Ann.* 1.31.1). La provincia estaba dividida en dos zonas con cuatro legiones en cada una. Ambos ejércitos estaban supeditados al mando de Germánico.¹⁸ El motín estalló en el campamento del ejército de la Germania Inferior en la zona de los Ubios, donde las legiones XXI y V arrastraron a la I y XX, mientras el ejército de Germania Superior estaba a la espera de las consecuencias (Tac. *Ann.* 1.31.3). Al igual que sucede en Panonia, los legionarios exigen mejorar la soldada y los licenciamientos (Tac. *Ann.* 1.31.4). La rebelión dirigió sus ataques hacia los centuriones, ya que al igual que en Panonia, los soldados criticaban la crueldad de los oficiales (Tac. *Ann.* 1.31.4). Pero a diferencia

17 “...todo es poco para la masa; aterroriza si no se le causa terror; una vez que se le mete miedo, se la puede despreciar...” (trad. Moralejo 1979).

18 Sobrino de Tiberio que sería adoptado por su tío a petición de Augusto tras adoptar a Tiberio. A diferencia del relato de Tácito, en Dion (D.C. 57.5) encontramos un pasaje en el que los soldados nombran a Germánico emperador sin que éste lo acepte. Por otro lado, Suetonio (*Tib.* 25.2), contemporáneo de Tácito, alude al reconocimiento de los legionarios de Germánico como nuevo príncipe, y al igual que en Dion lo rechaza. Además, en otro pasaje (Suet. *Calig.* 1) centra el motivo de la sublevación en el rechazo a Tiberio, no en la reclamación de mejores condiciones, esto puede responder al discurso negativo de Tiberio, tal y como aparece en Tácito. Es interesante que en la obra de Velejo Patérculo (2.125.1), contemporáneo de los motines, las rebeliones responden a reclamar un nuevo príncipe y una nueva *res publica* sin centrar la acción en Germánico. La coincidencia de Tácito y Suetonio podemos emplazarla en la selección de sus fuentes y el contexto antonino del *optimus princeps*.

de la otra rebelión encontramos mayor virulencia, incluyendo por parte de los rebeldes el azotar hasta la muerte a varios de los centuriones como respuesta a la crueldad de su disciplina (Tac. *Ann.* 1.32.1). Los rebeldes se organizaron sin cabecillas como en Panonia estableciendo una aparente cohesión (Tac. *Ann.* 1.31-32).

Germánico, tras prestar juramento al nuevo emperador, se dirigió hacia el campamento. El general reunió a las legiones y reprendió duramente a los soldados, aludiendo al deshonor y la deslealtad (Tac. *Ann.* 1.34). Los soldados reclamaron sus exigencias: soldada baja y licenciamiento en dieciséis años, incluso solicitaron el dinero que dejó Augusto en su testamento para las legiones (Tac. *Ann.* 1.35.3). En este sentido, es ilustrativo un pasaje de Tácito (*Ann.* 1.34.2) en el que alude a las lesiones producidas por la avanzada edad de los soldados. Tras el intento fallido de Germánico, los legionarios presionaron con arrastrar al ejército de la Germania Superior y saquear la ciudad de los Ubios para después adentrarse en las Galias (Tac. *Ann.* 1.36.1). Tanto si era una propuesta real como si se trataba de un elemento de presión para conseguir su objetivo, la inestabilidad de las fronteras podía animar a las incursiones de los germanos, así como la propia amenaza de una guerra civil (Tac. *Ann.* 1.36.2). Germánico intentó una medida para salir del paso a través de una carta falsa en nombre del emperador, pero tras descubrir la estratagema la situación se complicó.¹⁹ No obstante, se tomó la medida de otorgar licenciamientos y acallar con dinero de las arcas de Germánico y los mandos (Tac. *Ann.* 1.37). Para evitar que se extendiera la rebelión, el general se dirigió al ejército de la Germania Superior para tomar el juramento de sus cuatro legiones (II, XII, XIV y XVI) y ofrecer las mismas concesiones que a los del ejército de la Germania Inferior (Tac. *Ann.* 1.37.3). A pesar de la contención se produjo un nuevo motín en una guarnición, pero fue reducido bajo una dura represión (Tac. *Ann.* 1.38).

Después de las medidas tomadas por Germánico, la presencia de una comisión del Senado fue interpretada por los legionarios como la anulación de las concesiones (Tac. *Ann.* 1.39.1-2; D.C. 57.5.5), provocando un altercado violento que conllevó la huida de los legados (Tac. *Ann.* 1.39.3). La comisión criticó al general que debía emplear el ejército de la Germania Superior para aplastar la revuelta y que las negociaciones eran inútiles (Tac. *Ann.* 1.40.1). Después de este suceso, Tácito nos expone cómo la mujer y el hijo de Germánico, así como otras mujeres de los mandos, se marchan del campamento.²⁰ Los soldados responderían arrepentidos y reclamando que regresase la familia del general. Tácito recoge un discurso que atribuye a Germánico donde critica las acciones de los soldados (*Ann.* 1.42-43), señalando que han atacado el carácter sagrado de una legación. Continúa con una provocación al denegarles la venganza del desastre de Varo, que acentúa con la oferta de unos belgas que les privarían de ese honor (Tac. *Ann.* 1.43.1). La respuesta ante el discurso fue la solicitud de un castigo y la lealtad como arrepentimiento. Se procedió a formar una asamblea armada donde se juzgaría por votación a los soldados implicados aplicando la pena capital (Tac. *Ann.* 1.44.1-3; D.C. 57.5.7). Para poder apaciguar el malestar hacia los centuriones se les juzgó por crueldad ejercida sobre los legionarios, aplicando la expulsión del ejército como condena (Tac. *Ann.* 1.44.5). Después se alejó a veteranos con otro destino y se envió un ultimátum a las dos legiones (V y XXI) que persistían, acabando en un enfrentamiento interno con la muerte de los sediciosos (Tac. *Ann.* 1.48-49).

¹⁹ En Tácito (*Ann.* 1.36.3), Germánico ofrece reducir la licencia a 16 años más los cuatro de reserva ante posibles ataques enemigos. En cambio, en Dion (57.5.3), además de licenciar a los que han superado la edad, menciona la duplicación del donativo que Augusto dejó en su testamento a los soldados.

²⁰ Tácito (*Ann.* 1.40.3-4) señala que a la familia de Germánico se unen las mujeres de los amigos de este, algo que podemos interpretar como las familias de los mandos; En Dion Casio (57.5.6-7) encontramos una versión distinta en la que los soldados secuestran a Agripina y Calígula, soltando a la primera por estar en cinta. Teniendo en cuenta la distancia de Dion y la visión de Germánico en las fuentes, nos inclinamos a pensar que es una distorsión del suceso, ya que en este caso resulta complicado que, tras secuestrar a la familia de Germánico sin obtener concesiones, se consiguiese disipar la sublevación.

Finalmente, Germánico se adentró en territorio enemigo cruzando el Rin, donde dio orden de saquear sin cuartel una localidad de los marsos (Tac. *Ann.* 1.50). Consecuentemente, provocó una respuesta de los bructeros, tubantes y usipetes que serían derrotados por el ejército romano (Tac. *Ann.* 1.51.2). Esto serviría para redimir las culpas y acallar posibles alzamientos con la recompensa del botín (Tac. *Ann.* 1.52.1; D.C. 57.6). Por último, las concesiones que se entregaron para sofocar la rebelión se aplicarían después en Panonia para evitar reincidencias, ya que no tuvieron noticias de esta sublevación por su simultaneidad (Tac. *Ann.* 1.52.4; D.C. 57.6.4).

El miedo en Germania

Al igual que sucede en el anterior caso, podemos encontrar elementos en relación con el miedo entre legionarios y mandos de forma bidireccional. Debemos partir por el impacto del desastre de Varo y el hecho de que había cierta cantidad de leva de origen urbano sin experiencia (Tac. *Ann.* 1.31.3-4; D.C. 57.5.4), la cual fue reclutada para suplir las pérdidas en Teutoburgo.²¹ Encontramos una referencia en Tácito a los soldados que sobrevivieron del desastre tras el cautiverio o que huyeron (*Ann.* 1.61.4), lo cual permite acercar el relato y su impacto a los nuevos reclutas, formando parte de los elementos que aumentan la pesadumbre y reducen la moral. El temor provocado ante la posible repetición del desastre, la fatiga, las duras condiciones climáticas, así como la crueldad ejercida por los centuriones, son elementos de peso para extender rápidamente el motín. La inexperiencia de los reclutas urbanos junto a los cansados veteranos formaba un coctel para la sublevación, algo que refleja los constantes intentos de continuar con la sedición a pesar de las medidas disuasorias.

La unión de los rebeldes es un factor que refuerza la resistencia ante el miedo provocado por los mandos, así como su disminución provoca el temor entre los soldados. Cuando Germánico llega al campamento y realiza un discurso para amedrentar a los soldados, estos no le dejan marcharse, por ello el general alega que prefiere la muerte antes que el deshonor y Tácito nos señala cómo los soldados le incitan a suicidarse (Tac. *Ann.* 1.35.4-5). Este pasaje, fuera de la representación de las virtudes y la idealización sobre Germánico, puede representarnos la falta de autoridad del general frente a la sedición.

También es relevante el factor numérico, ya que hablamos de la presencia de ocho legiones entre ambas provincias, lo cual podía ser una gran amenaza para el imperio, especialmente ante el temor de Tiberio de que Germánico se intentase alzar con el poder. El miedo provocado en esta dirección queda reflejado en la óptica de Tácito, ya que Germánico aparece idealizado frente a Tiberio, el cual es denostado por el autor. Podemos ver un paralelismo con la idea del *optimus princeps* de Trajano en Germánico, resaltando sus virtudes frente a los defectos y vicios de Tiberio. Tácito (*Ann.* 1.33.2) llega aludir que si Germánico hubiera tomado el poder como emperador habría restablecido la 'libertad', con relación a la mala praxis de Tiberio. Al igual que sucede con la victoria sobre los germanos tras sofocar la sedición: tanto Tácito (*Ann.* 1.52.1), como Dion Casio (57.4; 57.6.3), la presentan como una preocupación para Tiberio debido a la gloria militar y la popularidad de Germánico.

Encontramos elementos de continuidad con la otra rebelión como la ruptura del juramento y las represalias contra los centuriones. Sin embargo, las medidas tomadas por Germánico son más severas partiendo de la ausencia de un prodigio como en Panonia y la virulencia de los altercados. Cuando Tácito nos remite la partida de la familia del general y las mujeres de los mandos, los soldados se arrepienten por

21 En Dion Casio (56.23.2-3) encontramos detalles acerca de este reclutamiento, donde incide en las medidas tomadas por Augusto para paliar la falta de voluntariedad: elección por sorteo, privando de las propiedades a uno de cada cinco varones menores de 35 y uno de cada diez mayores. Además, incluyó libertos en el reclutamiento y condenó, mediante pena capital, a los que rechazasen tras ser escogidos. Perea Yébenes (2019) recoge en un trabajo el proceso de reclutamiento altoimperial, el cual se realiza en nombre del emperador a comienzos de año y de forma irregular en función del contexto.

la marcha de Agripina y Calígula. Ahora bien, si contamos con la idealización discursiva de Germánico en la obra de Tácito, la marcha de las familias podría estar enmascarando la toma de armas como respuesta ante la sedición, ya que Germánico había tomado el juramento al ejército de la Germania Superior y podría (Tac. *Ann.* 1.37.3), tal y como le sugiere la comisión del Senado, aplastar el motín mediante la fuerza. Si partimos del discurso de Germánico, los soldados se habrían echado para atrás por temor ante un enfrentamiento directo y el final de las negociaciones, ya que el arrepentimiento por deshonor de la marcha de las familias no tendría tanto peso si contamos con todas las acciones ignominiosas cometidas. Del mismo modo, el método empleado por Germánico para castigar el motín a través de la asamblea, nos muestra cómo la falta de cohesión genera miedos e incertidumbres, desencadenando delaciones y ejecuciones de los agitadores o chivos expiatorios. Por otro lado, Germánico fue más benevolente con el castigo a los centuriones, ya que los necesitaba para mantener la disciplina, pero no podía dejar que continuase la tensión con los soldados por su crueldad. Además, la falta de implicación directa en la ejecución permitía al general quedar fuera de la culpabilidad de la represión, dejando que el propio ejército se purgase internamente. Encontramos similitud en el motín de Panonia con la postura de Druso de focalizar al Senado como responsable de la falta de concesiones a los rebeldes.

La incursión en territorio bárbaro nos muestra la presencia de focos rebeldes persistentes y responde al miedo de los mandos de que se reproduzca el motín. Situarse en territorio enemigo dificultaría la agitación debido a la necesidad de los soldados de mantener la disciplina para salvaguardar sus propias vidas ante un ataque, y por tanto refuerza el orden.²² Por ello, el general permite redimir el honor de los soldados a través de la victoria militar, así como aplacar los intentos de sedición mediante el botín como recompensa. Encontramos un detalle en Tácito que muestra cómo el general quería asegurar el botín para apaciguar la ira de los soldados, ya que el saco es sin cuartel y permite afectar edificios sagrados como el templo de Tanfana (Tac. *Ann.* 1.51.1), algo que podría afectar a una mala praxis religiosa por ser un acto impío.²³

Finalmente, al comparar con el caso de Panonia encontramos también esas referencias hacia los legionarios como ociosos (Tac. *Ann.* 1.31.3). Sin embargo, la presencia de Germánico absorbe el protagonismo del relato dejando pocos detalles del comportamiento de los soldados más allá de la deshonra y la insumisión.

CONCLUSIONES

Los dos motines nos permiten atisbar reacciones que podemos vincular con el miedo. La situación de los legionarios acumula suficientes factores como para llevarlos a sublevarse, acción que se produce aprovechando la sucesión de Augusto. El emperador representa un factor de cohesión y fuerza psicológica, y por tanto la victoria está ligada a la *felicitas* y *virtus* de este (Mateo 2010: 165). La sucesión en Tiberio provoca un momento de duda e incertidumbre. Esto deriva en la búsqueda de cambios aprovechando la coyuntura de la sucesión para renovar la lealtad por concesiones.

Debemos tener en cuenta que la identidad de los legionarios está integrada en el microcosmos del campamento, donde aislados de su sociedad de origen conviven en una sociedad castrense (Coulston

22 Vallejo (1997: 173) analiza otro ejemplo en el uso de maniobras militares como método para evitar la indisciplina: en un enfrentamiento en las Galias, César (*Gal.* 1.67.3.4) prefiere el combate diurno para evitar que la noche oculte la huida de cobardes.

23 Disponemos de ejemplos en las fuentes de repercusiones negativas ante el saqueo de templos religiosos. Véase los casos de Pleminio y Fulvio en Livio (29.8-9; 42.3), aunque se debe tener en cuenta la diferencia sobre templos enemigos y la distancia que los separa de este proceso. Para saqueos enemigos sin repercusión tenemos un ejemplo republicano en el caso de Sila y templos griegos (Plut. *Sull.* 12.3-4).

2013: 9).²⁴ Los lazos generados en el contubernio vinculan estrechamente a los soldados otorgando cohesión en una menor escala, algo que podemos ver en la falta de la absoluta unidad y la facilidad de los indecisos ante las delaciones. No obstante, es contundente que el foco de toda represión violenta por parte de los legionarios recae en los centuriones, los cuales, como último escalafón del mando, son el objetivo alcanzable de los legionarios (Pérez Carrandi 2020: 243). Del mismo modo, en ambos casos se establece al Senado en contraposición a los rebeldes alejando la figura del emperador: en Panonia Druso coloca al Senado como obstáculo para las exigencias, en el caso de Germania son los soldados los que colocan al Senado frente a la *auctoritas* de Germánico. El centurión se convierte en el punto intermedio de las dos direcciones, lo cual permite establecer el foco de atención de los intercambios entre ambos polos. La ausencia de fuentes directas de mano de los centuriones impide ahondar en este aspecto.

Desde la perspectiva de los mandos podemos aplicar el análisis de Pérez Carrandi (2020: 248): ante una gran indisciplina se reduce la crueldad por miedo a la rebelión, y el castigo se aplica a una parte del todo. En ambos casos los generales intentan estrategias similares, aludiendo a la falta de honor y lealtad para intentar reintroducir a los sublevados al orden. No obstante, la falta del control de la disciplina y el hecho de que los centuriones, objetivo directo de los soldados, son los encargados de mantener el orden al final de la cadena jerárquica, dificultan el control. Tan sólo las pequeñas concesiones permiten avanzar para sofocar el motín, a pesar de que es necesario aplicar un castigo ejemplar por futuras reincidencias. Germánico es algo más severo organizando una asamblea para acusar a los culpables, algo que puede reflejar el sentido del arrepentimiento y honor, así como ser aprovechado para saldar viejas rencillas entre los legionarios y emplear chivos expiatorios.²⁵ El general aplica un castigo más leve a los centuriones para disponer de su control.

En cambio, desde la perspectiva de los legionarios, podemos recopilar los múltiples factores que cita Escorihuela (2020: 81-84) que se repiten en sublevaciones durante el periodo republicano: hambre, clima, cansancio, así como la vida castrense lejos de casa y allegados. En definitiva, elementos que minan la moral de los soldados.

Es interesante la relevancia del prodigio de Panonia: fenómeno que establece un elemento de control y legitimación de los actos. El discurso religioso permite legitimar la autoridad de Druso y, en definitiva, Tiberio.²⁶ Encontramos un paralelismo en el uso de prodigios como elemento de legitimación en Vespasiano en su acceso al principado (Fernández Uriel 2020). Además, dentro del concepto de la *pax deorum*, el resultado es demoledor, ya que permite justificar el castigo de los soldados por quebrar el juramento y actuar deshonorosamente frente a la legión y el emperador. Este suceso puede ser un ejemplo muy ilustrativo del miedo producido por la superstición, especialmente en un grupo desmoralizado. Aunque cabe también una interpretación inicial del prodigio con un temor reducido que se vería acentuada por las ejecuciones de los cabecillas. El caso de Germania resulta interesante en su comparativa por el efecto del prodigio: Germánico utilizó la gloria militar, tras la represión interna, como elemento detonante para apaciguar a los legionarios. En cambio, en Panonia el peso del prodigio fue suficiente para recuperar el control.

Finalmente, es complejo visualizar el ambiente vivido en el campamento durante los motines, ya que las fuentes nos transmiten cómo los altos mandos no eran los principales objetivos de su represión. De la

24 Sobre el campamento romano y su estructura consultar el trabajo de Ponte (2017).

25 El trabajo de Hermosa (2020) establece la limpieza del honor en combate como una necesidad para ser perdonados. Aunque discrepo en algunos aspectos con el análisis del autor, debido al uso de conceptos anacrónicos como 'injusticia' y 'derechos' en relación con las exigencias de los legionarios.

26 Escámez de la Vera (2020) analiza la utilización de fenómenos como los prodigios para legitimar el discurso político en el conflicto civil en el año de los cuatro emperadores.

misma manera que nos muestran la convivencia en el mismo emplazamiento de los legionarios rebeldes con el resto. Consecuentemente, estas sublevaciones no se producen como enfrentamientos directos, y por tanto estamos ante un clima de tensión interno constante. Esto refleja una serie de canales de comunicación horizontal y vertical donde el miedo jugaría un papel fundamental, ya que los soldados necesitan mantener su unión para ejercer presión, lo cual deriva en el peso de los cabecillas y el peligro de las delaciones. Por otro lado, los mandos deben romper esa cohesión sin provocar un efecto en cadena que expanda el motín. En definitiva, un vaivén donde la violencia surge como respuesta al miedo.

BIBLIOGRAFÍA

- Cantarella, E. 1991. *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*. Madrid: Akal.
- Clark, J. H. y B. Turner (eds) 2018. *Brill's Companion to Insurgency and Terrorism in the Ancient Mediterranean 2*. Leiden-Boston: Brill.
- Coulston, J. 2013. Courage and Cowardice in the Roman Imperial Army. *War in History* 20 (1): 7-31.
- Escámez de Vera, D.M. 2020. Adivinación y guerra civil en el año de los Cuatro Emperadores, en S. Montero Herrero y S. Perea Yébenes (eds) *Adivinación y violencia en el mundo romano: 73-84*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Escorihuela, R. 2020. Miedo y sugestión en el ejército romano republicano: La insurrección como reacción. *Revista Universitaria de Historia Militar* 9(19): 77-97.
- Espejo, C. 1996. Penas corporales y torturas en Roma. *Florentia liberritana* 7: 93-111.
- Hall, J. 2016. Psychological trauma and the soldiers of Rome. A Roman PTSD?. *Ancient Warfare* 10(1): 48-52.
- Fernández Uriel, P. 2020. Basíides y el *adventus* de Vespasiano, en S. Montero Herrero y S. Perea Yébenes (eds) *Adivinación y violencia en el mundo romano: 107-120*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Hermosa, A. 2020. *El amotinamiento de las legiones romanas en Panonia y Germania. Culpa y perdón*. Universidad de Sevilla. Departamento de Estética e Historia de la Filosofía: 1-14.
- Howe, T. y L.L. Brice (eds) 2016. *Brill's Companion to Insurgency and Terrorism in the Ancient Mediterranean 1*. Leiden: Brill's Companions to Classical Studies.
- Lattocco, A. 2017. *Vae victis!* La diserzione nei giuristi romani e nel codice penale militare: un istituto immutato. *Rassegna della Giustizia Militare* 5: 1-15.
- Lozano, F. 2016. El emperador en la religión del ejército romano, en A. Álvarez-Ossorio et al. (eds) *Guerra y Paz. Las religiones ante los conflictos bélicos en la Antigüedad: 145-160*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- MacBain, B. 1982. *Prodigy and expiation: a study on religion and politics in Republican Rome*. Bruselas: Latomus.
- Mateo, M.A. 2010. Religiosidad y culto en los campamentos romanos. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad* 22: 145-172.
- Perea Yébenes, S. 2019. "Probati a me". Fórmulas y métodos de incorporación de reclutas para el ejército romano altoimperial, en J.I. San Vicente González de Aspuru et al. (eds) *Hispania et Roma: Estudios en homenaje al profesor Narciso Santos Yanguas: 109-120*. Oviedo: Ediciones de la Universidad de Oviedo.
- Pérez Carrandi, J. 2020. Delitos individuales y colectivos en el ejército romano. *Revista de la Facultad de Derecho* 11(1): 237-254.

- Ponte, V. 2017. El significado de las legiones en la creación del imperio romano. La figura del legionario en la vida militar y su aportación al ámbito público civil. *Glossae. European Journal of Legal History* 14: 711-773.
- Vallejo, M. 1993. Sobre la persecución y el castigo a los desertores en el ejército de Roma. *Polis. Revista de ideas y formas políticas en la Antigüedad* 5: 241-251.
- Vallejo, M. 1997. Violación del *sacramentum* y crimen *maiestatis*: la cobardía en el ejército de Roma. *Habis* 28: 167-177.
- Zaragoza, J.M. 2013. Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* 65(1): 1-10.

EDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS

- Agudo, R.M. 1992. *Suetonio, De vita Caesarum, III: Tiberius, IV: C. Caligula*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Cortés, J.M. 2011. *Dion Casio, Historia Romana, L-LX*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Fisher, C.D. 1966. *Cornelli Taciti Annalium ab excessu Divi Augusti libri*. Oxford: Oxford University Press.
- Moralejo, J.L. 1979. *Tácito, Annales, I-VI*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Sánchez, M.A. 2001. *Veleyo Patérculo, Historia Romana*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

MUJERES Y CUIDADOS MÁS ALLÁ DE LA MUERTE: DAR SEPULCRO A LOS HOSTES DE ROMA

Carmen María Ruiz Vivas¹

INTRODUCCIÓN

La filósofa Victoria Camps en su reciente obra dedica un capítulo a la muerte, a la importancia de ayudar a morir, reivindicando así la necesidad de incorporar los cuidados en esta última etapa de la vida (2021: 157-175). Y es que tanto el proceso de morir como las actividades posteriores a esa muerte requieren de cuidados ejercidos por otros. La cultura humana desde sus orígenes ha manifestado una necesidad de ritualizar esa última fase vital, por lo que las actividades de cuidar se extienden más allá de la muerte biológica de los individuos. Así que, cuando hablamos de cuidados relacionados con el fallecimiento, debemos englobar también aquellos ritos de paso que cada cultura desarrolla para despedir a los individuos fallecidos.

En el mundo romano este rito de paso fue fundamental, y como tal, llegó a ser motivo de preocupación para algunos individuos que manifestaban un miedo atroz a no tener el buen morir, que implicaba el correcto desempeño de las acciones rituales de despedida y sepultura (Noy 2011: 3-7). En este trabajo se analizan las acciones de algunas mujeres romanas que tuvieron por objeto dar sepultura a familiares o individuos con los que tenían lazos afectivos y los cuales habían sido asesinados por motivos políticos.² Concretamente, estas acciones de dar sepultura se documentan en contextos convulsos de gran conflictividad y violencia armada por disidencias en el poder político entre los siglos I a.C.-I d.C.

Para entender estas acciones de mujeres que dieron sepultura se parte de la idea de que, al ser los hombres quienes ejercían cargos políticos en Roma, cuando existieron enfrentamientos que conllevaron su muerte, hubo situaciones en las que fueron las mujeres las que, al no tener cargos institucionales y estar excluidas de la política formal, se encargaron de darles sepultura.³ En este trabajo se profundiza

1 Contratada predoctoral en el Departamento de Historia Antigua, Universidad de Granada. Grupo de investigación de Estudios de las Mujeres (HUM-603). carmenruvivas@ugr.es. Esta publicación cuenta con la financiación del Ministerio de Universidades a través del programa de Formación del Profesorado Universitario FPU19/01865. También ha sido elaborada en el marco del proyecto de investigación “Mujeres y los Discursos de Paz. Orígenes y Transformaciones en las Sociedades Occidentales” (B-HUM-058-UGR18) -Proyectos I+D+I -Programa Operativo FEDER Andalucía 2014-2020.

Me gustaría añadir unas palabras de agradecimiento a mi madre. Este trabajo ha sido enteramente escrito en un hospital en el desempeño de cuidados a otros. Me parece una forma poética de relacionar el pasado con el presente, como una forma de visibilizar cómo los cuidados han sido, son y serán indispensables para la supervivencia humana. Por ello, una sociedad justa e igualitaria debe repartir las tareas de cuidados entre hombres y mujeres por igual. Las mujeres no podemos continuar siendo los sostenes de la mitad de la humanidad.

2 Para denominar a estos hombres me he tomado la licencia de usar la palabra latina *hostis*, *-es*, pese a que no siempre sean designados así en las fuentes primarias. *Hostis* podría emplearse para calificar a estos individuos puesto que viene a significar ‘enemigo’. Fue un término que comenzó a usarse en el lenguaje político en época de Sila (88 a.C.), momento a partir del cual la acusación de *hostis* sirvió para emprender actuaciones violentas en contra de ciudadanos romanos, justificando esta violencia en base a la defensa del Estado frente a la amenaza que suponían estos *hostes* para el mismo (Cornwell 2017: 48-53). Esta acusación implicaba cuestiones políticas que legitimaban acciones diversas contra estos individuos caídos en desgracia.

3 Esta afirmación no quiere decir que no se hayan documentado episodios de mujeres condenadas por cuestiones políticas, como el exilio (Domínguez y Puyadas 2022). Pese a estar excluidas formalmente de la política, es inevitable su relación y participación en estas dinámicas.

en ese rol femenino, en las motivaciones que las llevó a emprender estas acciones y en la capacidad de agencia que pudieron desempeñar en cada contexto. Se trata de un estudio que desde un enfoque de género y desde los estudios para la paz, busca rescatar estos relatos con el objetivo de dar visibilidad a las mujeres en el discurso histórico al mismo tiempo que valorizar sus acciones.

Reivindicar la importancia de los cuidados y las emociones en el pasado es esencial para las sociedades presentes, puesto que es una forma de crear otros valores sociales a través de referentes históricos. Así, este trabajo visibiliza actividades de cuidados y de paz con el objeto de generar alternativas para una sociedad actual en la que el individualismo está cada vez más presente.

NUEVAS PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS PARA LA ROMA ANTIGUA

Para desarrollar este trabajo se han empleado perspectivas teóricas propias de los estudios feministas (Blasco Herranz 2020; Scott 2008) y los estudios para la paz (Confortini 2016; Muñoz Muñoz 2001; Vukoičić 2017), las cuales han sido aplicadas al análisis histórico. Desde estas perspectivas se ha posibilitado un acercamiento a las fuentes primarias con nuevas preguntas y respuestas.

En primer lugar, se ha empleado el concepto de ‘paz imperfecta’, por medio del cual se han podido identificar realidades de paz más variadas y amplias que la definición de paz, entendida no únicamente como el fin o la ausencia de guerra. Francisco Muñoz definió este concepto de paz como aquellas actuaciones humanas que tienen por objeto facilitar las necesidades de otros, siendo actuaciones de paz que se dan en contextos de violencia y conflictividad, y que pueden identificarse en la cotidianidad de la vida en comunidad (Muñoz Muñoz 2001: 9). Aplicar esta definición al discurso histórico permite vislumbrar realidades de paz como fueron los cuidados, el apoyo mutuo, la solidaridad, la mediación, etc., posibilitando la elaboración de un discurso histórico alternativo al que ha presentado la violencia y la guerra como la única constante a lo largo de la Historia.

En segundo lugar, los estudios de género han permitido identificar cómo estas realidades de paz han sido llevadas a cabo mayoritariamente por mujeres en el marco de sus comunidades (Boulding 2000: 121-122). De hecho, el que hayan sido ideas y prácticas asociadas a la femineidad es lo que ha determinado que no hayan sido estudiadas hasta el momento, ya que el discurso histórico no solamente ha invisibilizado a las mujeres sino también a sus realidades. Hablar de mujeres y prácticas de paz sin una explicación histórica y social puede correr el riesgo de caer en determinismos y esencialismos, por lo que es fundamental incorporar una perspectiva analítica de género para afrontar el tema. Se entiende así el género como una construcción cultural de los roles y funciones que se imponen sobre los cuerpos sexuados binarios, de hombres y mujeres (Scott 2008: 53). Esta definición del género permite comprender cómo la relación de las mujeres con la idea de paz se trata de una construcción discursiva que se impone a las mujeres en distintos contextos históricos.

Concretamente, dentro de esta división de funciones determinadas por el género, en la sociedad romana las mujeres fueron concebidas como reproductoras de la comunidad cívica, como mantenedoras del orden y bienestar social, y como cuidadoras de sus familias y comunidades. Es decir, prerrogativas que las situaba más cerca de la defensa de la vida y de la idea de paz, con todas las ideas subyacentes a ella como la abundancia, la tranquilidad, la fecundidad o el bienestar. Y, sobre todo, en contraprestación al ideal de masculinidad que relacionaba a los hombres con lo militar y la violencia (Martínez López 1998; 2000; Mirón Pérez *et al.* 2004). Este discurso dicotómico de mujeres-paz y hombres-guerra determinó la identidad masculina y femenina de los individuos y las acciones que desempeñaron, por medio de las cuales se integraron en sus comunidades cívicas encajando en el marco normativo de sus sociedades.⁴

⁴ Indudablemente dentro de estos discursos debe reconocerse la capacidad de agencia individual de asimilación en mayor o menor medida de los mismos.

La identidad femenina a lo largo de la historia ha estado íntimamente relacionada con las emociones, al mismo tiempo que se ha minusvalorado la importancia de esas emociones en el discurso histórico (Hernando Gonzalo 2020: 126) –como de otras tantas realidades relacionadas tradicionalmente con el universo femenino–. En el caso de la sociedad romana las emociones fueron determinantes en la construcción de la identidad femenina y, por tanto, también fueron fundamentales en la participación que las mujeres tuvieron en la sociedad romana. Amy Richlin defendió (2014) que se debería hablar del trabajo emocional de las mujeres romanas para entender determinados contextos, como los funerales. Con trabajo emocional se refirió al trabajo que las mujeres realizaron en el seno de sus familias con el objeto de satisfacer las necesidades emocionales de los miembros de sus familias (Richlin 2014: 270; Andersen 1997: 108). Realmente, este trabajo emocional femenino se desarrolló en muchos más ámbitos de la sociedad romana a parte de los funerales. Y es rastreable en otras muchas culturas históricas.

Esta idea de trabajo emocional también debe encuadrarse dentro del concepto de paz imperfecta. Tradicionalmente, han sido mujeres quienes han llevado a cabo estas labores, por lo que también se han definido como prácticas de maternaje, para así poder identificar todas aquellas actividades que han implicado la responsabilidad del cuidado y la protección, no relacionándose únicamente con la procreación, sino con la práctica maternal que implica el cuidado y el sostenimiento de la vida de los individuos, por tanto, siendo prácticas de paz en las que los afectos y las emociones son determinantes (Magallón 2006: 253-255). En definitiva, todos estos conceptos analizados componen un marco teórico que permite reconocer e interpretar las menciones a mujeres en las fuentes desde otra óptica, lo cual es fundamental para elaborar un discurso histórico en el que las mujeres y sus realidades estén incluidas.

TRABAJO FEMENINO: AYUDAR A MORIR

Funciones femeninas en los rituales de enterramiento romanos

Las prácticas funerarias en Roma tenían tres partes, en primer lugar, las ceremonias en el hogar, después la procesión fúnebre y el enterramiento o quema del cuerpo, y posteriormente, las prácticas rituales y ceremoniales llevadas a cabo tras enterrar el cuerpo, huesos o cenizas del difunto (Mustakallio 2003: 89-84). La forma de participación femenina en los contextos funerarios en el Mundo Antiguo más conocida ha sido a través del lamento y el llanto. En Roma, las mujeres manifestaron su dolor públicamente en los funerales a través de los cuerpos y los gestos, mientras que los varones lo hicieron a través de la palabra en los discursos fúnebres. La manifestación del dolor de estas mujeres también debe entenderse como acciones performativas (Rosenwein y Cristiani 2018: 29), por medio de las cuales manifestaban su presencia pública desde el espacio que les estaba otorgado, las emociones. Es por ello que el lamento público de las mujeres en el mundo romano trató de limitarse en determinados momentos (Mustakallio 2003: 87-89; Richlin 2014: 270-277). Esta participación y visibilidad en los funerales es lo que ha llevado a algunas autoras a defender que fueron un espacio de poder femenino (Šterbenc Erkes 2011: 57). En las fuentes antiguas, se puede constatar el protagonismo que tuvieron algunas mujeres en estos ritos de despedida, como fue el caso de Livia, quien, según Dión Casio, permaneció cinco días junto a la pira funeraria de su difunto esposo, y fue ella quien recogió sus huesos y los depositó en su sepulcro (D.C. 56.42). Normalmente el cadáver y las cenizas se entregaban a la mujer más cercana del difunto (Mustakallio 2003: 89). Realmente, esta acción de Livia representa la *pietas* a su marido, y era una actuación aceptada y esperable para la moralidad romana. Por lo tanto, podemos afirmar que los funerales fueron espacios de agencia femenina, espacios donde las mujeres tuvieron una participación, lo que les pudo granjear visibilidad pública y reconocimiento social por sus acciones.

Sin embargo, la participación de las mujeres en los funerales romanos no se limita únicamente a la fase de la *'performance* de emociones', debido a que tuvieron una serie de tareas asignadas en la preparación de los *funera* del difunto/a. Los *funera* eran una cuestión familiar, se realizaban en la residencia del difunto

donde se preparaba el cuerpo y se despedía al mismo. El correcto desempeño de las prácticas rituales era fundamental para conseguir el descanso del alma del fallecido (López Saco 2017: 29; Noy 2011: 3-7). Al contrario que en la manifestación pública de las emociones, las acciones femeninas dentro de los *funera* no trataron de controlarse o limitarse (Valentini 2012: 121-125). Concretamente, las mujeres fueron las que se encargaban de gran parte del proceso de cuidado y tratamiento del cadáver para los funerales. Estos rituales fueron un deber familiar, casi indispensable, por lo que las funciones de las mujeres dentro de los mismos corresponden a su deber dentro de la familia,⁵ lo que a su vez pudo conformar la propia identidad femenina. Como señaló Graham, los funerales construyeron la memoria no únicamente del difunto, sino del lugar que ocupaban los vivos en el mundo (Graham 2011: 35). Por ello, el trabajo que les fue asignado a las mujeres en los funerales pudo conformar la memoria colectiva femenina, como grupo encargado de los cuidados, en este caso, con los cuidados más allá de la muerte. Incluso, estas funciones que se desarrollaron en el ámbito interno de las familias pudieron ser transmitidas a través de la memoria mimética.⁶

Esposas, hermanas y otras mujeres que dieron sepulcro

Los funerales tuvieron una funcionalidad simbólica y ritual muy relevante para la sociedad romana. La muerte y la gestión de la muerte son rituales de paso definitorios de cada cultura. Estos ritos son la forma en la que una sociedad gestiona el rito de paso de un vivo a un cadáver, a un objeto material de culto, lo que al mismo tiempo configura el recuerdo y la memoria de esa persona (Graham 2011: 22-24). Pese a esta importancia del rito, no todos los individuos de la sociedad romana obtuvieron sepultura de manera adecuada. Para la *nobilitas*, los *funera* eran una cuestión de reconocimiento al difunto, puesto que dependían de que otras personas llevaran a cabo estos ritos en su honor. Si no se llevaban a cabo tenía implícito consecuencias morales –y no únicamente religiosas– ya que indicaba que esa persona no tenía *honos*. La falta de *honos* fue una cuestión que sobre todo preocupó a la moral de clase alta. La ausencia de enterramiento suponía una muerte social para los individuos, un atentado a la memoria, puesto que impedía que su alma descansase, pero también impedía que fuesen recordados en ritos anuales en honor a los difuntos. Hubo determinados contextos en la historia romana en los que algunos individuos de clase alta fueron asesinados por causas políticas, siendo condenados a la muerte física por sus enemigos (Flower 2006: 34-42; Mustakallio, 1994). En el marco de estos enfrentamientos políticos quienes se encargaron de recuperar los cuerpos de los mismos y otorgarles los honores necesarios para su honra y despedida fueron las mujeres cercanas a los individuos fallecidos. Es relevante resaltar cómo las mujeres actuaron en estos momentos de gran conflictividad, en los cuales la violencia era la norma, para participar desde una posición liminar en beneficio de los suyos, una vez muertos.

En muchas ocasiones, las mujeres que llevaron a cabo estos actos de sepultura fueron tanto familiares cercanas a individuos caídos en desgracia, esposas, madres o hermanas, que prácticamente cumplían un deber familiar de dar sepultura a los suyos, como nodrizas o amantes. Un ejemplo de una mujer que actuó desde los vínculos familiares es el caso de la esposa de Arruntio durante la época de proscripciones del segundo triunvirato (43 a.C.), quien se encargó de dar sepultura a su esposo proscrito y de ayudar a su hijo a escapar. Cuando se enteró de que su hijo también había muerto, ella se suicidó (App. *BC*. 4.21). Este relato pone de manifiesto cómo las mujeres fueron en estos momentos de conflictividad los sostenes de sus familiares, tanto para ayudar a escapar como para gestionar la muerte de los mismos. Pese a que esta mujer no participó directamente en los problemas políticos, se vio totalmente envuelta en los

5 A partir del siglo I a.C. emergieron grupos de especialistas que se encargaban de estas funciones de preparación del cuerpo para los funerales (Graham 2011: 32-34). Este colectivo convivió con estas prácticas familiares en los *funera* (Šterbenc Erker 2011: 47-48).

6 Assmann define la memoria mimética como aquello que aprendemos a través de la imitación, actuando esta forma de memoria en amplios campos de la vida cotidiana (Assmann 2011: 5-6).

mismos y actuó en ellos desde su posición liminar, siendo ciudadana (aún sin ejercer políticamente esa ciudadanía), pero actuando como sostén de la comunidad cívica a la que pertenecían su hijo y esposo. A ella, por su rol de género, le correspondía el cuidar y mantener esa familia. La asimilación de esta función fue tal que cuando su hijo y esposo habían muerto decidió suicidarse, al dejar de tener sentido su papel de ser para otros.

Sin duda, el caso de la esposa de Arruntio es un ejemplo del ideal de buena esposa en época de las proscripciones. Sin embargo, no fue la única en actuar así. Se puede rastrear este mismo discurso en los casos de otras mujeres que se encargaron de dar las honras fúnebres debidas a sus familiares cuando también estos cayeron en desgracia, como ocurrió con el cuerpo de Calígula. Según Suetonio, el odio que se granjeó este *princeps* fue tal que su cadáver tuvo que ser enterrado de forma oculta y rápida. No fue hasta la vuelta de sus hermanas del exilio, Agripina y Livilla –mandadas al exilio por su propio hermano– que no fue incinerado y sepultado de manera apropiada: ‘Su cadáver, transportado ocultamente a los Jardines de Lamia y medio chamuscado en una pira improvisada, fue cubierto por una fina capa de césped; más tarde, al volver sus hermanas del exilio, lo exhumaron, incineraron y sepultaron’ (Suet. *Cal.* 59. Trad. Picón García 2006). Por tanto, fueron las mujeres cercanas a Calígula las únicas que se encargaron de sepultar propiamente a su hermano, pese a los propios problemas que tuvieron entre ellos. Se trataba de una cuestión familiar que ellas llevaron a cabo. Otro caso similar es lo que ocurrió tras el asesinato de Vitelio, otro *princeps* asesinado cuyo cuerpo fue llevado por toda la ciudad, de una forma humillante. Tras esto, fue su esposa quien le dio sepultura (D.C. 65.22).

La sociedad romana se levantó sobre un sistema esclavista, pero también sobre el sometimiento de las mujeres, las cuales fueron los soportes sobre los que se sustentó la comunidad política y cívica, de la cual ellas estaban excluidas formalmente, pero, a la vez, eran las reproductoras y mantenedoras de la misma. Ellas actuaron desde los márgenes de lo cívico en los momentos de mayor emergencia y conflictividad (Martínez López 2012: 163). Las mujeres llevaron a cabo acciones consideradas naturales, casi precívicas. Se constata en la mentalidad antigua prácticamente una obligación no escrita, natural e inmutable, de dar sepultura a los muertos, la cual recaía especialmente sobre las mujeres, que se situaban más cercanas a esos valores. Y en estos contextos de crisis, las mujeres, desde su posición en la *civitas*, emergieron como defensoras de esas leyes naturales como fueron los enterramientos (Mirón *et al.* 2004: 187).

Mediación y agencia femenina

Hablar de mujeres que dieron sepulcro a enemigos de Roma, como Calígula o Vitelio, también implica hablar de agencia y autonomía de estas mujeres para emprender estas acciones, ya que en ocasiones tuvieron que mediar y negociar por la consecución del cadáver. Plutarco, en la *Vida de Antonio*, sugiere que un primer motivo de enemistad entre Antonio y Cicerón pudo ser que en el 63 a.C., tras las Catilinas, Cicerón rehusó entregar el cuerpo de Léntulo a su familia. Léntulo estaba casado en segundas nupcias con la madre de Marco Antonio, Julia, y fue uno de los conspiradores que apoyó a Catilina durante el consulado de Cicerón. Parece ser que circulaba la historia según la cual el cadáver de Léntulo no fue devuelto hasta que Julia no se dirigió a Terencia, esposa de Cicerón, para mediar (Plu. *Ant.* 2). Independientemente de que esa mediación la llevase a cabo Julia o no, ese fragmento refleja una realidad social en la que las mujeres mediaron entre ellas en determinados momentos, posiblemente en la búsqueda de un entendimiento común entre iguales.

Mujeres que mediaron por conseguir el cadáver de sus seres queridos se constatan en otros episodios de la historia de Roma, como ocurrió tras el asesinato de Galba en el 69 d.C. Verania, la esposa de Pisón, y Crispina, la hija de Tito Vinio, tuvieron que buscar y comprar las cabezas a los asesinos de su esposo y su padre respectivamente, los cuales habían sido asesinados al estar posicionados a favor de Galba:

Cuando de las cabezas no tuvieron ya ningún uso que hacer, entregaron la de Vinio a su hija por dos mil quinientas dracmas; la de Pisón la pidió y recogió su mujer Verania, y la de Galba fue dada de regalo a los esclavos de Patrobio y Vitelio. Tomáronla éstos y, después de haber hecho con ella toda especie de escarnios e ignominias, la arrojaron en el lugar donde son sepultados los ajusticiados por los Césares, llamado Sesorio. El cuerpo de Galba lo recogió Helvidio Prisco, con permiso de Otón, y por la noche le dio sepultura Argío, su liberto (Plu. *Galb.* 28. Trad. Sánchez Hernández y González González 2009).⁷

Una vez más se constata cómo las mujeres se vieron totalmente envueltas en los acontecimientos políticos al verse sus familiares inmersos en los mismos, y cómo en estos contextos de gran violencia se vieron obligadas a insertarse en esas dinámicas, pero desde otra posición y en un ejercicio de tratar de ser sustentos ante estas dificultades. Las mujeres no tuvieron reconocimiento político de su posición, pero sí poder de facto, como se aprecia en este ejemplo en el que, a través de redes diversas, consiguieron recuperar las cabezas de sus seres queridos de las manos de sus asesinos. Por otra parte, en este fragmento de Plutarco también se menciona la actuación de Helvidio Prisco respecto al cuerpo de Galba. Es muy relevante esta mención para comprender cómo estas actuaciones no fueron únicamente femeninas, sino que también las llevaron a cabo hombres, ya que estas actividades no representan una condición universal femenina, sino que obedece a la construcción de género de la sociedad romana. El género como discurso se asimila en distintos grados por los agentes y, por tanto, no siempre fueron mujeres las que realizaron estos actos. Los roles de género siempre son más mutables y fluctuantes, permiten reconocer la capacidad de asimilación de estos discursos por parte de cada individuo. Aunque sin duda, la posición de género de las mujeres determinó que en la mayoría de los casos ellas fuesen quienes emprendiesen estas acciones.

Estas mediaciones femeninas por conseguir el cadáver para su sepultura, en ocasiones pudieron llegar incluso a contradecir prohibiciones institucionales, quedando claro que la agencia y capacidad de decisión de estas mujeres por emprender estas acciones primaba por encima de las leyes cívicas. Así fue el caso de Filis, quien llevó a cabo el rito fúnebre a *princeps* Domiciano después de la conspiración política que acabó con su vida:

Le atribuyó honras fúnebres su nodriza Filis en una quinta suya en los arrabales junto a la vía Latina, pero introdujo ocultamente sus restos en el templo del clan Flavio y los mezcló con las cenizas de Julia, la hija de Tito a la que también había criado ella (Suet. *Dom.* 17. Trad. Picón García 2006).

Este relato de Suetonio sobre la acción de Filis es especialmente relevante por dos cuestiones. En primer lugar, porque Filis contradujo la *damnatio memoriae* decretada por el Senado, por lo que en este caso sí que existió una intencionalidad de promulgar un olvido y muerte social a Domiciano a través de la condena de su memoria. Sin embargo, esta mujer se opuso a ello llevando a cabo el rito fúnebre correspondiente de forma oculta en sus propiedades, y posteriormente depositando los restos de Domiciano en el templo del clan Flavio, por tanto, enterrándolo en secreto como al resto de individuos de la *domus* Flavia. El segundo elemento destacable de este episodio es la propia condición de Filis, la cual no tenía vínculos sanguíneos o familiares con Domiciano, sino en todo caso emocionales y afectivos. De hecho, los moralistas romanos hacían hincapié en que las madres debían amamantar a sus hijos para que creasen lazos emocionales con ellos, ya que en su lugar los crearían con sus nodrizas: 'Así mismo, el afecto, el cariño y familiaridad del propio niño acaban dirigiéndose exclusivamente a aquella que lo alimenta' (Gell. *NA.*12.1.23. Trad. Marcos Casquero y Domínguez García 2006). Por tanto, Filis no tuvo ningún deber familiar de llevar a cabo el enterramiento de Domiciano, pero, sin embargo, sí pudo tener un deseo emocional, basado en el aprecio que le dispensaba al mismo, por querer concederle el derecho sagrado a la sepultura, hasta

⁷ Información similar también la transmite Tácito (Tac. *Hist.* 1.48).

el extremo de contradecir la legislación romana. Un caso similar se documenta en las honras fúnebres del *princeps* Nerón, que fueron llevadas a cabo por sus dos nodrizas, Égloge y Alejandría, y Acté, quién había sido su concubina (Suet. *Ner.* 50). Parece ser que el funeral fue costeado por Acté, por lo que se ha interpretado este acto como muestra de la fidelidad y devoción al *princeps* –pese a haberla abandonado– (Mastino y Ruggeri 1995: 535-536). Estos ejemplos de dar sepultura de forma desinteresada se pueden trasladar al resto de mujeres que enterraron a sus familiares deshonorados, ya que no se trata tanto de una cuestión de deber familiar, sino moral, basada en los afectos, lo cual va implícito en el cuidar a otros.

CUIDAR MÁS ALLÁ DE LA MUERTE: ENTRE EL DISCURSO Y LA EXPERIENCIA

Comprender el discurso de género mujeres-paz es determinante para entender dentro de su contexto histórico las actuaciones mencionadas, y así poder reconocer también la capacidad de agencia y de asimilación de este discurso por parte de las mujeres como forma de participación en sus comunidades, enmarcando estas acciones femeninas dentro de un sistema estructural que las enculturó y socializó como cuidadoras.

Este discurso de género queda reflejado en múltiples textos, como es el caso de la consolación que Séneca dedicó a su madre: ‘En cantos de todos los poetas es honrada la mujer que se ofreció a morir por su marido, pero más es esto, buscar, con riesgo de muerte, un sepulcro al marido: es más grande el amor que con igual peligro vindica un objeto menos valioso’ (Sen. *Helv.* 19.5. Trad. Mariné Isidro). Con estas palabras, Séneca, describió la actuación de su tía, cuyo esposo murió en una travesía desde Egipto, cuando el barco naufragó con ella y el cadáver de su esposo. A riesgo de morir esta mujer priorizó cuidar del cuerpo de su marido para poder darle sepultura. La motivación que Séneca entiende de esta actuación fue el amor a su esposo: ‘*maior est amor qui pari periculo minus redimit*’ (Sen. *Helv.* 19.5). Este fragmento debe contextualizarse dentro de la filosofía estoica del autor, y su uso de personajes de su familia como fuentes de *exempla* en sus escritos. Por lo cual, esta narración tiene la intencionalidad de mostrar la ejemplaridad de su tía a su madre Helvia, siendo este relato un discurso de cómo una esposa debía ser, es decir, cómo el filósofo estoico imaginaba el modelo ideal de esposa (Gloyn 2017: 41). Es bastante resaltable cómo construyó un modelo de esposa que debía ser para otros, incluso cuando estos habían muerto, por encima de salvar su propia vida. Este ideal intrínsecamente implicaba un rol de sumisión y de cuidadora más allá de la muerte como un modelo ideal que debía ser emulado por el resto de mujeres romanas. Dar sepulcro al difunto se presenta como una prioridad cuya responsabilidad recaía sobre la esposa. Por tanto, dentro de este contexto moral, ante la falta de esposas, este trabajo de conseguir el cuerpo para enterrarlo recayó sobre otras mujeres cercanas al difunto, desde hermanas e hijas hasta nodrizas y amantes. O incluso, simplemente sobre mujeres, entendiendo estos actos como actividades característicamente femeninas. Es el caso del relato que Plutarco incorporó en su tratado dedicado a la excelencia de las mujeres. Este autor griego narró la virtud de una mujer de Pérgamo que se encargó de sepultar a Poredórix cuando este había sido ejecutado y abandonado insepulto, mientras que ninguno de sus amigos se atrevió a acercarse, ella lo enterró pese a la prohibición de Mitrídates. El rey finalmente perdonó este acto de desobediencia entendiendo que lo que había movido esta actuación era el amor (Plu. *Moralia* 259C-259D). Independientemente de que esto refleje una realidad histórica propiamente dicha o no, Plutarco considera esta actuación femenina como lo suficientemente digna y ejemplarizante para incluirla en su tratado, como reflejo de una concepción moral en la que las mujeres debían ser aquellas que se encargasen de dar sepultura a estas figuras asesinadas por el poder político, reflejando posiblemente una práctica común en las sociedades antiguas. Incluso, también mostrando cómo estas acciones podían llegar a ser actos permitidos por los propios gobernantes, pese a implicar desobediencia a ese poder político. Una vez más, se menciona el amor como motor de estas actuaciones femeninas y como elemento justificador de las mismas. En el análisis que hace Mirón sobre las virtudes de mujeres en la obra de Plutarco menciona que se habla de virtud de mujeres cuando estas hacen labores por el bien común (Mirón Pérez 2012: 220). En un mundo patriarcal construido por y para

hombres, se entiende por bien común aquello que beneficia al orden establecido, es decir, a los hombres. Por lo tanto, esta actuación de la mujer de Pérgamo, como el resto de actuaciones mencionadas, puede considerarse virtuosa precisamente por beneficiar a esa colectividad de varones que son asesinados por razones políticas pero cuyo cuerpo es sepultado por mujeres, preservando así unos valores naturales necesarios.

Otro relato que presenta paralelismos con todas estas menciones analizadas es la tragedia de Antígona, obra de Sófocles en el siglo V a.C. Pese a la distancia temporal al mundo romano del siglo I a.C.-I d.C., esta tragedia relata la actuación de Antígona por enterrar el cuerpo de su hermano Polinices, enemigo de Tebas, por lo que el nuevo dirigente de Tebas, Creonte, le prohíbe darle sepultura. Antígona le desobedece y lleva a cabo el enterramiento prohibido en solitario (Iriarte Goñi, 1999: 19-20). Esta actuación presenta evidentes paralelismos con algunos ejemplos proporcionados en este trabajo, por lo que podemos definir la actuación de esas mujeres como ‘Antígonas en la praxis’, especialmente en el caso de Filis, cuyo Creonte fue el decreto senatorial, y cuya actuación podría interpretarse como un acto de rebeldía frente al poder patriarcal que le impide llevar a cabo un derecho natural que le corresponde como mujer. Así, Filis pudo oponerse al Estado al estar basado en un sistema de valores y leyes por las que ella no se regía al estar excluida de la *civitas* propiamente dicha, doblemente como mujer y posiblemente también como esclava o liberta.

La tragedia de Antígona ofrece un marco interpretativo para comprender la realidad de género y las actuaciones de dar sepultura de las mujeres en el mundo romano. El personaje trágico de Antígona cumplía la función tradicionalmente femenina que atañía a los ritos funerarios de su hermano Polinices. En la actuación de Antígona las motivaciones fueron, evidentemente, la familia como un valor, pero también el amor que sentía hacia los suyos al mismo tiempo que la piedad hacia los muertos (Basalo 2005: 27). Estos mismos valores se identifican en la actuación de las mujeres romanas mencionadas. Pese a la pluralidad de contextos y condiciones, en común mostraron amor, *fides* y *pietas* por sus difuntos. De hecho, Séneca señala claramente cómo lo esperable de la actuación femenina que describe debía ser el amor. La *fides* y la *pietas* fueron virtudes muy relevantes para la moralidad romana. La *pietas*, especialmente, puede ser entendida como ‘veneración y respeto, como compasión y empatía hacia otros’ (Ávila Crespo 2018: 3). La *pietas* es, por tanto, una obligación recíproca familiar, basada en el afecto y en las obligaciones compartidas entre los miembros de su familia, cada uno de ellos desde su posición social (Saller 1988: 399). Por tanto, era esencial en el sistema de valores romanos, especialmente familiares, ya que creaba un vínculo sagrado basado en el cuidado y las emociones entre los miembros de la familia (González Estrada, 2022: 317). Estas actuaciones femeninas tuvieron por objeto salvar el alma del difunto para que pudiese descansar en paz, dentro de la propia concepción de muerte en Roma. El motor de la actuación de estas mujeres hacia individuos que habían caído en desgracia política refleja que, según el orden social de género en las sociedades antiguas, las mujeres no se movían por los valores políticos de los que estaban excluidas, sino por el marco familiar en el que la *pietas* tenía gran relevancia. Incluso en el caso de Agripina y Livilla, que sí se movieron en contextos políticos y que de hecho fueron exiliadas por posicionarse y participar en los mismos, su posición dentro de la familia fue lo que las llevó a sepultar como correspondía a su hermano. Pese a las actuaciones políticas de *facto* de estas mujeres poderosas, al ser mujeres estaban excluidas de la identidad masculina basada en el ideal ciudadano-soldado; por el contrario, ellas se movían en el ideal de reproductoras-mantenedoras, por lo que sus acciones se encuadran dentro del papel de género que les correspondía. Tal y como señaló Remedios Ávila, el valor de las mujeres y de los valores afectivos que ellas encarnan son valores que tienen más que ver con la paz, y que parecen más cercanos a la naturaleza que a una cultura política basada en la heroicidad y en los valores masculinos de la guerra (Ávila Crespo 2018: 3). Tener en cuenta esta realidad de género es lo que permite comprender estas actuaciones de *pietas* y amor de las mujeres, algunas de ellas incluso sin llegar a tener lazos familiares con los individuos a los que dieron sepulcro.

Analizar el mito de Antígona de forma comparativa con los casos expuestos permite establecer una interpretación sobre actuaciones similares de mujeres dentro de culturas antiguas, griegas y romanas, en la que se constatan unos valores y mentalidad común en una *koiné* cultural similar. Estos valores comunes pueden rastrearse en la mentalidad romana que se refleja en los casos mencionados. Antígona, la mujer de Pérgamo y el *exemplum* de Séneca, presentan un discurso similar de mujeres que arriesgan su vida con tal de cumplir la obligación moral de salvaguardar las leyes naturales del enterramiento. Son relatos que construyen y representan un imaginario social común sobre la identidad colectiva femenina en época antigua. Estos relatos son significaciones imaginarias que construye una sociedad,⁸ la cual se ve tremendamente atravesada por el género, representan lo factible para cada individuo que integra la comunidad cívica. Tanto la figura de Antígona, como el *exemplum* de Séneca, así como las actuaciones de mujeres que fueron transmitidas por los autores, son parte de un discurso de género que construyó el lugar que les correspondía a las mujeres, así como las actuaciones que eran esperables que ellas realizasen. Por lo tanto, se puede hablar de experiencia y discurso en todos estos relatos, puesto que estas mismas prácticas llevadas a cabo por mujeres en las sociedades antiguas moldearon el discurso de género.

CONCLUSIONES

En este trabajo se han presentado dos líneas de análisis sobre la relación de las mujeres con los cuidados tras la muerte. En primer lugar, se han identificado y analizado las actuaciones de mujeres que dieron sepulcro a enemigos de Roma. Para reconstruir estas acciones se han empleado las menciones en autores grecolatinos que han sido usados también para la reconstrucción y elaboración de la historia de Roma, por lo que las menciones a mujeres que incorporan esos mismos autores deberían tener la misma validez y ser consideradas de la misma forma como parte de la historia romana. Evidentemente, estas fuentes escritas por hombres documentan acciones femeninas de manera puntual, ofreciendo una imagen sesgada de las mismas. En este sentido, las mujeres aparecen como defensoras de los intereses de sus familiares o seres queridos cuando sus acciones son necesarias y dignas de mención. Tal y como señaló Treggiari, las fuentes masculinas tan solo han documentado la punta del iceberg de las acciones femeninas dentro de sus comunidades (Treggiari 2007: 219-220). Para poder ir más allá de estas menciones en las fuentes escritas se deben reconocer los valores por los que se movían las mujeres en la sociedad romana para así poder entender cómo estos actos pertenecían a lo real, y no a lo simbólico. Así, en este análisis se ha podido hablar de actuaciones femeninas, de agencia, y de cómo estas mujeres se insertaron desde su posición familiar en cuestiones públicas y políticas, de las que irremediamente fueron partícipes. El motor de sus acciones fue la *pietas* hacia sus seres queridos. Estas actuaciones femeninas pueden entenderse como actos políticos al negarse a aceptar la muerte social de sus seres queridos, recuperando para ello los cuerpos de los mismos y dándoles sepultura. Las mujeres fueron fundamentales en la sociedad romana como sustentadoras del núcleo familiar, cívico y de su memoria, especialmente en momentos de gran conflictividad política en los que la violencia estaba justificada por disidencias dentro del poder político. Las mujeres en estos contextos políticos y desde su socialización de género fueron quienes se encargaron de cuidar más allá de la muerte y dar descanso a los enemigos de Roma.

En segundo lugar, se ha analizado también el plano más discursivo de esta relación mujeres-paz y cuidados tras la muerte a través de la interpretación de la tragedia de Antígona, o incluso del ideal de esposa que transmite Séneca o Plutarco. Este análisis permite llevar a cabo un acercamiento a esta realidad de género y contextualizar las actuaciones femeninas dentro del marco cultural correspondiente, puesto

⁸ Las significaciones son aquello por medio de lo cual, y a partir de lo cual, hombres y mujeres se conforman como individuos sociales con capacidad de agencia (Basalo 2005: 17). Las significaciones sociales son lo representable y lo factible en cada momento, en cada sociedad. Es por ello que el género impregna completamente estas significaciones.

que los discursos son asimilados por los agentes y construyen la forma de estar y actuar en el mundo. En conjunto, el ámbito de la agencia femenina y el discursivo forman por igual la realidad de género que compone la historia de Roma. Los relatos de acciones de mujeres ideales e imaginadas componen el discurso de género sobre el papel que le correspondía a las mujeres en la sociedad romana.

En consecuencia, en este análisis se han abarcado las acciones de mujeres como soportes de la comunidad cívica. Se han identificado prácticas de cuidado más allá de la muerte y, por tanto, prácticas de paz imperfecta que tuvieron por objeto satisfacer las necesidades de otros. Estas prácticas forman parte de una definición del ser humano como 'cuidable' por naturaleza (De Miguel Álvarez 2021: 140), una realidad histórica invisibilizada, como todo aquello relacionado con el universo femenino. Lo que pretende este trabajo es reivindicar otra cara de la historia que incluya los valores que han sido tradicionalmente feminizados y, que por ello han sido considerados no válidos o dignos de estudio. Sin embargo, han sido esos valores y esas mujeres que los han encarnado las sostenes invisibles de sus comunidades. Rescatar estas realidades históricas es fundamental para que la historia pueda servir a la sociedad presente, creando referentes que puedan ser incorporados al conjunto de la humanidad independientemente de su sexo, visibilizando las prácticas de paz como una realidad histórica constante y necesaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Andersen, M.L. 2015. *Thinking about women. Sociological perspectives on sex and gender*. Nueva Jersey: Pearson.
- Assmann, J. 2011. *Cultural memory and early civilizations. Writing, remembrance and political imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ávila Crespo, R. 2018. Cultura y rito de despedida. Una aproximación al concepto de piedad en la Antígona de Sófocles. *Gazeta de Antropología* 34(2), 1-14.
- Basalo, N. 2005. El mito de Antígona. *Feminismos* 6: 17-31.
- Blasco Herranz, I. 2020. Historia y género: líneas de investigación y debates recientes en Europa y Norteamérica. *Historia y Memoria* (Número especial): 143-178.
- Boulding, E. 2000. *Cultures of Peace. The Hidden Side of History*. Nueva York: Syracuse University Press.
- Camps, V. 2021. *Tiempo de cuidados: Otra forma de estar en el mundo*. Barcelona: Arpa.
- Confortini, C. 2006. Galtung, violence and gender: for a peace studies/feminism Alliance. *Peace and Change. A journal of Peace Research* 31: 333-367.
- Cornwell, H. 2017. *Pax and the Politics of Peace: Republic to Principate*. Oxford: Oxford University Press.
- De Miguel Álvarez, A. 2021. *Ética para Celia. Contra la doble verdad*. Barcelona: Ediciones B.
- Domínguez Arranz, A. y V. Puyadas 2021. Marginadas, exilios, deportaciones y otras causas de movilidad forzada en la sociedad romana antigua, en P. Pavón (ed.) *Conditio feminae. Imágenes de la realidad femenina en el mundo romano*: 575-611. Roma: Edizioni Quasar.
- Flower, H. 2006. *The art of forgetting. Disgrace, Oblivion in Roman Political Culture*. Carolina del Norte: The University of North Carolina Press.
- Gloyn, L. 2017. *The ethics of the family in Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press.
- González Estrada, L. 2022. La sacralización de las relaciones familiares. Ejemplos femeninos de la *pietas* romana, en R. Cid López et al. (eds) *Madres y familias en la Antigüedad. Patronos femeninos en la transmisión de emociones y patrimonio*: 305-320. Gijón: Trea.

- Graham, E. 2011. Memory and Materiality: Re-embodying the Roman Funeral, en V. Hope y J. Huskinson (eds) *Memory and mourning. Studies on Roman Death*: 21-40. Oxford: Oxbow Books.
- Hernando Gonzalo, A. 2020. *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Iriarte Goñi, A. 1999. Antígona e Ismene: Dos opciones femeninas ante el poder, en A. Aguado (ed.) *Mujeres, regulación de conflictos sociales y cultura de la paz*: 19-29. Valencia: Institut Universitari d'Estudis de la Dona Universitat de València.
- Lopez Saco, J. 2017. Muerte e inframundo en la Antigua Roma: inmortalidad y eternal memoria. *Presente y Pasado. Revista de Historia* 44: 29-43.
- Magallón Portolés, C. 2006. *Mujeres en pie de paz*. Madrid: Siglo XXI.
- Martínez López, C. 1998. Eirene y Pax. Conceptualización y prácticas pacíficas femeninas en las sociedades antiguas. *Arenal. Revistas de estudios de las mujeres* 5(2): 239-261.
- Martínez López, C. 2000. Las mujeres y la paz en la historia: aportaciones desde el mundo antiguo, en F. Muñoz Muñoz y M. López Martínez (eds) *Historia de la paz: tiempos, espacios y actores*: 255-290. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- Martínez López, C. 2012. Poder integrador de la *mater familias* romana, en P. Díaz Sánchez *et al.* (eds) *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres. La estela de Cristina Segura*: 157-168. Huelva: Editorial Universidad de Huelva.
- Mastino, A y P. Ruggeri 1995. *Claudia Augusti liberta Acte*. La liberta amata da Nerone ad Olbia. *Latomus* 54: 513-544.
- Mirón Pérez, M^a.D. *et al.* 2004. *Las mujeres y la paz: génesis y evolución de conceptualizaciones, símbolos y prácticas*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Mirón Pérez, M^a.D. 2012. Plutarco y la virtud de las mujeres, en M. González González (ed.) *Mujeres de la antigüedad: Texto e Imagen. Homenaje a M^a Ángeles Durán López*: 211-259. Madrid: Ediciones AEHM/UMA.
- Muñoz Muñoz, F. A. 2001. *La paz imperfecta*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- Mustakallio, K. 1994. *Death and Disgrace. Capital Penalties with Post Mortem Sanctions in Early Roman Historiography*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Mustakallio, K. 2003. Women and mourning in Ancient Rome, en L. Larsson Lovén y A. Strömberg (eds) *Gender, cult, and culture in the ancient world from Mycenae to Byzantium*. Helsinki: Sävöden.
- Noy, D. 2011. "Goodbye Livia": Dying in the Roman Home, en M.V.J. Hope *et al.* (eds) *Memory and mourning. Studies on Roman Death*: 1-21. Oxford: Oxbow Books.
- Richlin, A. 2014. Emotional work: lamenting the Roman Dead, en A. Richlin (ed.) *Arguments with Silence: Writing the History of Roman Women*: 267-288. Chicago: University of Michigan Press.
- Rosenwein, B. y R. Cristiani. 2018. *What is the History of Emotions?* Cambridge: Polity Press.
- Saller, R. 1988. Pietas, Obligation and Authority in the Roman Family, en P. Kneissi y V. Losemann (eds) *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte: Festschrift für Karl Christ*: 393-410. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Scott, J. 2008. *Género e Historia*. México: Universidad Autónoma de México.
- Šterbenc Erker, D. 2011. Gender and Roman Funeral Ritual, en M.V.J. Hope *et al.* (eds) *Memory and mourning. Studies on Roman Death*: 40-61. Oxford: Oxbow Books.
- Treggiari, S. 2007. *Servilia and her Family*. Oxford: Oxford University Press.

Valentini, A. 2012. *Matronae tra novitas e mos maiorum. Spazi e modalità dell'azione pubblica femminile nella Roma medio Repubblica*. Venecia: Memorie.

Vukoičić, J. 2017. Radical feminism as a discourse in the theory of conflict. *Социолошки Дискурс*, 5: 33–49.

EDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS

Basore, J.W. (ed.) 1932. *Moral Essays, Volume II. De Consolatione ad Marciam. De Vita Beata. De Otio. De Tranquillitate Animi. De Brevitate Vitae. De Consolatione ad Polybium. De Consolatione ad Helviam*. Harvard: Loeb Classical Library.

Marcos Casquero, M.A. y A. Domínguez García (eds). 2006. *Aulo Gelio. Noches áticas II. Libros 11-20*. Salamanca: Universidad de León.

Mariné Isidro, J. (ed.) 1996. *Séneca. Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio. Apocolocintosis*. Barcelona: Biblioteca Clásica Gredos.

Picón García, V. (ed.) 2006. *Suetonio. Vida de los Césares*. Madrid: Cátedra.

Sánchez Hernández, J.P. y M. González González (eds) 2009. *Plutarco. Vidas paralelas VII: Demetrio-Antonio-Dión-Bruto-Arato-Artajerjes-Galba-Otón*. Barcelona: Biblioteca Clásica Gredos.

ODI ET AMO. EL UNIVERSO POÉTICO DE LAS EMOCIONES EN CATULO Y SU RECEPCIÓN EN LENGUA INGLESA

Luna Clavero Agustín¹

INTRODUCCIÓN: HACIA UNA NUEVA CLASIFICACIÓN DE LOS *CARMINA*

La obra poética de Catulo es polifónica puesto que en un mismo *corpus* tiene cabida el amor, la invectiva, la nostalgia o los relatos mitológicos. Pese a que la lectura de los *Carmina* se ha realizado tradicionalmente de manera lineal, desde mediados del siglo pasado la crítica ha propuesto diferentes ciclos alrededor de la figura de Lesbia, Juvencio, su hermano fallecido o las invectivas de corte personal o político.

Si aplicamos las nuevas corrientes académicas, como la teoría de la recepción (Martindale 1993; García Jurado 2016), la lectura en clave de género (DuPlessis 1985; Jardine 1985; Skinner 1986), la teoría *queer* (Blondell 2008) o el tratamiento de las emociones en la Antigüedad (Plamper 2015; Rosenwein y Cristiani 2018) nos pueden proporcionar una visión novedosa de las composiciones de Catulo centrando la atención del lector no tanto en el contexto literario, sino en el procedimiento poético utilizado por el poeta para describir los lugares, las personas y los sentimientos.

El modo en el que el poeta establece sus relaciones sentimentales es fundamental para comprender su recepción en la literatura posterior, ya que construye su poética desde un 'yo poético' ausente de género, que se dirige tanto a hombres como a mujeres e incluso jugando a la ambigüedad, como en el *Carmen* LXVIII, fomentando el acercamiento de su obra a autores contemporáneos como Allen Ginsberg y Lenore Kandel.

Junto a ello, la introducción del estudio de las emociones dentro de las disciplinas de estudio del mundo clásico nos proporciona un nuevo campo de visión que fomenta la lectura de los textos grecolatinos, como es nuestro caso, bajo un nuevo prisma, incidiendo no tanto en los hechos narrados sino en el modo de narración.

De esta manera, en las páginas siguientes presentamos una selección de los *Carmina* basada en las tres corrientes académicas descritas anteriormente, ofreciendo una complementariedad en la metodología que proporciona cada una de estas corrientes filológicas, incidiendo en el reflejo de las emociones dentro de la obra de Catulo.

Para ello, seleccionaremos poemas que describan las cinco emociones básicas y ahondaremos en ellos con el objetivo de presentar su recepción posterior en la obra de Dorothy Parker, Anna Jackson, Allen Ginsberg, Lenore Kandel, Anne Sexton, Virginia Woolf y Anne Carson, referentes de la literatura anglófona del último siglo.

EL EMOCIONARIO POÉTICO EN CATULO

El ser humano interactúa a lo largo de su vida a través de las emociones. Pese a ello, el estudio de las emociones dentro de la cultura grecolatina es algo todavía reciente dentro de la investigación aunque nos ofrece otra perspectiva sobre la Antigüedad, gracias a los diferentes soportes que están a nuestro alcance, como es el caso de la literatura.

1 Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza. lunaclavero@hotmail.com

El mundo anglosajón, dentro de la corriente de los denominados *cultural studies*, asentó el análisis de las emociones con la obra de Konstan (2006), en la que presenta un estudio muy completo de todas las emociones recogidas en la literatura clásica y que ha continuado a lo largo de su trayectoria académica.

Dentro del mundo hispánico hay que destacar la propuesta que coordinan Cid López, Domínguez Arranz y Marina Sáez (2021) que aúna los estudios de género y el tratamiento de las emociones en diferentes campos de estudio del mundo clásico, como la arqueología, la epigrafía o la literatura.

Con relación a los estudios centrados en la obra de Catulo, si bien se considera la expresión de las emociones como algo fundamental dentro de su obra, apenas se ha desarrollado esta idea, más allá de los conflictos emocionales en los poemas de Lesbia (Copley 1949), la utilización de personajes mitológicos como reflejo de sus sentimientos (Rankin 1967) o la homosexualidad que se trasluce en su relación con Juvencio (Hexter 2015).

Una lectura completa de su obra nos acerca a la tristeza por la muerte de su animal de compañía (c. III) o el último adiós a su hermano (c. CI), el miedo ante la soledad (c. VIII) o la ruptura (c. XI), el asco frente a otras costumbres (c. XXXIX) o la envidia hacia su éxito (c. XVI), la alegría causada por amor (c. V), por un reencuentro (c. XI) o por la admiración hacia un ser querido (c. LI) e incluso la ira por los celos (c. XV), por la traición (c. XXX) o por la dicotomía entre amar y odiar (c. LXXXV).

En los siguientes epígrafes vamos a presentar cada una de estas emociones básicas a través del análisis de una composición poética y cómo esta presenta una recepción literaria en la poética de autores y autoras anglófonas del siglo XX y XXI.

EL LAMENTO POR LA PÉRDIDA

La tortuosa relación entre Catulo y Lesbia se convirtió en los años 40 y 50 del siglo pasado en un elemento literario clásico en el que reflejarse para describir no solo situaciones de un amor infinito sino también de un desgraciado amor en el que la parte más afectada era la del hombre amado.

El *Carmen* III comienza esta estela en la que leemos en una misma composición el lamento por el fallecimiento de un animal de compañía y las emociones que suscita esta pérdida en la persona amada. Para ahondar en la visión contemporánea de este poema vamos a leer *From a letter from Lesbia* de la autora americana Dorothy Parker (1893-1967).

Lugete, o Veneres Cupidinesque,
et quantum est hominum venustiorum:
passer mortuus est meae puellae,
passer, deliciae meae puellae,
quem plus illa oculis suis amabat.
nam mellitus erat suamque norat
ipsam tam bene quam puella matrem,
nec sese a gremio illius movebat,
sed circumsiliens modo huc modo illuc
ad solam dominam usque pipiabat.
qui nunc it per iter tenebricosum
illuc, unde negant redire quemquam.

Llorad, oh, Venus y Cupidos
y cuántos hombres sensibles haya.
ha muerto el pájaro de mi amada,
pájaro, delicias de mi amada
a quien ella quería más a que a sus propios ojos,
pues era dulce y la cuidaba a ella misma
tan bien como una niña a su propia madre,
y no se movía de su regazo
sino que, saltando de aquí para allá
solo piaba continuamente a su dueña.
Ahora va por un camino tenebroso
aquel del cual, dicen, nadie regresa.²

2

2 Las traducciones de los textos latinos corresponden a la autora. Con relación a los textos clásicos, en todos ellos seguimos la edición de Mynors (1958).

La crítica en los últimos años (Fernández Corte 2004; Thomson 1997) considera que este poema está compuesto a modo de epitafio, haciendo referencia al inicio y al final a las divinidades, por un lado, del amor y de la vida, ‘*Veneres Cupidinesque*’ y por otro de la muerte ‘*malae tenebrae Orci*’, creando una parodia de una nenia fúnebre. Además, es uno de los poemas donde la estética neotérica está más presente, debido a la utilización continuada de diminutivos (*misselle, turgiduli, ocelli*), la rima interna, el léxico sofisticado y grandilocuente, términos con gran carga amorosa ante un hecho aparentemente insignificante como es la muerte de un animal de compañía.

Dorothy Parker hace suyo ese sentimiento y observamos como ella se convierte en el sujeto poético y se mimetiza con Lesbia que, en una especie de monólogo interior, rompe la visión estática y romántica que se deduce de los versos de Catulo.

... So, praise the gods, Catullus is away!
 And let me tend you this advice, my dear:
 Take any lover that you will, or may,
 Except a poet. All of them are queer.
 It's just the same- a quarrel or a Kiss
 Is but a tune to play upon his pipe.
 He's always hymning that or wailing this;
 Myself, I much prefer the business type.
 That thing he wrote, the time the sparrow died-
 (Oh, most unpleasant- gloomy, tedious words!)
 I called it sweet, and made believe I cried;
 The stupid fool! I've always hated birds...

¡Alabado sean los dioses, Catulo se ha ido!
 Y déjame darte este consejo, cariño:
 ten a cualquier amante que quieras, o puedas,
 excepto a un poeta. Todos ellos son raros.
 Es lo mismo –una pelea o un Beso
 pero es solo una melodía para tocar con su píar.
 Él siempre está cantando eso o lamentando esto;
 para mí, prefiero un tipo de negocios.
 Esta cosa escribió en el momento en el que el pájaro murió-
 (¡Oh, las palabras más desagradables, sombrías y tediosas!)
 lo llamé dulce e hice creer que yo lloraba;
 ¡El estúpido atontado! Siempre he odiado a los pájaros.

En primer lugar, observamos que Parker hace uso del mismo número de versos para su poema que Catulo para el suyo y recrea los mismos elementos compositivos del poema latino, haciendo uso de las mismas estructuras y un léxico similar.

En relación con las estructuras gramaticales, el poema comienza con una exclamación y una invocación a los dioses, ‘*praise the gods*’, idéntica al sintagma ‘*o Veneres Cupidinesque*’ y continúa introduciéndonos en la visión de este mismo hecho por parte de la amada Lesbia, que prefiere cualquier tipo de amante, incluso un hombre de negocios (*the business type*) a un poeta como Catulo.

El léxico de este poema también es muy significativo, pues encontramos referencias idénticas a la muerte del pajarillo (*passer mortuus est/ sparrow died*), a su canturreo (*pipiabat / his pipe*), a la dulzura del animal (*mellitus / sweet*) e incluso en el lamento, fingido o no tras su muerte (*ocelli meae puellae flendo turgiduli rubent / I made believe I cried*).

Además, esta reinterpretación del poema de Catulo es muy interesante debido a la asunción de la poeta del referente femenino, metamorfoseándose en la *mea puella* del poema y en la adaptación de este poema a su momento histórico-cultural con una sencilla referencia a los hombres de negocios.

Siguiendo la estela de Parker, encontramos la obra de Anna Jackson, que recrea nuevamente este *Carmen III* en ‘*Pipiabat [used to chirp...]*’ dentro de su poemario *I, Clodia, and other portraits* (2014).

Look at me, my tear-stained face.
 My red eyes – is this what you came for?
 It's not what you think.
 So there are verses about me
 Circulating about the city – how could you
 Possibly imagine I, Clodia, would care?
 I might cry over your verses –
 Tears of laughter –
 But these are real tears,
 I'm grieving.
 Look at what was my little bird,
 Yesterday – this was
 Somebody, closer to me than...
 You had better be leaving.

Mírame, mi cara llena de lágrimas.
 Mis ojos rojos, ¿es esto a lo que viniste?
 No es lo que piensas.
 Así que hay versos sobre mí
 circulando por la ciudad, ¿cómo pudiste
 mínimamente imaginar que, a mí, Clodia, me importaría?
 Podría llorar con tus versos –
 lágrimas de risa –
 pero estas son lágrimas reales,
 estoy de duelo.
 Mira lo que fue mi pajarito,
 ayer - él fue
 alguien más cercano a mí que...
 Será mejor que te vayas.

En él, Jackson describe desde la perspectiva de la amada, Clodia, cómo vive esta pérdida desde la perspectiva más física ('my tear-stained face', 'my red eyes'), que, a diferencia de lo que podría pensar Catulo y el lector del *Carmen* III no son lágrimas de pesar sino, 'tears of laughter', es decir, 'lágrimas de risa' causadas por los versos que dedica el poeta a este tema, aunque su pesar por la pérdida del pajarillo es real.

EL SUFRIMIENTO DESCONSOLADO

Además de los amores de Catulo, los *Carmina* están repletos de nombres de diferentes personas con las que ha tenido algún desencuentro a causa de sus faltas de cortesía, como Asinio Marrucino (c. XII), críticas a sus versos, como Aurelio y Furo (c. XVI), o el modo en el que se refiere a los problemas amorosos de Catulo, como Cornificio (c. XXXVIII).

Este último poema es el que recoge Allen Ginsberg (1926-1997) en uno de sus poemarios, *Sandwiches de realidad* (1963), donde encontramos el poema 'Malest Cornifici tuo Catullo' que nos transporta con una clara alusión al *Carmen* XXXVIII.

Malest, Cornifici, tuo Catullo
 malest, me hercule, et laboriose,
 et magis magis in dies et horas.
 quem tu, quod minimum facillimumque est,
 qua solatus es allocutione?
 irascor tibi. sic meos amores?
 paulum quid lubet allocutionis,
 maestius lacrimis Simonideis.

Se encuentra mal, Cornificio, tu Catulo,
 se encuentra mal, por Hércules, terriblemente mal,
 y mucho más cada día y cada hora.
 ¿Y tú, que es minúsculo y sencillito
 le has dado como consuelo?
 Estoy irritado contigo, ¿así tratas mis amores?
 Agrada con algún pequeño consuelo
 más triste que las lágrimas de Simónides.

Este es un poema muy discutido por la crítica a lo largo del siglo XX (Copley 1972; Wiseman 1969) puesto que desconocemos completamente el contexto en el que el poeta lleva a cabo esta queja a su amigo Cornificio, del que tampoco sabemos más que su nombre.

En estos versos vemos como Catulo se queja de que su amigo no ha estado a la altura en su relación de amistad y ha minusvalorado sus problemas. Analizando someramente estilística y gramaticalmente el poema, podemos observar cómo esta composición está salpicada de la aliteración del sonido nasal bilabial /m/ (*malest, me, magis magis, minimum, meos, paulum, maestius, Simonideis*) que, ofreciendo la suavidad tan característica de este sonido, se contrapone en gran medida al contenido mismo del poema.

I'm happy, Kerouac, your madman Allen's
finally made it: discovered a new young [cat,
and my imagination of an eternal boy
walks on the streets of San Francisco,
handsome, and meets me in cafeterias
and loves me. Ah don't think I'm sickening.
You're angry at me. For all of my lovers?
It's hard to eat shit, without having visions;
when they have eyes for me it's like Heaven.

Estoy contento Kerouac, tu enloquecido Allen
lo ha logrado al fin: ha descubierto un nuevo y joven
gatito,
y mi visión de un muchacho eterno
camina por las calles de San Francisco,
hermoso, y se encuentra conmigo en cafeterías
y me ama. Ah no pienses que soy repugnante.
Estás enfadado conmigo. ¿Por todos mis amantes?
Es difícil comer mierda, sin tener visiones;
Cuando tiene ojos para mí, es como el Paraíso (trad.
Resines 1973).

Este recurso también lo encontraremos en los versos de Ginsberg en palabras como 'I'm', 'madman', 'my imagination', 'handsome', 'meets' o 'me'. Asimismo, advertimos claramente cómo el poeta beat utiliza la composición latina como espejo donde reflejarse, crea una inversión del afecto y expresa lo mismo desde la ironía, creando una antítesis perfecta entre todos los sentimientos contraponiendo, por ejemplo, 'malest' a 'I'm happy'.

Además de estos antagonismos buscados, existen un gran número de relaciones semánticas, como entre los sintagmas 'in dies et horas', traducido como 'eternal', 'irascor tibi' que aparece en inglés como 'you're angry at me' y 'sic meos amores' que leemos como 'for all of my lovers'.

Pfaff (2018) considera que el poema de Ginsberg mantiene los marcadores del discurso presentes entre los versos de Catulo, como la inclusión de lenguaje vulgar (*it's hard to eat shit*), interjecciones (*ah*) al mismo tiempo que actualiza y hace suyo el poema introduciendo emplazamientos geográficos del autor a través del verso 'streets of San Francisco', el nombre de un amigo del autor, Kerouac, el afamado escritor de *On the road*, en lugar del desconocido 'Cornificius' o escondiendo la ambivalencia sexual tras el juego de palabras 'all of my lovers / meos amores'.

La importancia de esta reinterpretación de este poema de Catulo se basa en utilizar una composición poética sin un tema aparentemente claro para adaptarlo a un contexto amoroso y homoerótico, donde, no solo encontramos referencias a este poema en el título sino también en un sintagma nominal muy interesante 'new young cat', con el que Ginsberg alude a un hombre joven con el que mantiene una relación y puede estar relacionado, de nuevo, con el *passer* del autor latino.

LA ADMIRACIÓN POR LA AMADA

De la misma época que Allen Ginsberg es Lenore Kandel. Kandel (1932-2009) es una de las muchas mujeres desconocidas que formaban parte del mismo movimiento literario que Ginsberg, la Generación Beat (Pegrum 2015) y pese a que aparece nombrada en una de las obras de Kerouac apenas la podíamos leer dentro de las antologías hasta la publicación póstuma de sus poemas en el 2012. En este poema que leemos a continuación alude sin lugar a duda al tan conocido *Carmen LI*, la traducción de Catulo del poema de Safo, en el que describe las reacciones físicas al enamoramiento.

Ille mi par esse deo videtur,
 ille, si fas est, superare divos,
 qui sedens adversus identidem te
 spectat et audit
 dulce ridentem, misero quod omnis
 eripit sensus mihi: nam simul te,
 Lesbia, aspexi, nihil est super mi
 * * * * <vocis in ore>* * * *
 lingua sed torpet, tenuis sub artus
 flamma demanat, sonitu suo
 tintinant aures gemina, teguntur
 lumina nocte.
 otium, Catulle, tibi molestum est:
 otio exsultas nimiumque gestis:
 otium et reges prius et beatas
 perdidit urbes.

Aquel me parece igual a un dios,
 aquel, si fuera posible, superior a los dioses,
 que, sentándose frente a ti sin parar te
 observa y te oye
 tu dulce sonrisa, triste de mí que
 trastoca todos mis sentidos: pues nada más que a ti,
 Lesbia, te vi, nada sale desde mi
 * * * * <garganta hasta mi boca>* * * *
 pero mi lengua se traba, desde mis miembros una tenue
 llama mana, con su propio sonido
 tintinean ambos oídos, se cubren
 en una resplandeciente noche.
 El ocio, Catulo, para ti es molesto:
 con el ocio te entusiasmas y te sobresaltas:
 el ocio a los antiguos reinos y a las prósperas
 ciudades arruinó.

Como podemos leer, Catulo hace gala de sus conocimientos de griego e introduce no solo los metros sáficos (Ramírez de Verger 2005) en Roma sino también la obra de Safo, un elemento muy interesante para comprender los nuevos aires de la literatura latina y los gustos e inquietudes culturales y literarias de la población romana en el siglo I a.C.

La relación entre el poeta latino y la poeta griega no se basa únicamente en esta traducción, sino que es fundamental para entender la relación con Clodia y el seudónimo literario con el que se refiere a ella, Lesbia, la isla de la que procedía la poeta griega.

La crítica ha considerado que se trata del primer poema que le dedica nuestro poeta a su amada (Holzberg 2001), y en el que este expresa de la mejor manera que le es posible el enamoramiento inmediato que sintió al verla.

Las tres primeras estrofas de la composición siguen escrupulosamente la composición griega y vemos que Catulo incluye un nuevo mensaje en una última estrofa, en la que se intenta advertir a sí mismo de sus propias debilidades y como el amor, escondido bajo el manto del 'otium' causó la desgracia de civilizaciones anteriores, aludiendo a la trágica Troya.

La descripción de los síntomas del amor y, concretamente, la divinización del amado ha de transportarnos inequívocamente desde los versos de Catulo y Safo a Kandel.

Do you believe me when I say / you're beautiful
 I stand here and look at you out of the vision of my eyes
 and into the vision of your eyes and I see you and you're an animal
 and I see you and you're divine and I see you and you're a divine animal
 and you're beautiful
 the divine is not separate from the beast; it is the total creature that
 transcends itself
 the messiah that has been invoked is already here
 you are that messiah waiting to be born again into awareness
 you are beautiful; we are all beautiful
 you are divine; we are all divine
 divinity becomes apparent on its own recognition
 accept the being that you are and illuminate yourself
 by your own clear light.

Me crees cuando te digo / eres hermoso
aquí de pie te miro la visión de mis ojos
penetra la visión de tus ojos y te veo y eres animal
y te veo y eres divino y te veo y eres divino animal
y eres hermoso
lo divino no está separado de la bestia; es la criatura total que
se trasciende a sí misma
el mesías que ha sido invocado ya está aquí
eres el mesías que espera volver a nacer en la conciencia
eres hermoso; somos todos hermosos
eres divino; somos todos divinos
la divinidad se aparece en su propio reconocimiento
acepta el ser que eres e ilumínate
con tu propia y clara luz (trad. Pegrum 2015).

Lenore Kandel da cuenta de su conocimiento de literatura clásica con este poema ya que observamos la huella de nuestra composición clásica en los cuatro elementos compositivos, como son el comienzo del poema, la mirada, la divinidad y la luz.

En primer lugar, observamos el modo en el que comienzan ambos poemas. En el caso de Catulo comienza con una oración principal con un verbo en pasiva que nos introduce una oración de infinitivo '*ille mi par esse deo videtur*' que se contrapone tangencialmente a la forma en la que nos introduce Kandel en su poema, con una oración interrogativa indirecta seguida de una oración subordinada adverbial '*do you believe me when I say/you're beautiful*'. En este primer verso notamos dos maneras muy diferentes de recoger la misma idea, en el primer caso siendo el lector y el receptor ajeno a la realidad del autor que se esconde tras el pronombre '*me*' frente a un verso claramente envolvente que nos adentra completamente en medio del discurso poético e interpela al destinatario y al lector con el pronombre '*you*'.

Sin embargo, tanto para Kandel como para Catulo y Safo, el tú de la relación es considerado un dios, un ser por encima de ellos mismos (*superare divos*) seguramente, por sus atributos y su belleza (*beautiful*), cercano a los dioses y a la divinidad (*divine*), elementos que se repiten de manera reiterada en el poema de la norteamericana que entrelaza elementos clásicos con elementos de la religión judía, como la invocación al Mesías (*you are that messiah waiting to be born again into aware ness*).

Asimismo, el otro poético, aquel que responde al '*you*' y al '*ille*' realiza en los siguientes versos las mismas acciones y en el mismo orden, lo que nos confirma definitivamente el uso de estos modelos clásicos. En el poema de Catulo el verso dice *sedens adversus identidem te/ spectat et audit*, es decir, 'sentándose frente a ti sin parar te / observa y te oye', que, idénticamente encontramos en Kandel, pero, en lugar de ser el tú poético es la misma autora la que realiza la acción, *I stand here and look at you out of the vision of my eyes*, que, si seguimos la traducción de Pegrum (2015) nos dice lo siguiente 'Aquí de pie te miro la visión de mis ojos'.

Esta relación va más allá de los simples calcos semánticos puesto que la poeta americana ha elegido conscientemente en el primer verbo (*stand / sedens*) con raíz común con el latín recreando el mismo sonido que provoca la composición poética de Catulo.

Por último, vamos a comparar la presencia de la luz y la oscuridad en este poema y su reflejo o no en el poema clásico. En los versos del siglo XX leemos entre líneas la representación de la luminosidad del receptor poético a través de las figuras metafóricas de la mirada de los ojos (*the vision of your eyes*), la divinidad que irradia el amado (*I see you and you're a divine animal and you're beautiful*) y, como no, la misma luz, que cierra el poema (*illuminate yourself by your own clear light*), de la misma manera que cierra la

tercera estrofa del poema latino (*teguntur lumina nocte*), que nos remonta al famoso verso del *Carmen V*, *nox est perpetua una dormienda*.

Por tanto, la presencia de Catulo en Lenore Kandel da cuenta de la fuerza y la vigencia que tienen los tópicos de la poesía clásica en la descripción de los sentimientos amorosos, como en este caso es el enamoramiento. Kandel hace suyos los versos de Safo y de Catulo sin introducir ningún elemento que no apareciera en estos textos clásicos, únicamente adaptando y actualizando a la poesía libre y a ritmo de jazz estas emociones universales.

LA AMBIVALENCIA DEL AMOR

Sin salir de Estados Unidos, encontramos a Anne Sexton (1928-1974), una de las pocas mujeres ganadoras del premio Pulitzer. Quizá su acercamiento a la literatura de la Antigüedad, y en concreto a la figura de Catulo, fue a través de las ediciones bilingües de LOEB, como la de Cornish (1913) o, quizás gracias a la traducción del poeta de Verona de Peter Whigham (1966), una de las más extendidas dentro de los círculos poéticos americanos de los años 60 y 70 (France 2000).

Sea como fuere, la figura de Catulo aparece difuminada en su obra, aunque podemos afirmar que su poema *Lecciones con hambre* se trata de una *amplificatio* del tan comentado y conocido *odi et amo*, el *Carmen LXXXV*.

Do you like me?	¿Te gusto?
How absurd!	¡Qué absurdo!
What's a question like that?	¿Qué es una pregunta como esa?
What's a silence like that?	¿Qué es un silencio como ese?
And what am I hanging around for,	¿Y por qué estoy dando vueltas,
riddled with what his silence said?	plagada de lo que dice su silencio?
	(Trad. Reina Palazón 2013).

En los últimos versos que conforman este poema encontramos cuatro oraciones interrogativas directas y una oración exclamativa, también directa, completamente opuestas al estilo indirecto que nos presenta en sus escasos dos versos del *Carmen LXXXV*. Sin embargo, pese a ser un estilo diametralmente opuesto al del autor latino, encontramos el mismo contenido tratado desde el mismo punto de vista.

En el caso de Anne Sexton percibimos que, a diferencia de Catulo, pregunta a su amado si le gusta (*do you like me?*) de manera directa mientras que el poeta latino es la persona que ama (*amo*) y nos lo presenta de manera afirmativa sin cuestionarse sus sentimientos. Por tanto, en esta cuestión podemos afirmar que el modo de acercarse al amor es opuesto, no únicamente en la forma de presentarlo sino también de sentirlo.

El segundo elemento interesante de estas composiciones es el sentimiento de dubitación que sienten ambos. En el caso de Catulo encontramos que desconoce y duda sobre sus propios sentimientos (*nescio*) muy diferente a la situación de Sexton, que presenta una actitud dubitativa no por sus propios sentimientos sino por lo que puede sentir por ella la otra persona, que describe con sus silencios y que provocan que ella sufra de la misma manera que sufre el poeta de Verona (*excrucior*).

El componente en el que ambos coinciden es en el tratamiento de la otra persona, escondida tras un único pronombre en el poema de la estadounidense (*his*) y un único verbo en segunda persona en el caso del latino (*requiris*). En los dos casos notamos que, si bien son los agentes a los que va dirigido el poema, no por ello son los protagonistas de este, recayendo la acción del amor sobre los propios autores.

En estos versos vemos que Anne Sexton duda de sus propios sentimientos, no de tenerlos sino de despertarlos, frente a la actitud que encontramos en Catulo, que no nos menciona si es correspondido o no, sino que él es consciente de que ama y del sufrimiento que le conlleva.

Este gran tópico del amor en Catulo sigue alentando a grandes autores y autoras a lo largo del siglo XX y en los albores del presente siglo encontramos a una autora muy interesante, Anne Carson, que se dedica en uno de sus poemarios más conocidos, *Men in the off hours* (2000) a la reinterpretación de los poemas del de Verona. Posteriormente a estos poemas, publicó su obra *Nox* (2010), ampliamente analizada por la crítica dentro de la teoría de la recepción, como comentaremos más adelante.

Junto a estos poemas y poetas, el *Carmen* LXXXV podemos encontrarlo también en otros productos culturales, como canciones y series televisivas (Clavero Agustín 2021), dando muestra de su vigencia y repercusión en nuestra sociedad.

EL ÚLTIMO ADIÓS

En numerosas ocasiones pasa completamente desapercibido este elemento compositivo de la obra de nuestro poeta, como es la despedida ante el fallecimiento de un animal de compañía o de un familiar. Sin embargo, este tópico aparece en tres de los poemas más conocidos de nuestro poeta, como es el *Carmen* III, el *Carmen* V, el *Carmen* LXVIII y el *Carmen* CI.

Su recorrido en la literatura anglófona se retrotrae a la época isabelina, de mano de Ben Jonson en 1603 y es recogido desde ese momento hasta nuestros días por autores como Alfred Tennyson, Walt Whitman, Louise Bogan, Edna St. Vincent Millay, Virginia Woolf (Muñoz García de Iturrospe 2001-2003; 2003; 2005 y 2011) y Anne Carson, entre muchos otros escritores y escritoras.

Entre todas estas posibilidades, nos detendremos en la recepción de este sentimiento de pérdida en la obra de la escritora modernista Virginia Woolf debido a su gran influencia en la literatura posterior, en concreto en *Las Olas* (1931), una novela entendida como una elegía a su hermano, dando cuenta de la importancia de la literatura clásica en su obra (Romero 2012).

En los dos siguientes pasajes del *Carmen* LXVIII, el autor latino se presenta deshecho por la muerte de su hermano y sin fuerzas para componer un poema que alivie el pesar amoroso de su amigo Alio y que, cuando se superpone al dolor, le un relato sobre el amor inmortal ejemplificado con una pareja mitológica que esconde un reflejo de su relación con Lesbia.

sed totum hoc studium luctu fraterna mihi mors abstulit. o misero frater adempte mihi,	20
tu mea tu moriens fregisti commoda, frater, tecum una tota est nostra sepulta domus, omnia tecum una perierunt gaudia nostra, quae tuus in vita dulcis alebat amor.	
cuius ego interitu tota de mente fugavi haec studia atque omnes delicias animi.	25

Pero la muerte de mi hermano todos estos pasatiempos me los arrebato por el luto. Oh hermano que me has sido arrancado, triste,	20
tú, tú al morir rompiste mi felicidad, hermano, junto a ti fue enterrada toda nuestra casa, junto a ti desaparecieron todas nuestras alegrías, las que tu dulce amor sustentaba en vida.	

Por tu muerte yo aparté de todo mi pensamiento
este entretenimiento y todos los placeres de mi alma. 25

Troia (nefas!) commune sepulcrum Asiae Europaeque,
Troia virum et virtutum omnium acerba cinis, 90

quaene etiam nostro letum miserabile fratri
attulit. ei misero frater adempte mihi
ei misero fratri iucundum lumen ademptum,
tecum una tota est nostra sepulta domus, 95

omnia tecum una perierunt gaudia nostra,
quae tuus in vita dulcis alebat amor.
quem nunc tam longe non inter nota sepulcra
nec prope cognatos compositum cineres,
sed Troia obscena, Troia infelice sepultum
detinet extremo terra aliena solo. 100

¡Troya, (¡maldita!) sepulcro común entre Asia y Europa!
Troya, muerte prematura de todos los héroes y su valentía, 90

la cual también la miserable muerte a mi hermano
atrajo. ¡Ay, hermano, desgraciado de mí al perderte!
¡Ay desgraciado de ti, al perder la agradable luz!

Junto a ti fue enterrada toda nuestra casa,
Junto a ti desaparecieron todas nuestras alegrías, 95
Las que tu dulce amor sustentaba en vida.

Que ahora tan lejos, no entre los sepulcros conocidos
ni situado junto a las cenizas familiares
sino en la siniestra Troya, en la Troya desdichada, mantiene alejado
tu sepulcro una tierra extraña en un confín aislado. 100

Estos versos condensan una gran carga emocional y personal del poeta latino, que plasma a través de la repetición de la idea de la *domus* y su desaparición a causa de la muerte y la destrucción de un hogar por una guerra injusta.

Tras la introducción de diferentes pasajes mitológicos, Catulo vuelve a llorar la muerte de su hermano, en este caso, nombrando directamente el lugar donde falleció, Troya junto a una repetición de los versos 22 y 23 en los versos 94 y 95 (*tecum una tota est nostra sepulta domus, / omnia tecum una perierunt gaudia nostra*) que crea una suerte de *ringcomposition* con claros ecos épicos y heroicos.

Pero, sin lugar a duda, si tenemos que destacar un verso ese es el 90 '*Troia virum et virtutum omnium acerba cinis*'. Este verso tan categórico está inundado de figuras retóricas tales como el políptoton, la anáfora, la aliteración y la *conmoratio una in re*, además de jugar con una rapidez métrica que se consigue con las tres sinalefas y que será imprescindible para entender la relación de este poema con la obra de Woolf.

La muerte de Percival, que como hemos adelantado anteriormente esconde tras de sí la figura de su hermano Thoby, actúa como punto de unión entre todas las situaciones personales y monólogos que se suceden en la obra cumbre del modernismo inglés. Este personaje mudo es descrito desde el primer momento como un héroe³ que inspira poemas⁴ al cual todos rendirán tributo al calor de una sepultura, tal y como hemos podido leer en Catulo (*infelice sepultum*).

3 Here is Percival. [...]. He is a hero. "Ya está aquí Percival. [...] Es corriente, es un héroe" (trad. López 2010: 232).

4 Yet it is Percival I need; for it is Percival who inspires poetry.' "Y sin embargo es Percival quien me hace falta, porque es Percival quien inspira la poesía" (trad. López 2010: 169).

So I shall see Percival. [...] He is allied with the Latin phrases on the memorial brasses.

Así podré ver a Percival. [...] Forma un todo con las frases en latín de las inscripciones fúnebres (trad. López 2010: 165).

Sin embargo, hasta el momento de su fallecimiento no vemos uno de los ejemplos más claros de intertextualidad entre el poema de Catulo y la novela de Virginia Woolf, en el momento en que ambos autores narran la muerte de sendos hermanos, así como su funeral.

Percival has died (he died in Egypt; he died in Greece; all deaths are one death).

Percival ha muerto (murió en Egipto, murió en Grecia, todas las muertes son idéntica muerte) (trad. López 2010: 270).

En estos pasajes de Woolf observamos cómo se recoge el momento plenamente consciente que tiene el protagonista, y la propia Woolf, al ver pérdida su vida como consecuencia de una muerte tan prematura, el mismo sentimiento que encontramos en los primeros versos de nuestro poema, cuando Catulo asume que se han desvanecido todas las alegrías a causa de la muerte de su hermano y repitiendo, a modo de mantra el nombre del fallecido y del lugar donde se encuentran sus restos. Asimismo, en el segundo de los ejemplos, afloran los versos 89-92, un grito desesperado ante una muerte cruel en un lugar inhóspito y lejos del hogar.

Tampoco podemos dejar de lado uno de los elementos que provoca más dramatismo en este poema y es la ruptura de la alegría que disfrutaba Catulo en vida de su hermano (*omnia perierunt gaudia nostra*) que también sufre uno de los personajes de Woolf, Bernard, que celebra el mismo día el nacimiento de su hijo y el fallecimiento de su amigo, creándole una dicotomía difícil de enfrentar.

'Such is the incomprehensible combination,' said Bernard, 'such is the complexity of things, that as I descend the staircase I do not know which is sorrow, which joy. My son is born; Percival is dead. I am upheld by pillars, shored up on either side by stark emotions; but which is sorrow, which is joy? I ask, and do not know, only that I need silence, and to be alone and to go out, and to save one hour to consider what has happened to my world, what death has done to my world.'

Tal es la incomprensible combinación –dijo Bernard–, tal es la complejidad de las cosas, que al bajar por las escaleras no sé distinguir entre la tristeza y la alegría. Ha nacido mi hijo, Percival ha muerto. Me sostienen columnas, me apuntalan los costados recias emociones, pero ¿cuál es la pena?, ¿cuál, de alegría? Pregunto y no sé, sé que necesito silencio, estar solo y salir y disponer de una hora para pensar en lo que le ha sucedido a mi mundo, lo que ha hecho a mi mundo la muerte (trad. López 2010: 256).

Como podemos observar, Catulo y Virginia funden sus pensamientos en una única voz y presentan en sus composiciones literarias los mismos acontecimientos que recogen sentimientos y pensamientos tan humanos como el amor y el odio, el poder y el no poder, la vida y la muerte. La confluencia entre ambos escritores no acaba aquí, sino que podemos encontrar nuevos nexos de unión entre la novela *Los años* (1937) y el *Carmen V*, presentando una visión completamente diferente de esta composición clásica tan asociada al amor.

Si bien hemos comentado anteriormente que este poema clásico ha servido de fuente de inspiración para muchos escritores y escritoras a lo largo de la Historia de la Literatura, es imprescindible nombrar, aunque sea en unas breves líneas a Anne Carson. Carson (1950), poeta, traductora y profesora de griego en varias universidades americanas y canadienses, es, hoy en día, la mayor representante de la fusión de

la poética clásica con las nuevas corrientes literarias en las que estamos inmersos y una de las escritoras más laureadas en lengua inglesa del presente siglo.

En su obra *Men in the off hours* (2000) y, fundamentalmente en *Nox* (2010) la alusión a Catulo y su poética es objetiva y clara. En el primer poemario, la influencia de Catulo es notable hasta el punto de que la reinterpretación de los poemas del poeta latino a cargo de la autora ocupa una sección independiente dentro de la obra, bajo el título 'Catullus Carmina'. Entre ellos encontramos el *Carmen LXX*, el *LXXXV* y el *CI*, al que vuelve de nuevo en su obra *Nox* (2010).

Nox (2010) es difícil de catalogar como un poemario, sino más bien podríamos decir que es un compendio de recuerdos, recortes e imágenes que pretende convertirse en un epitafio al modo clásico con el objetivo de expresar este sentimiento de pérdida por el fallecimiento de su hermano.

Esta obra tiene la forma de un cuaderno de recortes con una foto inicial en tonos sepias de un chico en bañador que da paso a una serie de páginas, similar a un facsímil, que se encuentran enlazadas en un contínuum creando un acordeón de recuerdos.

Su estructura se centra en presentar cada una de las palabras que compone el poema de Catulo para, en primer lugar, ofrecer un recorte del diccionario etimológico y aquello que le inspira o recuerda, sea una frase, una fotografía o notas en las que narra el modo en el que murió su hermano y cómo ella recibió esa noticia.

El estudio de la relación entre Anne Carson y Catulo se ha llevado a cabo recientemente por un gran número de investigadores (Clavero Agustín 2021; Fredericksen 2021; Kárpáti 2022; Littau 2022; MacDonald 2015; Nicolaci 2021; Piantanida 2021), con análisis muy completos y complementarios sobre aspectos gramaticales, literarios y, por supuesto, el estudio exhaustivo de las fuentes clásicas.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas hemos presentado la relación entre Catulo y los autores y autoras del siglo XX y XXI a través de las emociones que sus versos comparten. Gracias a la teoría de la recepción y a los nuevos modelos de estudio comparativo de la literatura grecolatina podemos observar los textos clásicos desde otras perspectivas que nos acercan a ellos con otra mirada, otra sensibilidad y otras necesidades.

Al mismo tiempo, el estudio de las emociones en los *Carmina* de Catulo nos permite analizar el alcance de la poética clásica en literaturas contemporáneas, fomentando la idea de la perdurabilidad de los clásicos y de la importancia del bagaje cultural en las diferentes representaciones culturales de nuestra sociedad.

Catulo, en nuestro caso, ejemplifica perfectamente el nexo entre el pasado y el presente puesto que su poética encierra un universo literario lleno de emociones enfrentadas, como es el amor y el odio, la vida y la muerte, la envidia y la adulación.

Su obra es una constante inspiración para numerosos poetas a lo largo de más de cinco siglos gracias a su subjetividad y su yo poético tan característico que rezuman sus versos, estimulando su recepción en otras obras dentro de diferentes contextos literarios.

Por ello, una lectura basada en la organización métrica tradicional no fomenta la visión de conjunto de este emocionario poético tan rico en sutilezas que resisten el paso del tiempo y alumbran la obra de autores y autoras de literaturas occidentales.

Estas páginas ilustran una mínima parte de la importancia de los *Carmina* del poeta de Verona en la obra de escritores y escritoras de habla inglesa en los últimos tiempos. Sin embargo, la presencia de Catulo no se fundamenta únicamente en estos poetas nombrados ni en las pocas composiciones aquí comentadas sino que son una invitación a releer a los clásicos ahondando en su vigencia en la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Blondell, R. 2008. Queer Icons from Greece and Rome. *Helios* 35 (2): 113-119.
- Carson, A. y J. Doce (trad.) 2007. *Hombres en sus horas libres*. Valencia: Pre-Textos.
- Cid López, R.M. et al. (eds) 2021. *Madres y familias en la Antigüedad: patrones femeninos en la transmisión de emociones y de patrimonio*. Madrid: Trea.
- Clavero Agustín, L. 2021. Entre fotogramas y versos. Los *Carmina* de Catulo en los ss. XX y XXI, en I.J. Álvarez Soria et al. (eds) *V Jornadas Doctorales. Nuevas metodologías y modelos de investigación en Ciencias de la Antigüedad*: 193-214. Zaragoza: Servicio de publicaciones de la Universidad de Zaragoza.
- Copley, F.O. 1972. Catullus 38, en K. Quinn (ed.) *Approaches to Catullus*: 187-191. Cambridge: Cambridge University Press.
- Copley, F.O. 1949. Emotional Conflict and Its Significance in the Lesbia-Poems Catullus. *The American Journal of Philology* 70.1: 22-40.
- DuPlessis, M. 1985. For the Etruscans Sexual Difference and Artistic Production: The Debate over a Female Aesthetic, en H. Eisenstein y A. Jardine (eds) *The Future of Difference and Artistic Production. The Debate over a Female Aesthetic*: 128-156. Boston: G.K. Hall y Co.
- Fernández Corte, J.C. y J.A. González Iglesias (intr., ed. y com.) 2004. *Catulo. Poesías*. Madrid: Cátedra.
- France, P. (ed.) 2000. *The Oxford Guide to Literature in English Translation*. Nueva York: Oxford University Press.
- Fredericksen, E. 2021. The Philology of Grief: Catullus 101 and Anne Carson's Nox en T. Geue y E. Guisti (eds) *Unspoken Rome: Absence in Latin Literature and its Reception*: 290-304. Cambridge: Cambridge University Press.
- García Jurado, F. 2016. *Teoría de la tradición clásica. Conceptos, historia y métodos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ginsberg, A. y A. Resines (trad.) 1978. *Sandwiches de realidad*. Madrid: Visor.
- Hexter, R.J. 2015. The Kisses of Juventius, and Policing the Boundaries of Masculinity: The Case of Catullus, en J. Ingleheat (ed.) *Ancient Rome and the Construction of Modern Homosexual Identities*: 273-287. Oxford: Oxford University Press.
- Holzberg, N. 2001. Lesbia, the poet, and the two faces of Sappho: 'womanufacture' in Catullus. *The Cambridge Classical Journal* 44: 28-44.
- Jackson, A. 2014. *I, Clodia, and other portraits*. Auckland: University of Auckland.
- Jardine, A.B. 1985. *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kárpáti, B. 2022. This ash was a scholarly girl: Műfaji és mediális fordítás Anne Carson Nox című művében. *Studia Litteraria* 61 (1-2): 114-132.
- Konstan, D. 2006. *The emotions of the Ancient Greeks: studies in Aristotle and classical literature*. Toronto: University of Toronto Press.

- Littau, K. 2022. Media, Materiality and the Possibility of Reception. Anne Carson's Catullus, en M. Baker (ed.) *Unsetting Translation. Studies in Honour of Theo Hermans*: 125-141. Nueva York: Routledge.
- MacDonald, T. 2015. Night in the Box: Anne Carson's Nox and the Materiality of Elegy, en T. Allen y J. Blair (eds) *Material Cultures in Canada*: 52-64. Waterloo: Wilfrid Laurier University.
- Martindale, C. 1993. *Redeeming the text. Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muñoz García de Iturrospe, M^a.T. 2001-2003. Virginia Woolf y su aproximación a los clásicos. *Tropelia: Revista de filología clásica y hebrea* 48.145-146: 135-152.
- Muñoz García de Iturrospe, M^a.T. 2003. Virginia Woolf y los clásicos: sobre el manejo de la alusión mitológica en *The Waves* (el mundo clásico sugerido). *Exemplaria: Revista de literatura comparada* 7: 185-206.
- Muñoz García de Iturrospe, M^a.T. 2005. Los poetas latinos en *The Waves* de Virginia Woolf: autoridad y rechazo. *Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos* 25.2: 141-171.
- Muñoz García de Iturrospe, M^a.T. 2011. Frater, ave atque vale (Catull. 101.10): fortuna literaria de una fórmula epigráfica. *Studia Philologica Valentina* 13.10: 159-179.
- Nicolaci, E. 2021. Translating the Canon, Filling the Absence, en L. Jansen (ed.) *Anne Carson/Antiquity*: 251-260. Londres: Bloomsbury Academic.
- Parker, D. 2010. *Complete poems*. Londres: Penguin Random House.
- Pegrum, A.M. (trad. y selec.) 2015. *Beat attitude. Antología de mujeres poetas de la generación beat*. Madrid: Bartleby Editores.
- Pfaff, M. 2018. The Invention of Sincerity: Allen Ginsberg and the Philology of the Margins, en S. Murnaghan y R.M. Rosen (eds) *Hip Sublime. Beat Writers and the Classical Tradition*: 73-96. Ohio: Ohio State Press.
- Piantanida, C. 2021. *Sappho and Catullus in twentieth-century Italian and north American Poetry*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Plamper, J. 2015. *The history of emotions: An introduction*. Londres: Oxford University Press.
- Ramírez de Verger, A. y A. Pérez Vega (intr., ed. y com.) 2005. *C. Valeri Catulli. Carmina. Catulo. Poemas*. Huelva: Fundación El Monte.
- Rankin, H.D. 1967. Water and Laodamia as Catalyst of Emotions in Catullus 68b. *Latomus* 26.3: 689-694.
- Romero Mariscal, L.P. 2012. *Virginia Woolf y el helenismo*. Valencia: IAM.
- Rosenwein, B. y R. Cristiani. 2018. *What is the history of emotions?*. Cambridge: Polity Press.
- Sexton, A. y J.L. Reina Palazón (trad.) 2013. *Poesía completa*. Madrid: Linteo.
- Skinner, M.B. 1986. Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity. *Helios* 13 (2): 1-8.
- Thomson, D.F.S. (intr., ed. y com.) 1997. *Catullus*. Toronto: University of Toronto Press.
- Wiseman, T.P. 1969. *Catullan Questions*. Leicester: University Leicester.
- Woolf, V. et al. 2010. *Las Olas*. Madrid: Cátedra.

EDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS

Cornish, F.W. (ed. y trad.) 1913. *Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris*. Londres: The Loeb Classical Library.

Mynors, R.A.B. (ed.) 1958. *C. Valerii Catulli. Carmina*. Oxford: E Typographeo Clarendoniano.

Whigham, P. (trad.) 1966. *Catullus. The Poems*. Londres: Penguin Classics.

IMPLORANDO A ASCLEPIO: LAS EMOCIONES EN EL RITUAL DE LA ENKOIMESIS EN LA GRECIA ANTIGUA

Lucía Díez Rodríguez¹

INTRODUCCIÓN

Pues ¿quién en nuestra época puede sondear los pechos de los antiguos y explorar sus mentes, separadas hace tiempo de lo mortal hacia la otra vida, y hacer salir fuera los significados que pensaron? ¡Por Pólux, sería más divino que humano! (Boccaccio en Álvarez e Iglesias 1983: 56).

El célebre humanista florentino, ya en el siglo XIV de nuestra era, planteó la extenuante dificultad del estudio de las emociones, sentimientos y pensamientos de las personas en la Antigüedad. Hoy, setecientos años más tarde, la reacción ante dicho problema metodológico no ha cambiado en absoluto. Tal y como apuntaron Penelope Gouk y Helen Hills en la introducción a la edición de su volumen *Representing Emotions* (2016: 15-34), el silencio historiográfico tanto en la terminología como en la representación histórica de las emociones provoca que su estudio resulte, cuanto menos, complejo. Teniendo en cuenta que estas se hallan mediadas culturalmente y, por tanto, varían en el tiempo y en función de los contextos sociales, sólo queda intentar desentrañarlas a través del estudio antropológico y, por qué no, la propia percepción personal.

Del mismo modo que clamó Giovanni Boccaccio, quien concibió la tarea del estudio de las emociones ‘más divina que humana’ intentaremos descubrir, a partir de la religión y la ritualidad, el proceso sensitivo de aquellos que encomendaron la curación de sus males –tanto físicos como psicológicos– a Asclepio y a sus habilidades sanatorias a través de los sueños.

ASCLEPIO EN EL MUNDO GRIEGO: SANTUARIOS Y CARÁCTER DEL RITUAL

La religión, en el mundo antiguo, resultaba ser una esfera que abrazaba y se conexionaba con el resto de las estructuras concernientes a la *polis* clásica: el individuo, diariamente, se encontraba envuelto en el ámbito religioso a través de un calendario ritualístico, como bien demuestra el ejemplo de Atenas. Es por ese mismo motivo que, en resumidas cuentas, las divinidades parecían encontrarse presentes en el día a día de la ciudad y de sus habitantes, asegurando la protección de ambos a través de una relación de reciprocidad –*ta hiera kai hosia* (Blok 2017: 44-62; Whitmarsh 2017: 21-23)– aunque, de igual forma, corrían el riesgo de encontrarse ante el peligro de su ira si no se actuaba de manera correcta. No es de extrañar, en tal caso, que, en situaciones de necesidad, la respuesta y ayuda divina fueran completamente necesarias para los individuos; en dicho contexto y referido a la salud, Asclepio, divinidad de la medicina, las drogas, hierbas y cirugías (D.S. 5.74.6), se erigió como pieza clave.

El origen y la presencia del dios Asclepio en la cultura griega nos es transmitido a través de varios relatos mitológicos. No obstante, todos ellos le otorgan una característica especial: un origen semi-mortal. Al ser considerado hijo tanto de Apolo como de Coronis o Arsínoe (Paus. 2.26.6-7; D.S. 5.74.6;

1 lucdiez@ucm.es. Becaria de Arqueología en el programa del Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) JAE – Intro ICU con el proyecto “Desde la investigación en el museo a la divulgación científica” entre la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma (EEHAR) y la Institución Mila i Fontanals (IMF).

Bremmer y Erskine 2010: 229), dependiendo de las versiones, para los estudiosos Jan Bremmer y Andrew Erskine (2010: 108-112) esto le hace asemejarse a los humanos y adquirir una faceta benévola, de ahí que, iconográficamente, sea habitual verlo representado en interacción con los hombres mortales, como bien muestran los relieves del *Asklepeion* –templo de Asclepio– de Atenas, cuyo culto fue introducido aproximadamente tras la Paz de Nicias del año 421 a.C. en el Pireo, por donde probablemente llegaron enfermedades tan terribles como la peste que devastó la ciudad en la década del 430 a.C. (Petridou 2014: 298).²

Por otro lado, una aportación relevante para el estudio sobre Asclepio, su santuario y su ritual, se lo debemos a Aristófanes. El comediógrafo ateniense escribió a inicios del siglo IV a.C. la pieza teatral *Pluto*, en una época turbulenta para la *polis* tras el fin de la Guerra del Peloponeso. En dicha obra, la Riqueza, personificada en el dios Pluto, ha perdido la vista y erra al repartir su poder entre las personas no virtuosas. Por ello, los protagonistas, Crémilo y Cario, deciden ayudarlo portándolo al templo del dios (Ar. *Pl.* 115), quien es denominado en la comedia como ‘grande luz para los mortales’ – ἀναβοάσομαι τὸν εὐπαιδα καὶ μέγα βροτοῖσι φέγγος Ἀσκληπιόν (Ar. *Pl.* 640)–. Aristófanes muestra así la alteridad de Asclepio quien, a pesar de poseer un origen humano, fue considerado poseedor de un estatus divino, con prácticas rituales muy potentes en la antigüedad, con un culto que llegó a ser de carácter panhelénico (Bremmer y Erskine 2010: 229) ‘desde el principio y que no adquirió esta fama en el curso del tiempo’ –ἐξ ἀρχῆς καὶ οὐκ ἀνὰ χρόνον λαβόντα– según afirmó Pausanias (2. 26. 10). Por otro lado, sus hijas Higía –la Salud, su principal acompañante (Paus. 2.23.4; 8.32.4; 8.47.1)–, Panacea –asociada a la curación universal– y Yaso –la Curación personificada– se hallaron igualmente divinizadas e insertas en su programa cultural, muestra, sin duda, de la importancia del goce de buena salud tanto a nivel individual como comunitario (Carod-Artal 2013: 29; Petridou 2014: 298; Renberg 2016: 117-118).

Aun así, llama poderosamente la atención la gran popularidad y el enorme prestigio de las supuestas acciones curativas del dios a través de sus santuarios, los *Asklepeia* –en singular *Asklepeion*–, que llegaron a conformar una gran red de centros por todo el territorio griego donde destacaron recintos tan brillantes a partir del s. V a.C. como los de Epidauro, Cos o Trica,³ en los cuales los fieles o suplicantes acudían a tratar diferentes enfermedades de diversa índole, pues en el mundo griego no existía una diferenciación entre padecimientos físicos o psicológicos. Por ello, todo hombre, mujer o niño que se sintiese afeccionado, podría acudir a los *Asklepeia* para aliviar su malestar a partir de baños terapéuticos –de ahí su frecuente ubicación cerca del curso de los ríos o de la existencia del llamado ‘baño sagrado’ ἱερὸν λουτρὸν en Epidauro–, masajes, regímenes alimenticios, ejercicio, infusiones, toma de brebajes o mediante la actuación de médicos profesionales (Str. 8.6.15; 8.7.4; Avial-Chicharro 2018: 41; Carod-Artal 2013: 29; Israelowich 2014: 294; Martzavou 2012: 177; Renberg 2016: 150-167). No obstante, y a pesar de que en el recinto se realizaban todas estas prácticas mencionadas, la actividad más conocida y significativa llevada a cabo en el templo era la denominada *enkoimesis* (τῆς ἐγκοιμήσεως, D.S. 1.53.8), más conocida por su término latino, *incubatio*, que adquirió popularidad a partir del siglo IV a.C. y que se basaba tanto en el reposo como la ensoñación dentro del área sacra del *Asklepeion*: el *abaton* (Askitopoulou *et al.* 2002; Avial-Chicharro 2018; Bremmer y Erskine, 2010: 112; Harrison, 2014; Israelowich 2014: 293; López Pérez 2022: 1755; Martzavou 2012: 177; Petridou 2014: 299; Renberg 2016: 8- 11).

‘(Crémilo): Por Zeus, tal como hace tiempo lo tenía yo pensado, lo mejor es acostarlo en el templo de Asclepio (κατακλίνειν αὐτὸν εἰς Ἀσκληπιοῦ κράτιστόν ἐστι)’ (Ar. *Pl.* 410. Trad. Macía Aparicio 2007).

2 El *Asklepeion* de Atenas fue uno de los más conocidos, después de Epidauro, y tomó especial relevancia a partir del s. IV a.C. (López Pérez 2012: 139).

3 De acuerdo con la interpretación de López Pérez (2012: 138), al santuario de Epidauro acudirían pacientes de toda zona del continente, mientras que el de Cos estaría más enfocado a las islas vecinas y el de Pérgamo para los griegos de Asia Menor.

Aristófanes utiliza el término ‘acostarse’, mientras que Pausanias opta por ‘dormir’: ‘La imagen de Asclepio [...] está sentada en un trono y empuñando un bastón [...] Al otro lado del templo está el lugar donde los suplicantes del dios duermen (τοῦ ναοῦ δὲ ἐστὶ πέραν ἔνθα οἱ ἰκέται τοῦ θεοῦ καθεύδουσιν. Paus. 2.27.2)’. Quizás sea esta última expresión la más adecuada, pues la forma de intercesión de la divinidad provenía a través de los sueños de los fieles,⁴ ya fuera apareciéndose en ellos y conversando, dándoles indicaciones que más tarde serían desentrañadas por los sacerdotes o a través de los médicos del santuario (Askitopoulou *et al.* 2002: 12-16; Edelstein y Edelstein 1945: 150; Israelowich 2014; Renberg 2016: 21), tal y como reza la inscripción dedicada por el ateniense Esquines tras los buenos resultados de su *enkoimesis*:

[Esquines], hijo de Atrometos, de Atenas dedicó esto [a Asklepio]: Desesperado por las habilidades de los mortales, teniendo toda mi esperanza descansando en lo divino, dejando atrás Atenas rica en niños, viniendo, Asclepio, a tu arboleda, me curé –teniendo una ulceración en la cabeza durante un año– en tres noches (o meses). (Anth.Pal. 6.330 en Girone, 1998, 42-45. Trad. propia al castellano).

Esquines habría utilizado los términos ‘desesperado’ y ‘esperanza’ que, leídos desde el punto de vista de la existencia de sólo seis emociones principales –teoría desarrollada por Paul Ekman y Harrieh Oster (1981: 128)–, podrían haber evolucionado a partir de la tristeza y el miedo a no encontrar un alivio para su dolencia mientras que, al mismo tiempo, le habría llevado a experimentar sentimientos esperanzadores por la fama de Asclepio y su santuario, depositándose sin premura con el fin de obtener un feliz desenlace (Stewart 1997: 879-887), en un esquema consecuentemente semejante al que se desarrollará a continuación.

FASES DE LA *ENKOIMESIS* Y POSIBLE RECORRIDO EMOCIONAL

El ritual poseía una serie de pasos a seguir antes del acceso y el sueño en el *abaton*, pero sus fases iniciales se asemejaban a tantos otros procesos ceremoniales de la antigua Grecia. Como era común, se llevaba a cabo una purificación del suplicante a partir del baño, con vistas a eliminar posibles restos de miasma o contaminación (Ar. Pl. 655; Askitopoulou *et al.* 2002: 12-16; Martzavou 2012: 177; Renberg 2016: 150-158), hecho que se ve reflejado en las inscripciones del *Asklepeion* de Pérgamo: ‘[...] Quien ingrese al dormitorio de incubación deberá ser puro de todos los antes mencionados [es decir, tipos de contaminación] y de actos sexuales, carne de cabra y queso, [...]’ (I. Pergamon 3, 161, Copia A, Renberg, 2017: 195. Trad. propia al castellano).⁵

Tras la purificación, el suplicante se encontraba listo para realizar los sacrificios – *thysiai* – pertinentes, a favor del dios. Este paso era, de nuevo, indispensable, pues significaba la simbolización de una relación vertical entre Asclepio y el oferente, que necesitaba de la sabiduría curativa de la divinidad (Askitopoulou *et al.* 2002: 12; Avial-Chicharro 2018: 29; Harrison 2014: 289; Renberg 2016: 168). Lo más probable es que, en estos dos primeros estadios de la iniciación al ritual, el suplicante pudiera comenzar a sentir algún tipo de agitación e, incluso, emoción que produjese síntomas físicos relacionados con el nerviosismo –respiración acelerada, sudoración, enrojecimiento–, esperando a los siguientes momentos culmen del proceso: la lectura de los *iamata* y la *enkoimesis*.

Los *iamata* fueron una serie de inscripciones, colgadas en el *tholos*, donde se narraban historias personales de curación ocurridas en el santuario de Asclepio en Epidauro (López Pérez 2012: 139; 2022: 1755):

⁴ Stewart 1997: 888; cf. Israelowich 2014: 293 sobre la concepción de ‘ver un sueño’ griega.

⁵ Este reglamento de carácter sacro podría haber creado una conciencia religiosa común entre los pacientes y sus familiares, según López Pérez (2012: 138), quizás ayudando a una mitigación del dolor –físico y emocional– a través de la comunidad.

Epidauro también es una ciudad importante, y lo es ante todo por el esplendor de Asclepio, [...] cuyo santuario está siempre lleno de enfermos y de tablillas votivas (τῶν ἀνακειμένων πινάκων) en las que están registradas las curaciones (ἐν οἷς ἀναγεγραμμένα τυγχάνουσιν αἱ θεραπείαι), igual que en Cos y en Trica. (Str. 8.6.15. Trad. Torres Esbarranch 2008).

Dentro del recinto (el *Tholos*) se alzan estelas; antiguamente había más, pero en mi tiempo quedan seis. Sobre estas están grabados nombres de hombres y mujeres curados por Asclepio, y además también la enfermedad que cada uno padeció y cómo se curó. Están escritos en lengua doria. (Paus. 2.27.3. Trad. Herrero Ingelmo 1994).

Como efectivamente apunta Paraskevi Martzavou (2012: 186), *Iamata*, a su vez, significaba ‘remedio terapéutico’ o *farmakós*, por lo que resulta factible la idea de una lectura previa de estas curaciones ‘milagrosas’ antes de encaminarse hacia el *abaton* (Israelowich 2014: 293; LiDonnici 1995; Petridou 2014: 301-302). Realmente lo más interesante de dichas historias era la variedad de enfermedades, dolencias e, incluso, problemas, que se planteaban, y la gran diversidad existente en cuanto a su resolución. Se observan desde historias sobre dificultades en cuanto a la fertilidad en mujeres (A-1; A-2; B-31; B-34; B-39; B-42), problemas oftalmológicos (A-9; A-11; A-18; A-20; B-22; B-32; B-40; C-55; C-65; D-69), parálisis (A-3; A-15; A-16; B-35; B-37; C-64; C-67; D-70), hasta tumores (B-26; C-45) o calvicie (A-19).⁶ Parece comprensible la existencia de una descompensación en la temática de ciertos relatos con respecto a otros: por ejemplo, las dificultades de concepción o esterilidad podría ser una problemática bastante recurrente, teniendo en cuenta la importancia de la descendencia y, especialmente, aquella legítima, para la perpetuación del *oikos* como institución basada en la unidad familiar. Esta preocupación se encontraría ligada, en mayor medida, a la mujer, cuya principal tarea tras haberse convertido en *gyne* –mujer casada– sería la reproductiva (Plu. Sol. 20.6; Cameron y Hunter 1994: 18; Cepeda 2000: 172; Duce Pastor 2019: 616-619; Kuhrt 2013: 124; Valdés Guía 2008: 158).

Kleo, estaba embarazada de cinco años. Fue a suplicar al dios y durmió en el *abaton*. Tan pronto como salió de los límites del recinto sagrado, dio a luz a un niño [...]. Habiendo obtenido este favor ella escribió la siguiente ofrenda. No es por la grandeza de esta estela que es digna de admiración, pero la demanda: Kleo ha estado embarazada durante cinco años hasta que ella durmió en el *abaton* y que el dios la curó (A-1. Trad. Serrera Contreras 2018).

Si bien la historia resulta fantástica –aunque posee explicación médica–,⁷ podría ser que una mujer con el mismo problema que la protagonista, Kleo, llegara al *tholos* y, tras leer o escuchar la dedicatoria, se sintiese acompañada, comprendida y, por qué no, tranquilizada ante la esperanza de una resolución favorable, como bien rezaba la dedicante de dicho *iamata*. Otra historia finalizada en buen término sería la de Heraius de Mitilene, quien ‘[...] no tenía pelos en su cabeza, pero abundante en su barba. Estaba avergonzado porque era objeto de burlas. Fue a dormir al templo y el dios le frotó su cabeza con alguna droga y el pelo le creció de nuevo’ (A-19. Trad. Serrera Contreras 2018). Esta inscripción, a pesar de no mostrar ningún tipo de dolencia física, habla, en cambio, de daño moral: sentirse avergonzado, experimentar el miedo a la burla, al desplazamiento social fue, como muestra el *iamata*, un problema existente entre las paredes del *abaton* y, una vez más, resuelto favorablemente por Asclepio. Otro tipo de

6 Siguiendo las ediciones de E. Edelstein y L. Edelstein (1945), L.R. LiDonnici (1995), M. Girone y M. Totti-Germünd (1998), y la traducción al castellano de J.L. Serrera Contreras (2018).

7 López Pérez (2015: 39-51; 2022) ha investigado tanto la patología de Kleo como la de Ithmonica (A-2). Ambas parecen corresponder el ‘litopedion’, una complicación médica en mujeres embarazadas cuando el óvulo se sitúa en una zona extrauterina y, por ende, se produce la calcificación del feto y su posterior petrificación (Martínez Abreu y Flores Iribar, 2012). En los tratados de Hipócrates, ya son conocidos estos casos, los cuales se denominan ‘mola’: ‘Esta situación, pues, dura dos años y muchas veces permanece así hasta tres’ (Hp. Mul. 1.71. Trad. Sanz Mingote 1988). Es muy probable que los médicos del santuario ayudaran tanto a Kleo como a Ithmonica a resolver sus dolencias, por lo cual las dedicantes decidieron inscribir sus historias.

miedo se representa a partir de la historia del portador de equipajes, el cual rompió la copa favorita de su amo y, temiendo su ira, sin pedir ayuda ni encontrarse en el *Asklepeion*, recibió fortuitamente la visita de la divinidad disfrazada, que le indicó el camino hacia el templo (A-10. Trad. Serrera Contreras 2018). Se comprueba así que las acciones sanadoras del dios también competen a nivel psicológico, ayudando a sus suplicantes en asuntos que les atormentan y angustian; no obstante, Asclepio no siempre posee una faceta benévola. Echando un vistazo al *iamata* A- 4, se observa cómo la divinidad puede ser igualmente vengativa:

Ambrosia de Atenas ciega de un ojo. Esta mujer vino a suplicar al dios y [...] se burlaba de algunas curaciones y que era increíble e imposible que el cojo anduviera y que el ciego viera simplemente por tener un sueño. Habiéndose dormido ella tuvo una visión. Le pareció que el dios se le apareció y le dijo que él la curaría pero que él le exigía a título de salario que ella llevara al templo un cerdo de plata como recuerdo de la estupidez [...]. Cuando el día llegó ella salió curada (A-4. Trad. Serrera Contreras 2018).

La incredulidad y la duda (A-3; B-36) suelen ser castigadas por Asclepio, lo que sin duda generaría, a su vez, cierto temor ante la faceta menos placentera de la divinidad y que, en un momento de tensión como aquel, previo a recostarse en el *abaton*, podría haber sido el culmen de un proceso emocional considerablemente fuerte que habría iniciado con la decisión de acudir al *Asklepeion* y que ya se encontraría a las puertas de su resolución, o no. Por otra parte, no puede olvidarse tampoco que, en ese instante, tanto el *tholos* como, posteriormente, el *abaton*, se encontrarían repletos de personas sufrientes, en diferentes grados y de diversas maneras,⁸ con lo que la ebullición emocional podría ser contrarrestada con el uso de opiáceos antes del paso de la *enkoimesis*. Se ha considerado sobre su consumo en el proceso de incubación y, más posiblemente, en el *tholos* ya que, como observan H. Askitopouloi *et al.* (2002: 12-16), el techo de mármol podría haber estado decorado con arcas que representarían flores de amapola, que se pondría en relación con la utilización de dicha planta, junto al opio o las adormideras, durante la lectura de los *iamata*, de cara al ritual final (Carod-Artal 2013; Avial-Chicharro 2018: 40). Estas, además de facilitar el sueño a los suplicantes, actuarían de narcótico en caso de que necesitaran algún tipo de operación (Askitopouloi *et al.* 2002: 11-17).

Como último paso, quedaría andar hacia el *abaton* y recostarse:

Luego entramos en el recinto del dios, y una vez consagrados sobre el altar las galletas y los presentes, [...] acostamos a Pluto, como era menester, y cada uno de nosotros se preparó un lecho de hojas. [...] Y cuando el servidor del dios apagó las lámparas y nos dijo de parte de aquél que nos acostáramos, advirtiéndonos que nos calláramos si se oía algún ruido, todos nos acostamos ordenadamente (Ar. Pl. 660-670. Trad. Macía Aparicio 2007).

¿EFECTO PLACEBO? LA ACTUACIÓN DE LAS EMOCIONES COMO TÉCNICA DE AUTOHIPNOSIS Y SU PROYECCIÓN

¿Cómo pudieron gozar de tanta popularidad los santuarios de Asclepio en el mundo griego si no fue por su buen funcionamiento? Si bien es cierto que podrían ser parangonados como centros hospitalarios actuales, a pesar de la distancia cronológica, su fama debía estar precedida o cimentada en resultados positivos. Como bien explica Dylan Evans (2010: 56) en su obra acerca de los mecanismos mentales en la medicina, ‘hablar de placebos es hablar de dolor’, y el dolor es exactamente el motor que portaba a los suplicantes a los *Asklepeia*, ya fuera este un dolor físico o no.

⁸ Sobre la cantidad de personas que acudían al templo, Aristid. Or. 1.68: ‘Hay muchos otros iguales a mí [...] como indican las muchedumbres que viven permanentemente en el templo de Asclepio [...]’ (trad. Gascó y Ramírez de Verguer 1987).

Si se observa detenidamente el proceso del ritual y, con especial atención, la lectura de los *iamata* dentro del *tholos*, teniendo en cuenta que estos poseen como función primordial la evocativa a través de las historias y sus resoluciones, lo que parece verdaderamente es que se está intentando deliberadamente convencer al receptor – el suplicante – de una mejoría de su estado e, incluso, de su solución. Según estudios realizados desde el periodo de la Segunda Guerra Mundial, ha podido demostrarse que la autoconvicción genera una suerte de ‘autohipnosis’ que puede llegar a ser efectiva contra el dolor localizado en la conocida como ‘respuesta de fase aguda’ (Evans 2010: 91). Para ello es fundamental la confianza y la creencia completa en el método curativo y en la mejoría tras su aplicación que, en estos casos sería, el alivio del dolor y todas las emociones o sentimientos que de dicho dolor emanarían (Evans 2010: 114). A través de la segregación de endorfinas por el propio cuerpo ‘auto-convencido’ se podría generar un efecto muy similar a la morfina, dominando y aplacando tanto el dolor como la reacción inflamatoria (Evans 2010: 92-110).

CONCLUSIONES

A pesar de las dificultades que encierra el estudio de las emociones en época antigua, el intento de ponernos en la piel de estas personas que vivieron tan alejados de nuestro tiempo solo nos acerca cada vez más a la comprensión tanto de su cosmovisión como de la articulación de su pensamiento y de sus redes sociales. En este caso, la Historia debe apoyarse en la multidisciplinariedad, dejándose entrelazar con otro tipo de ciencias como la Psicología, la Antropología o la Sociología.

Con respecto al tema planteado, considero que aportar una perspectiva ‘humanizada’ e intentar observar la mano humana dentro de los rituales religiosos arcaicos nos ayuda a comprender cómo los antiguos griegos podían concebir su vida y su entorno cuando aportaban o dejaban entrever sus miedos, preocupaciones y dolores a las divinidades. Detrás de cada rito, festividad o culto existe un sentido y un porqué, que debe buscarse para interpretar las necesidades y las soluciones a ciertos problemas. Así, a través de un pequeño estudio al ritual de la *enkoimesis* en los *Asklepeia*, se ha podido observar la necesidad de intervención divina ante casos de extremo dolor tanto físico como emotivo, así como posibles escenarios de miedo, angustia, desconfianza, nerviosismo, tristeza o alegría. Entender el proceso del rito a través de un recorrido emocional nos ayuda asimismo a comprender el porqué de su funcionamiento de dicho modo y no otro, así como a replantearse cómo fue posible una expansión del culto por todo el horizonte heleno, conformándose un culto de carácter panhelénico tan seguido hasta épocas como la de Elio Aristides (*Or.* 1.63-77), quien afirmaba acudir asiduamente al santuario de la divinidad.

A través del refuerzo positivo de experiencias fructíferas, que con toda probabilidad andarían con el boca a boca, ya fuera por las actividades sanatorias del santuario – dietas, baños, operaciones – como en el famoso ritual de la *enkoimesis* y la supuesta visita de Asclepio, puede intuirse que sería un lugar que aportaría paz y sosiego a todas aquellas personas desesperadas por encontrar solución a sus problemas. De este modo, en una posible evolución que iría desde el dolor hasta la ‘epifanía’ pasando por la inseguridad, la duda, el miedo, la congoja, el nerviosismo e incluso la tristeza por no encontrar una solución, observamos una parte de la Historia Antigua que tantas veces se nos olvida a los investigadores: que nunca dejaron de ser seres humanos que sintieron y padecieron.

BIBLIOGRAFÍA

- Askitopoulou, H. *et al.* 2002. Surgical Cures by Sleep Induction as the Asclepeion of Epidauros. *International Congress Series* 1242: 11-17.
- Avial-Chicharro, L. 2018. Los dioses nos curan en sueños. La incubación como método de sanación en el mundo grecolatino. *ArtyHum* 50: 26-46.

- Blok, J. 2017. *Citizenship in Classical Athens*. Londres: Cambridge University Press.
- Bremmer, J.N. y A. Erskine 2010. *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Cameron, A. y A. Kuhrt 2013. *Images of Women in Antiquity*. Londres: Routledge.
- Carod-Artal, F.J. 2013. Plantas psicoactivas en la antigua Grecia. *Neurosciences and History* 1 (1), 28-38.
- Cepeda, J. 2000. Transmisión hereditaria a través de la mujer en la Grecia clásica. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua I* 13: 159-186.
- Duce Pastor, E. 2019. El matrimonio en la Grecia antigua: Época Arcaica y Clásica. Tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Madrid.
- Edelstein, E.J. y L. Edelstein 1945. *Asclepius; a collection and interpretation of the testimonies*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Ekman, P. y H. Oster 1981. Expresiones faciales de la emoción. *Estudios de Psicología* 7: 116-144.
- Evans, D. 2010. *Placebo. El triunfo de la mente sobre la materia en la medicina moderna*. Barcelona: Editorial Alba.
- Girone, M. y M. Totti-Gemünd 1998. *Iámata : guarigioni miracolose di asclepio in testi epigrafici*. Bari: Editorial Levante.
- Gouk, P. y H. Hills 2016. Towards Histories of Emotions, en P. Gouk y H. Hills (eds) *Representing Emotions. New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*: 15-34. Nueva York: Routledge.
- Harrison, J. 2014. The Development of the Practice of Incubation in the Ancient World, en D. Michaelides (ed.) *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean*: 284-290. Havertown: Oxbow Books.
- Hunter, V. 1994. *Policing Athens: Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.* Princeton: Princeton University Press.
- Israelowich, I. 2014. The Authority of Physicians as Dream Interpreters in the Pergamene Asclepieion, en D. Michaelides (ed.) *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean*: 291-296. Havertown: Oxbow Books.
- LiDonnici, L.R. 1995. *The epidaurian miracle inscriptions: text, translation and commentary*. Atlanta: Scholars Press
- López Pérez, M. 2012. Los Asclepiea, templos de curación y centros de peregrinación en la Antigüedad, en G. Bravo y R. González Salinero (eds) *Ver, viajar y hospedarse en el mundo romano*: 137-149. Madrid: Signifer Libros.
- López Pérez, M. 2015. *Los relatos milagrosos de la Estela A del santuario médico de Epidauro*. Madrid: Signifer Libros.
- López Pérez, M. 2022. Two Cases of Lithopedion in Ancient Greece. *Open Access Journal of Biomedical Science* 4 (2): 1755-1757.
- Martínez Abreu, J. y A. Flores Iríbar 2012. Litopedion y embarazo ectópico: presentación de un caso. *Revista Médica Electrón* 34 (5): 591-598.
- Martzavou, P. 2012. *Dream, Narrative, and the Construction of Hope in the "Healing Miracles" of Epidauros*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Petridou, G. 2014. Asclepius the Divine Healer, Asclepius the Divine Physician: Epiphanies as Diagnostic and Therapeutic Tools, en D. Michaelides (ed.) *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean*: 297-307. Havertown: Oxbow Books.

- Renberg, G.H. 2016. *Where dreams may come: incubation sanctuaries in the Greco- Roman world*. Leiden: Brill.
- Serrera Contreras, J.L. 2018. Los santuarios de Asclepios. Aspectos arqueológicos y médicos. Tesis Doctoral inédita, Universidad de Sevilla.
- Stewart, C. 1997. Fields in dreams: anxiety, experience, and the limits of social constructionism in Modern Greek dream narratives. *American Ethnologist* 24 (4): 877-894.
- Valdés Guía, M. 2008. *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.* (Anejos de ILU XXIII). Madrid: Publicaciones Universidad Complutense de Madrid.
- Whitmarsh, T. 2017. *Battling the gods. Atheism in the Ancient World*. Londres: Faber & Faber.

EDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS

- Álvarez, M.C. y R.M. Iglesias 1983. *Genealogía de los dioses paganos*. Madrid: Editorial Nacional.
- Gascó, F. y A. Ramírez de Verguer 1987. *Elio Arístides. Discursos I*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Herrero Ingelmo, M.C. 1994. *Pausanias. Descripción de Grecia. Libros I-II*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Macía Aparicio, L.M. 2007. *Aristófanes. Pluto*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Sanz Mingote, L. 1988. *Tratados Hipocráticos IV*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Torres Esbarranch, J.J. 2008. *Estrabón. Geografía. Libros VIII-X*. Madrid. Biblioteca Clásica Gredos.

LAS EXPRESIONES DEL AMOR EN LA ANTIGUA ROMA A TRAVÉS DE LOS GRAFITOS PARIETALES POMPEYANOS

Adela Duclos Bernal¹

INTRODUCCIÓN

Pompeios defer vbi dvlcis est amor / mevs es (CIL, IV, 5092),² implora un ansioso enamorado a su cochero en un texto inscrito en un muro pompeyano. El amor, ‘sentimiento intenso del ser humano que, partiendo de su propia insuficiencia, necesita y busca el encuentro y unión con otro’ (RAE 2021), se ha vivido de distintas maneras a lo largo de la Historia, influenciado por el contexto y la época en el que se desarrolle, pero siempre presente en la mente del ser humano. Tan presente que en la Antigua Roma lo encontramos hasta en sus relatos de héroes y dioses, quienes también caían víctimas del amor y del desamor como los vulnerables humanos. Este sentimiento ‘nos da energía para convivir, comunicarnos y crear’ (RAE 2021), inspirando a escritores, poetas y pintores de todas las épocas, los cuales nos dejan un testimonio de cómo se vivía el enamoramiento entonces.

En época romana no es distinto, contamos con fuentes literarias que tratan el tema, como los epigramas de Catulo o el manual para el amor en forma de poema que nos dejó escrito Ovidio en su *Ars Amatoria*. También en las artes plásticas, como la pintura o la escultura, vemos escenas románticas o representaciones que potencian la erótica y la belleza de las figuras. El problema es que estos testimonios literarios y artísticos no reflejan exactamente la realidad de este sentimiento, a veces porque caen en la idealización o exageración negativa, otras porque están enfocadas para solo un sector muy concreto de la sociedad, y la mayoría de las veces porque se ven influenciadas por las modas del momento (Grimal 2000: 15-22). Otra fuente que puede aproximarnos de alguna manera es la epigrafía funeraria, pero cierto es que las inscripciones no dejan de ser un tipo de textos muy formular y realizados a través de un intermediario (el lapicida), quien en ocasiones deja marca de sus errores o tics, siendo además sensibles a las tendencias estilísticas del momento (Varone 2016: 113-115).

Por tanto, ¿cómo podemos conocer la manera en que se vivía realmente el amor en las calles de una ciudad romana? Si queremos testimonios desprovistos de convenciones, sin filtros y directos debemos acudir a los grafitos parietales. Estos suponen la mejor vía para adentrarnos en la mentalidad romana y la cultura popular, siendo un reflejo de los pensamientos de la sociedad del momento, en concreto, de los sectores que no tenían voz en otro tipo de manifestaciones de carácter más oficial. Como decía Robert Étienne (1970: 111) en su libro *Vida cotidiana en Pompeya*:

Estas inscripciones, diseminadas sobre los muros de las fachadas de las casas, de las tiendas y de los edificios públicos, nos permiten escuchar en cierto modo la voz del pueblo jocoso; nos transmiten el eco de la vida sana, ruidosa, trepidante de un pueblo que dialoga en la calle en voz alta, transformando por sus confidencias un barrio, e incluso la ciudad entera, en una sola e inmensa casa en la que cada vecino es un conocido.

1 Investigadora predoctoral en formación del Ministerio de Ciencia e Innovación (FPI). E-mail: aduclos@unizar.es. Este trabajo se enmarca dentro del proyecto “Escritura cotidiana. Alfabetización, contacto cultural y transformación social en Hispania Citerior entre la conquista romana y la Antigüedad (EsCo)” dirigido por el Dr. Francisco Beltrán Lloris.

2 ‘Llévame a Pompeya, donde habita mi dulce amor / Eres mío...’ (Hunink 2013: n. 869; trad. A. Duclos).

No pretendemos hacer un análisis en profundidad del sentimiento amoroso, no es posible ‘hacer arqueología de un sentimiento’, siendo algo muy individual y propio de cada uno (Robert 1999: 17), sino presentar distintos ejemplos de inscripciones parietales que nos acerquen a cómo los romanos vivían y expresaban el amor y el desamor.

LOS GRAFITOS PARIETALES: PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS

La diversidad de contenido y soportes dificulta el poder dar una definición concreta y satisfactoria sobre qué es un grafito (Solin 2008: 99). Pero analizando el conjunto de evidencias con las que contamos, sí podemos decir que se dan una serie de características que, en conjunto, diferencian a los grafitos parietales de las inscripciones de carácter más monumental, de otros grupos de grafitos como los realizados sobre cerámica, e incluso de otro tipo de inscripciones parietales como son los *dipinti*. Por ello, antes de adentrarnos en el mundo del sentimiento amoroso, vamos a exponer estos rasgos que definen el tipo de escritura al que nos enfrentamos.

Ejecución y soporte

El grafito es un tipo de inscripción que se traza sobre una superficie dura con un instrumento afilado, generalmente con un *stilus* o *graphium*, aunque puede utilizarse cualquier objeto que permita realizar incisiones en una superficie, incluso las uñas (Solin 2008: 99). Esta característica es lo que diferencia al grafito de otro tipo de inscripciones que se realizan en los mismos soportes que éste, los *tituli picti*, inscripciones pintadas mediante el uso del pincel.

Respecto al soporte, en el caso que nos concierne eran realizados en cualquier superficie de cualquier edificio de la ciudad, fuera público o privado, incluso en las infraestructuras asociadas a estos (altares, columnas, puertas, fuentes) (Wallace-Hadrill 2016: 7-8). La clave era buscar zonas de paso en las que el texto inscrito pudiera ser leído por todo aquel que transitara dichos espacios, incluso aunque el mensaje fuera de carácter íntimo.³ De hecho, en estudios realizados sobre grafitos en contextos domésticos, se ha visto cómo estos eran realizados en las zonas por las que circulaba más gente a lo largo del día: pasillos, el atrio, las columnas del peristilo o incluso en las escaleras (Taylor 2016: 41).

Frecuencia e intensidad de los grafitos parietales

El concepto que tenemos de los grafitos en la actualidad suele ir acompañado de connotaciones negativas relacionadas, sobre todo, con su ilegalidad. Pero a la hora de hablar de los grafitos parietales en la ciudad romana no podemos olvidar su frecuencia e intensidad, lo que da lugar a una fuerte y normalizada presencia en los espacios públicos y, de forma más sorprendente, dentro de las propias casas particulares.⁴ Incluso en los propios grafitos encontramos evidencias de esta masificación de inscripciones en los muros, como en este ejemplo pompeyano, el cual encontramos inscrito en distintos puntos de la ciudad: *Admiror o paries te non ceditisse rvinis qvi tot / scriptorum taedia svstineas* (CIL, IV, 1904).⁵ Si bien es cierto que en ocasiones los propietarios de ciertos edificios manifestaban su deseo de prohibir que estos escritos se realizaran en sus fachadas (CIL, IV, 7521), la realidad es que este tipo de escritura formaba parte de la vida cotidiana de los bajos niveles de la ciudad (Wallace-Hadrill 2011: 410). Como dice J.A. Baird (2016:14-15): ‘existe una alta correlación entre la altura de los muros conservados y los grafitos

3 Sobre la cuestión del carácter público a la vez que privado de los grafitos, cf. Benefiel y Keegan (2016), el cual recoge distintos estudios sobre la cuestión tomando como evidencia los grafitos hallados en diversas ciudades romanas.

4 En el caso de Pompeya la mayor parte de los grafitos proceden del interior de las casas con más de 3000 ejemplares estudiados (Benefiel 2016: 81-83).

5 ‘Me admiro, pared, de que no te hayas derrumbado teniendo que sostener las tonterías de los que escriben’ (Hunink 2013: n. 750; trad. A. Duclos).

conservados', y aunque por sus circunstancias excepcionales de conservación se centre la atención en los repertorios de las ciudades vesubianas, encontramos evidencias de estos grafitos a lo largo de todo el imperio romano, lo que nos habla de una práctica aún más extendida de lo que puede pensarse por los testimonios que nos han llegado.

Espontaneidad y libertad de mensaje

La notable libertad de mensaje que estos textos tienen da lugar a que sus autores cuenten con un gran margen de improvisación y eviten la censura, encontrando ejemplares en los que incluso se ataca directamente al propio emperador o gobernantes.⁶ Además, los grafitos son el resultado de un impulso, lo que les da un carácter espontáneo y casual: 'una expresión inmediata de sentimientos y reacciones en el ámbito de la experiencia y de la condición humana y en el circuito de la vida política, social y religiosa' (Gigante 1979: 16).

Estas dos cuestiones son quizá las que más nos conciernen para el tema que tratamos. Por un lado, porque gracias a esa libertad y esa espontaneidad, los textos se nos presentan sin ningún tipo de filtro, es un acercamiento directo a la mentalidad y vida cotidiana de las gentes que transitaban por las calles de la ciudad desprovista de las fórmulas o tendencias que sí envuelven a la epigrafía de carácter público y monumental (Varone 2016: 113-115). Por otro, porque nos proporciona un abanico de manifestaciones de los sentimientos, en este caso amorosos, 'siempre envueltos en ese sabor desnudo y libre de la humanidad total' (Varone 1994: 15). De esta forma encontramos diversas maneras de expresar los sentimientos: con mensajes sencillos y con verdaderas composiciones poéticas, pasando por expresiones muy explícitas de carácter sexual, desgarradores testimonios de desamor e, incluso, enfrentamientos entre rivales que luchan por el amor de alguien, como veremos más adelante.

Uso de la cursiva

Este grupo epigráfico no solo es una gran fuente para el estudio de la mentalidad del pueblo romano, sino también para la paleografía. En este tipo de inscripciones se da el uso de la cursiva. Los grafitos son, como hemos dicho, una escritura libre y que no proviene de una institución pública. Esta aparece despojada de cualquier tipo de carácter formular, son pocos los casos en los que se utiliza la *capitalis quadrata* de las inscripciones de carácter más oficial, predominando la 'escritura común', también llamada cursiva (Andreu Pintado 2009: 100). Su forma de ejecución huye de las grandes letras claras y realizadas con sumo cuidado de las inscripciones en mármol o bronce, dando lugar a textos de pequeño tamaño, la mayoría de las veces incluso ilegibles y de carácter informal (Gigante 1979: 15-16).

Uso del latín vulgar o popular

Parte de la importancia de los grafitos como fuente radica, entre otras cuestiones, en la capacidad de los mismos para transmitirnos de primera mano la lengua popular romana, el latín hablado por la gran mayoría de la población.

El adjetivo 'vulgar' con el que se ha definido tradicionalmente al latín al que ahora se denomina popular o cotidiano tiene claras connotaciones negativas, ya que se asocia al latín hablado por el pueblo en su extensión con un término despectivo (Väänänen 1988: 31-32), y, por contraposición, la tradición asociaba el latín erudito a lo positivo, en un claro ejemplo de concepción elitista de la sociedad y de la cultura.

⁶ Es el caso del célebre grafito hallado en la Villa de los Misterios (*CIL*, IV, 9226), en el cual se lee 'Este es Rufus' (se cree que se trata del dirigente pompeyano N. Istacidio Rufo) junto a una representación caricaturesca de este (Funari 1991: 41).

Este latín era una herramienta para comunicarse de manera cotidiana y eficiente, aspecto por el cual era una lengua directa y concisa, evitando la retórica propia de la élite y sirviéndose de palabras acortadas o alargadas en ocasiones con el fin de facilitar su pronunciación y escritura (Toner 2012: 202-203).

Autoría de los grafitos parietales

Aunque la mayoría de los grafitos parietales son anónimos, sabemos que el vasto de estos proceden de los grupos populares de la ciudad,⁷ dándole a estas inscripciones un carácter propiamente de masa (Solin 1970: 9). Pero tampoco puede decirse que el anonimato sea una característica que pueda aplicarse a todos los grafitos romanos, ya que son muchos los textos que aparecen firmados, sobre todo en el ámbito doméstico (Langner 2001: 21-26). A partir de estas firmas, y en ocasiones por el contexto y contenido de los textos, podemos deducir que tanto hombres como mujeres participaban de esta actividad, aunque, como cabe esperar, la mayoría de las inscripciones proceden de manos masculinas (Benefiel 2016: 104).

Como remarca Woolf (2009: 46-47), pocos individuos podían llegar a alcanzar el conjunto de habilidades de creación y uso de textos que hoy en día podríamos considerar *full literacy* ('alfabetización completa'), pero los grafitos son una de las muchas muestras de que la escritura sí llegaba a los sectores populares, entre los que había quienes podían leer y escribir dentro de este grupo, aunque sea a distintos niveles y, en ocasiones, cometiendo errores. Esto no quiere decir que, por el hecho de haber encontrado una gran cantidad de textos inscritos en Pompeya, muchos haciendo referencias a los autores clásicos, la sociedad pompeyana estuviera en general altamente alfabetizada, pero sí que no solo la élite de la ciudad sabía leer y escribir (Milnor 2009: 209-210).

LA CALLE, "MENSAJERA DEL AMOR": EXPRESIONES DEL AMOR EN LOS GRAFITOS POMPEYANOS

El carácter claro y conciso del pueblo romano se encuentra plasmado en Pompeya, en ningún lugar encontramos representado el fenómeno de las inscripciones parietales como en la ciudad vesubiana (Benefiel 2016: 81).⁸ Como ya hemos apuntado, no solo encontramos grafitos en Pompeya, sino que hay evidencias de esta práctica a lo largo del imperio romano. Pero dadas sus circunstancias excepcionales de conservación, resultado de la erupción del Vesubio del 79 d.C., es donde más ejemplares se han conservado y, por ello, el mejor ejemplo para el estudio de este tipo de inscripciones. Así, Pompeya se convierte en el lugar más adecuado para descubrir cómo los romanos expresaban sus sentimientos de la forma más directa. De hecho, sus calles han sido descritas como 'mensajeras del amor' (Étienne 1970: 311-313).

En la actualidad, los amores en época romana están teñidos de una mala reputación, limitándolos prácticamente a orgías y bacanales constantes. Esta imagen fue construida, en parte, desde la propia época romana. Por un lado, por el empeño de los moralistas romanos por castigar los vicios de su época; y por otro, posteriormente, por la multiplicación de testimonios negativos sobre todo lo relacionado con el paganismo por parte de los autores cristianos (Grimal 2000: 15). Desde el punto de vista del estudio de los grafitos, también se ha tendido a hacer más hincapié en los de carácter erótico, en gran medida porque es el tema más presente en los muros de la ciudad.⁹ Como añade M. Grant (1976: 72), citando a Valéry, 'las máximas morales han resistido menos a las llamas del Vesubio que las imágenes del vicio'. Pero lo cierto es que en una colonia que nace consagrada a la diosa Venus y que se considera *Veneris sedes*

7 Pedro Funari recopila todos los grupos sociales y profesiones atestiguados en los grafitos parietales de Pompeya (Funari 1991: 38-39).

8 Sobre los grafitos del área vesubiana (Pompeya y Herculano) hay que destacar el proyecto 'The Ancient Graffiti Project' liderado por Rebeca Benefiel, el cual tiene como objetivo la realización de una base de datos digital que recopile los grafitos parietales de ambos lugares: <http://www.ancientgraffiti.org>

9 De los tres volúmenes del *CIL IV* hay alrededor de 500 grafitos sobre dicha temática (Keegan 2014: 260).

(Gigante 1979: 33-44), encontramos también amores idílicos y románticos. En Pompeya encontramos las dos caras del amor con todos sus matices, y para ilustrarlo hemos realizado una selección de ejemplos que nos acerquen a los autores de dichos textos.

El cortejo y los piropos

A este primer grupo pertenecerían aquellos grafitos que Antonio Varone (1994: 31 y 37), cuya monografía *Erotica Pompeiana. Iscrizioni d'amore sui muri di Pompei* es referente en el estudio de esta temática, clasifica bajo los nombres de 'Amor galante' y 'Las plegarias de amor'. Quizá este último sea el más adecuado, pues evoca las súplicas y halagos que los 'grafiteros' dejaban en los muros por si se daba la suerte de que fueran recibidas por la persona amada. Aunque Ovidio y su obra *El arte de amar* fueron condenadas por resultar escandalosas (Grimal 2000: 165-166), parece ser que sus consejos sobre el cortejo pudieron llegar a calar en la sociedad. En su poema, construido a base de consejos amorosos, Ovidio puntualiza que el hombre es quien debe llevar la iniciativa y que a la mujer hay que suplicarle, 'ella sólo desea que la imploren' (Ov. *Ars am.* 1.705-712). Esto lo vemos bien reflejado en los grafitos pompeyanos, a veces en forma de mensaje breve y sencillo, otras en forma de composiciones poéticas, pero siempre abriéndonos una ventana a las expresiones que se utilizaban para ello:

Sea ya el momento de cautivar taimadamente su espíritu con vuestros requiebros, del mismo modo que la corriente de agua socava la ribera que pende sobre ella. No te avergüences de alabar su rostro y su cabellera, sus bien torneados dedos y su pequeño pie; incluso a las castas les gusta el pregón de la hermosa; la hermosa propia preocupa a las doncellas y les agrada. [...] El ave de Juno despliega su plumaje si lo alaban, pero si lo miras en silencio, esconde su ornato. A los cuadrúpedos les gusta que, en el intermedio de las rápidas carreras en que compiten, les peinen las crines y les den palmadas en el cuello (Ov. *Ars am.* 1.619-63. Trad. González-Haba 1996).

Para Ovidio era imprescindible llenar de piropos a las mujeres y utilizar las palabras adecuadas para cortejarlas. En los grafitos pompeyanos encontramos una gran cantidad de piropos que complementan los sencillos mensajes de amor esgrafiados en los muros de los edificios: *Pvpa qv(a)e bel(l)a es tibi / me misit qvi tvvs es(t) val(e)* (CIL, IV, 1234);¹⁰ *Cestilia Regina Pompeianorv(m) / anima dvlcis va(le)* (CIL, IV, 2413h);¹¹ o *Noete lvmen val(e) val(e) / vsqve val(e)* (CIL, IV, 1970).¹² Estos ejemplos nos dejan constancia de tres de estos piropos, pero la lista es amplia y la intensidad de estos variada,¹³ incluso habiendo quien se pone totalmente a los pies de su amada con tal de conseguir su atención llamándola *domna* (CIL, IV, 8364), es decir, *domina* ('mi señora', 'mi ama'). Y es que todo vale en el juego de la conquista, incluso hubo un pompeyano que se atrevió a comparar a su *pupa* con la mismísima diosa Venus: *Si qvis non vidi(t) Venerem qvam pin[xit Apelles] / pvpa(m) mea(m) aspiciat talis et [illa nitet]* (CIL, IV, 6842);¹⁴ y otros que no se andan con rodeos y para conquistar a su amor utilizan todas sus armas de forma explícita: *Pvsina mvl/ti te amant / te (A)nicetvs / mentvla* (CIL, IV, 1405).¹⁵

También ellos reciben halagos, un gladiador llamado *Celadv*s fue nombrado *svspirivm pvellarvm* ('suspiro de las muchachas') (CIL, IV, 4397); otro, utilizando la misma fórmula, *pvellarvm delir[i]vs* ('delirio de las

10 'Muchacha, qué bella eres. El que es tuyo me ha enviado, ¡adiós!' (Hunink 2013: n. 362; trad. A. Duclos).

11 'Cestilia, reina de los pompeyanos, dulce alma, ¡adiós!' (Hunink 2013: n. 900; trad. A. Duclos).

12 'Noete, luz mía, adiós adiós, siempre adiós' (Hunink 2013: n. 588; trad. A. Duclos).

13 K.W. Weeber, en su libro *Flirtare alla maniera degli antichi romani*, hace una recopilación de estos con su correspondiente traducción (Weeber 2010: 80-82).

14 'Quien no ha visto a la Venus que ha pintado Apeles, que mire a mi muchacha, es semejante y brilla' (Hunink 2013: n. 474; trad. A. Duclos).

15 'Pequeña, muchos te aman. Aniceto (lo hace) con su miembro' (Varone 1994: 86-87; trad. A. Duclos).

muchachas') (CIL, IV, 9146f); mientras que alguien que se hace llamar *Fonticvlvs* ('fuentecilla') envía saludos desde su corazón a su *piscivlo* ('pececillo') (CIL, IV, 4447).

Como hemos apuntado, los grafitos en su mayoría se caracterizan por ser anónimos y cuando no lo son suelen estar firmados por hombres. Pero siempre hay excepciones que nos muestran cómo las mujeres también desarrollaban estas prácticas, no solo como receptoras de los halagos sino también como autoras, como podría ser el caso de los citados ejemplos dirigidos a hombres (Benefiel 2016: 104). La interpretación de estos textos es muy amplia, ya que, sin una firma, es muy difícil saber con seguridad si estos eran escritos por hombres o por mujeres. Pero es que, además, no podemos saber con certeza si estos mensajes podrían haber sido inscritos en tono de burla hacia alguien o si fueron realizados con cierto tono sarcástico (Williams 2014: 505).

El matrimonio en los grafitos parietales

No solo tenemos grafitos que nos hablan de esos comienzos del amor, también encontramos ejemplares relacionados con el matrimonio. Aunque en la mayoría de casos la unión conyugal en época romana era más un asunto de intereses entre familias que de sentimientos (Robert 1999: 15), en los muros de Pompeya hubo quienes decidieron dejar constancia de su enlace. Si bien es cierto que no conocemos qué tipo de unión tenían los protagonistas, el hecho de que quieran dejarlo inciso quizá podría suponer cierta armonía entre estos: *[Bal]bvs et Fortvnata dvo co(n)ivges* (CIL, IV, 4933);¹⁶ o *L(vcivs) Clodivs Varvs / L(vcivs) Clodivs Varvs / Pelagia conivnx* (CIL, IV, 2321).¹⁷ Mensajes sencillos y breves cuyo único objetivo, parece ser, era dejar constancia de estas uniones como forma de reafirmación y de perduración en el tiempo. El mismo objetivo que tendría *Restitvta* cuando grabó su nombre junto al de *Secvndo*, a quien llama *domno* (*domino*) (CIL, IV, 1665). En este caso, apunta Varone (1994: 150), el término *domino* no haría referencia a 'señor' o 'amo' sino a esposo, lo que también se constata en Ovidio (*Am.* 3.7.11).

Los grafitos en numerosas ocasiones utilizan el humor y la ironía para expresar sus mensajes, y también en el catálogo de los de temática amorosa encontramos textos que nos resultan de lo más naturales y cercanos, y que nos hablan de esa espontaneidad que caracteriza a este tipo de inscripciones: *Virvm vendere / nolo meom / [---] qvanti qvant(o)q(ue) / virveneniorvm* (CIL, IV, 3061).¹⁸ Según la transcripción e interpretación de Varone (1994: 152), este grafito simboliza la fidelidad y fortaleza del matrimonio de esta mujer que lo expresa diciendo que no vendería a su marido a ningún precio.

Pero también relacionados con el matrimonio encontramos algunos grafitos escritos seguramente por amigos o conocidos de la pareja, quienes les desean buena suerte en su unión, algo que debía de ser común teniendo en cuenta la importancia que el matrimonio, y sobre todo la formación de una familia, tenía para la sociedad romana (Grimal 2000: 71): *Daphnicvs cvm Felicvla sva hac / bene Felicvle bene Daphnico / vtrivsqve bene eveniat* (CIL, IV, 4477);¹⁹ o el sencillo *Svc(ces)svs Fel[i]ci salvtem / et For(tv)natae* (CIL, IV, 5373).²⁰

Uno de los grafitos más interesantes y enternecedores de los relacionados con el matrimonio, y que especialmente nos muestra el carácter de estas inscripciones como vía de comunicación y de expresión del pueblo, es el siguiente encontrado en el corredor del teatro, en el que se le desea la felicidad en su

16 'Balbo y Fortunata dos cónyuges' (Hunink 2013: n. 487; trad. A. Duclos).

17 'Lucio Clodio Varo, Lucio Clodio Varo, Pelagia su cónyuge' (Hunink 2013: n. 866; trad. A. Duclos).

18 'Vender a mi hombre, ¡no quiero! (...) cualquiera sea la cifra que me ofrezca' (Hunink 2013: n. 535; trad. A. Duclos).

19 'Dafnico con su Felicola ha estado por aquí. Que le vaya bien a Felicola, que le vaya bien a Dafnico. Que les vaya bien a ambos' (Hunink 2013: n. 417; trad. A. Duclos).

20 'Suceso saluda a Félix y Fortunata' (Hunink 2013: n. 909; trad. A. Duclos).

unión a dos esclavos pidiendo a Venus que interceda por ellos: *Methe cominiaes atellana amat Chrestvm / corde (si)t vtreisqve Venvs Pompeiana propitia et sem(per) concordēs veivant* (CIL, IV, 2457).²¹

Composiciones poéticas de amor y desamor

Dentro de las distintas temáticas que abarca el repertorio de grafitos, hay que dedicar un espacio a aquellos que tienen un carácter literario. Solo en Pompeya se han encontrado más de cincuenta citas literales, o adaptaciones de estas, de las obras de los autores clásicos de la literatura latina (Beard 2009: 258-261).

Ya hemos visto algunas de las declaraciones de amor de carácter más sencillo que encontramos en las calles de Pompeya. Pero, aunque Ovidio recomienda que se utilice un ‘estilo sencillo’ y las palabras sean ‘las de costumbre’ (Ov. *Ars am.* 1. 468), hay quienes deciden expresar sus sentimientos con composiciones poéticas más complejas. Así, influidos por las formas y expresiones utilizadas por Homero, Virgilio, Ovidio o Catulo en sus poemas, aparecen versos nuevos y originales compuestos por escritores anónimos que construyen, podría decirse, una poesía popular nacida en las propias calles de la ciudad.

En nuestra introducción utilizábamos un fragmento de uno de estos poemas, quizá uno de los más originales y apasionados que se han inscrito en las paredes de Pompeya. El texto completo dice: *Amoris ignes si sentires mvlto / magi(s) properares vt videres Venerem / diligo [[pvuerum]] iuvenum venvstvm rogo pvnge iamvs / bibisti iamvs prende lora et execvte / Pompeios defer vbi dvlcis est amor / mevs es* (CIL, IV, 5092).²² Se trata de una copla elegíaca, la cual utiliza la métrica desarrollada por los poetas griegos para sus propias obras, lo que nos habla de cierta familiarización con este tipo de composiciones (Keegan 2014: 260-261).

En la casa de *Maivs Castricivs*, en el hueco de la escalera, buscando ese lugar de paso para ser vistos, aparecen un conjunto de once grafitos, de los cuales ocho son poemas. Este grupo se ha interpretado no como una simple concentración de grafitos, sino como un nexo de poesía en el que un poema incita a que alguien escriba otro poema hasta formar una concentración en la que cada autor respeta el espacio del otro (Benefiel 2010: 68). Uno de los ejemplos que encontramos entre estos utiliza una fórmula que parece era popular en Pompeya, puesto que se han encontrado 20 inscripciones parietales más que la utilizan en la ciudad.²³ La fórmula es *qvisqvis amat valeat* (‘quien ama que le vaya bien’), y suele utilizarse para abrir coplas elegíacas tanto de amor como de desamor, aunque también aparece aislada (Williams 2014: 504-505). Lo curioso del caso que nos atañe, y lo que lo hace original, es que aparece como cierre a la composición, y no como introducción: *vasia qvae rapvi qvaeris formosa pvella / accipe qvae rapvi non ego solvs ama / qvisqvis amat valeat* (Varone 1994: 20).²⁴

Entre el repertorio de composiciones poéticas pompeyanas hay una que parece que pudo ser escrita por una mujer,²⁵ dice así:

21 ‘Mete, esclava de Cominia y originaria de Atella, ama a Cresto. Que la Venus de Pompeya sea siempre amable con ambos y que vivan en armonía’ (Hunink 2013: n. 813; trad. A. Duclos).

22 ‘Si pudieras sentir la pasión de mi amor, arriero, te apresurarías a ver a Venus. Estoy enamorada de un chico encantador. Vamos, agita el látigo, vamos. Ya has bebido, vamos. Mueve las riendas y ataca. Llévame a Pompeya, donde vive mi dulce amor. Eres mío...’ (Hunink 2013: n. 869; trad. A. Duclos).

23 CIL, IV, 1173, 1824, 1898, 1950, 3199, 3200d, 4091, 4200, 4659, 4663, 5186, 5272, 6782, 6892, 8745, 9130, 9202, 10023; Hunink 2013: n. 489; Solin 1975: n. 18.

24 ‘Me pides, bella doncella, que te devuelva los besos que te robé. Aquí están los que robé, ¡pero ciertamente no fui el único! ¡Amor! Que esté bien quien esté enamorado’ (Hunink 2013: n. 498; trad. A. Duclos).

25 Encontramos otro caso de unos versos escritos por una flautista que ataca a su rival en un concurso musical (CIL, IV, 8873).

*O vtinam liceat collo complexa tenere
braciola et teneris oscula ferre labelis.
I nunc, ventis tua gaudia, pupula crede.
Crede mihi, levis est natura virorum.
Saepe ego cum(m) media vigilare(m) perdita nocte
Haec mecum medita(n)s: multos Fortuna quos sustulit alte,
Hos modo proiectos subito praecipitesque premit;
Sic Venus ut subito coivnxit corpora amanti,
Dividit lux, et se paries quid ama (CLE 950).²⁶*

Antonio Varone (1994: 100-101) lo describe como el ‘lamento de una mujer que ama a otra’, de hecho, en la mayoría de las transcripciones se lee *perdita* en femenino cuando la mano ejecutora se refiere a sí misma. También se atribuye a una mujer en el reporte de la excavación realizada en 1888 por Antonio Sogliano (1888: 519, n. 28).

El amor no es solo felicidad, armonía y placer, también es angustia, preocupación y dolor. De hecho, Varone (1994) se refiere constantemente a este sentimiento como una batalla. Al igual que ocurría con los grafitos relacionados con el cortejo o el matrimonio, hay quienes deciden transmitir su pena de manera sencilla, con un mensaje breve que dejara constancia de lo cruel que había sido la persona amada (CIL, IV, 3042) o de lo débil que se siente uno cuando le hieren el corazón (CIL, IV, 1951).

El único ‘poeta de la calle’ del que conocemos su nombre, ya que firma su poema, es Tiburtino, y su composición ha sido datada en época de Sila (Gigante 1979: 6). Este, de forma parece que premeditada, decide inscribir sus versos en la pared exterior occidental del odeón, quizá con el objetivo de que fuera leído por un público más erudito, el que acudía a las representaciones (Varone 2016: 113-115). Aunque analizando el conjunto de versos parecen haber sido escritos por la misma mano, siendo además homogéneos en lenguaje y posición, se duda de que todos sean producción de Tiburtino (Varone 1994: 103), por lo que solo se le atribuye de manera segura el primer epigrama, el único que firma: *[Qvid]t vi me ocvlei pos(t)quam deduxstis in ignem / [no]n ob vim vestreis largificatis geneis / [porr]o non possvnt lacrvmae restingvere flama(m)am / [Hae]c os incendvnt tabifican(t)qve animvñ // Tibvrtinvs epoese (CIL, IV, 4966).²⁷* Teniendo en cuenta la cronología dada a este texto y su forma, se ha considerado que, a pesar de seguir los pasos de la poesía helenística, Tiburtino se anticipa a la corriente de los ‘poetas nuevos’ que aparece a finales de la República Tardía, lo que le da un papel de cierta importancia en la historia de la literatura latina (Varone 1994: 102; 2016: 113-115).

Diálogos en los muros

Como ya hemos visto en el caso del conjunto de grafitos de la casa de *Maivs Castricivs*, estos textos tienen en ocasiones un efecto multiplicador que provoca una reacción en cadena de nuevos autores que completan o responden a lo ya escrito (Ruiz Gutiérrez 2008: 69). De esta manera, el grafito no solo traslada el mensaje de su autor y lo hace permanecer, aunque este no esté presente, sino que además interactúa de cierta forma por sí mismo con los lectores, los cuales incluso se animan escribir (Baird

26 ‘Ojalá pudiera estrechar tu cuello en un abrazo y llenar tus tiernos labios de besos. Ve, por ahora, muchacha, y confía a los vientos tus alegrías. Escúchame, cambiante es el alma de los hombres. A menudo me he encontrado perdida, en medio de la noche, vigilando, meditando sobre estas cosas: muchos de los que la Fortuna ha elevado a alturas elevadas han caído de repente, y ahora los mantiene en un estado de extrema constricción. Del mismo modo, como Venus unió de repente los cuerpos de los amantes, así la luz los divide y su amor los separa’ (Varone 1994: 99; trad. A. Duclos).

27 ‘¿Qué me pasa? Una vez que vosotros, ojos, me habéis arrastrado hacia el fuego por la fuerza, ¡inundáis vuestras mejillas de abundancia espontánea! Las lágrimas ya no pueden apagar la llama, más bien incendian el rostro y desgastan el alma. El poeta Tiburtino’ (Hunink 2013: n. 794; trad. A. Duclos).

2016: 15). Se produce así un verdadero diálogo en las paredes, un fenómeno que ha podido constatarse en numerosos ejemplares pompeyanos de distintas temáticas (Benefiel 2010: 65).

Por ejemplo, un poema inscrito en la basílica de Pompeya, en el cual el autor invoca a la muerte desesperado por el dolor que le produce el desamor, despierta la compasión de los lectores, quienes dejan alrededor mensajes de ánimo y apoyo: *Si potes et non vis cvr gaudia / differs spemqve foves et / cras vsqve redire ivbes / [er]go coge mori qvem / sine te vivere cogis / Mvnvs erit certe non / crvciasse boni*; otro poeta improvisado decide dejar una breve composición que hiciera al primer autor mantener la esperanza: *Qvod spes / eripvit spes certe redd[i]t amanti*. Esta réplica desencadena otras dando lugar a una verdadera conversación escrita (Garraffoni y Laurence 2015: 124-125): - *Qvi hoc leget nvncqvam posteaquam p(---) / ale(u)d legat*; - *Nvnqvam sit salvos / qvi svpra scripsit*; - *Vere dicis* (CIL, IV, 1837).²⁸

Pero no solo se producen conversaciones de ánimo y apoyo, también en las paredes se desarrollan verdaderas discusiones, reflejo de esa batalla constante que supone el amor, y cuyo desencadenante son los celos. Y es que ese miedo o certeza de tener que compartir con otros a la persona a la que se ama parece que estaba muy presente entre los habitantes de Pompeya (Varone 1994: 109). De hecho, para evitar cualquier malentendido, el propietario de una casa, o un invitado habitual a las reuniones que en esta se realizaban, hizo escribir esta máxima, junto con otras, en el triclinio: *Lascivos voltvs et blandos avfer ocellos / conivge ab alterivs sit tibi in ore pvdor* (CIL, IV, 7698b).²⁹

El testimonio más interesante que encontramos de este sentimiento es la trifulca escrita que se produce entre dos hombres por el amor de una muchacha. En el muro de una taberna encontramos de primeras un grafito que ridiculiza al tejedor Suceso: *Svccesvs textor amat coponiaes ancilla(m) / nomine Hiredem qvae qviden illvm / non cvrat sed ille rogat illa com(m)iseretvr // scribit rivalis vale* (CIL, IV, 8259).³⁰

No sabemos si el propio Suceso, u otra persona que pasaba por allí, decide responder a esta provocación y escribe debajo: *Invidiose quia rvmperes se(ct)are noli formonsiorem / et qvi est homo pravessimvs es bellvs* (CIL, IV, 8259).³¹

Pero la discusión no queda ahí, y al otro lado de la puerta aparece una respuesta por parte del primer escritor que comienza la trifulca (Benefiel 2010: 67), quien se identifica como Severo: *Dixi scripsi amas Hiredem / Qvae te non cvrat s(v)a Svcceso / Vt sv(p)ra [---]s[---] / Severvs* (CIL, IV, 8258).³²

Invocaciones a Venus

Los pompeyanos, como ocurre en general entre los miembros de la sociedad romana, tienen a sus dioses muy presentes en el día a día. Pero si hay una divinidad que destaca para esta ciudad vesubiana es Venus, a la que llaman *Pompeiana*, y a quien fue consagrada la colonia (Gigante 1979: 33-44). Encontramos a la

28 - 'Si puedes, pero no quieres, ¿por qué posponer el placer? ¿Por qué alimentas mi esperanza y siempre dices: "Volveré mañana"? Entonces obligas a morir a quien obligas a vivir sin ti. Ciertamente recibirás una recompensa por la buena acción de no tener (me) atormentado' - 'Lo que la esperanza le ha quitado al amante, la esperanza seguramente se lo devolverá' - 'Los que lean esto no leerán (...) más' - 'Nada bueno le sucede a la persona que escribió las primeras líneas aquí' - 'La verdad dices' (Hunink 2013: n. 721; trad. A. Duclos).

29 'Evita las expresiones lascivas y miradas tiernas a las esposas de los demás; tu boca debe conservar el pudor' (Hunink 2013: n. 232; trad. A. Duclos).

30 'Suceso, el tejedor, está enamorado de la esclava del posadero, cuyo nombre es Iris. A ella no le interesa en absoluto, pero él le pide que se apiade de él. Un rival escribió esto. Adiós' (Hunink 2013: n. 68; trad. A. Duclos).

31 'Estás reventando de envidia, pero no tienes por qué tener celos de alguien más guapo, alguien que es capaz de cualquier fechoría y tiene un aspecto agradable' (Hunink 2013: n. 68; Trad. A. Duclos).

32 'Lo he dicho, lo he escrito: estás enamorado de Iris, que no te entiende. Para Suceso (...) Severo' (Hunink 2013: n. 68; trad. A. Duclos).

diosa en los santuarios públicos y en los lararios privados, en las puertas de la ciudad, las necrópolis y en las pinturas de las casas, y de ella se espera que traiga buena fortuna y prosperidad (Étienne 1989: 115-116). Como no podía ser de otra manera, en su papel de diosa del amor, Venus es invocada en los textos inscritos en los muros de la ciudad para que con su poder medie entre los enamorados: *[perp]etvo rogo dom(i)na per / [Venere]m Fisicam te rogo (CIL, IV, 6865)*, se lee entre las líneas de un grafito.³³

Hay quienes le piden a la diosa que interceda para que su amor no sea olvidado, y hay quien cariñosamente le envía su protección a alguien a quien estima: *Tu pyva sic valeas / sic habeas / Venere(m) Pompe(i)anam / propytia(m) / MVNN (CIL, IV, 4007)*.³⁴

Como se puede intuir de la lectura de los ejemplares pompeyanos, el dolor y la desilusión producido por el amor a veces llega a ser infinito y lleva a las personas al extremo, tanto que hay quién se atreve a amenazar a Venus por haberle castigado con el desamor y el rechazo de quien ama: *Qvisqvis amat veniat Veneri volo frangere costas / fvstibvs et lvmbos debilitare deae / Si potest illa mihi tenervm pertvndere pectvs / qvi ego non possim capvt i[[ll]ae frangere fvste (CIL, IV, 1824)*.³⁵

La cuestión de los grafitos eróticos

En el siglo II a.C., tras un periodo sombrío en el que Roma se había visto amenazada por el enemigo cartaginés, comienza a crecer como contraposición al dolor de la guerra la filosofía epicúrea entre la población romana, la cual aspira al placer como vía hacia la felicidad (Robert 1999: 117). Esta filosofía del placer parece haber calado entre los pompeyanos, cuyo lema podría ser ‘¡Goza de la vida mientras la tengas, que el mañana es incierto!’ como recoge la inscripción grabada en una de las copas del tesoro de la Pisanella (Boscovale), hallado cerca de Pompeya (Grant 1974: 72).

Quizá por ello la temática más representada en el repertorio de grafitos de la ciudad vesubiana es el erotismo, con en torno a 500 textos de contenido sexual (Keegan 2014: 260). Encontramos en los muros a hombres alardeando de sus habilidades y dotes sexuales, críticas hacia mujeres que no satisfacían del todo a sus conquistas, anuncios de prostitutas que informan del precio de sus servicios, posibles referencias a enfermedades venéreas e incluso rastro de cuestiones más complicadas como la pederastia (Williams 2014: 508-510).

Como se observa, los subtemas que encontramos dentro de este grupo no están del todo relacionados con el sentimiento amoroso, además solo hemos mencionado unos pocos, aunque el número es muy elevado. Incluso se han realizado estudios concretos del vocabulario tan particular que utilizan estos textos,³⁶ a partir del cual podemos extraer datos curiosos y de gran utilidad, como el hecho de que tengan más nombres para designar el miembro sexual masculino que al femenino (Rober 1999: 306). Y es que en estos textos es mucho más descarada la posición dominante del hombre, quien alardea de sus dotes y habilidades, y siempre se presenta activo y penetrante, mientras que la mujer queda relegada a un papel secundario de subordinada, pasiva y físicamente receptiva (Keegan 2014).

Por esta extensión y complejidad, se ha tratado el tema con más profundidad y en ocasiones más numerosas que lo que podríamos considerar el amor más sentimental y romántico. Y dado que gran parte de los grafitos dentro de esta categoría no están relacionados con el amor como tal, sino que

33 ‘(...) te sigo rogando, señora, por la Venus Física te ruego (...)’ (Hunink 2013: 873; trad. A. Duclos).

34 ‘Mis mejores deseos, muchacha, que la Venus de Pompeya te sea propicia’ (Hunink 2013: n. 21; trad. A. Duclos).

35 ‘Quien esté enamorado: ¡venga! Quiero romper las costillas de Venus con cualquier bastón, quiero paralizar las caderas de la diosa. Si ella puede atravesar mi tierno corazón, ¿por qué no puedo romperle la cabeza con mi bastón?’ (Hunink 2013: n. 713; trad. A. Duclos).

36 J.N. Adams tiene una publicación dedicada exclusivamente a este vocabulario, cf. Adams, 1982.

son relaciones mucho más sexuales y superficiales, consideramos que mencionarlos y justificar esta masificación es de importancia dentro de nuestro estudio, pero no nos detendremos en los ejemplares.³⁷

CONCLUSIONES

Así como la élite tiene presencia en los espacios públicos por medio de las grandes inscripciones encargadas por ellos mismos, el pueblo reclama su lugar dentro de la ciudad llenando los muros de los edificios con su propia forma de escritura, dejando un testimonio único sobre lo que realmente ocurría en el bullicio de la población romana de los distintos lugares del Imperio.

Aunque la mayor parte de estas inscripciones se han perdido por estar realizadas sobre soportes perecederos, a excepción de casos como el de las ciudades vesubianas, no podemos ignorarlas y considerarlas una parte mínima del mundo romano. Los ejemplares que han permanecido nos hablan de una práctica frecuente y normalizada, accesible para un mayor número de la población que las de carácter monumental, y que no debe excluirse del 'hábito epigráfico'. Además, no podemos olvidar su rico valor como fuente no solo para conocer la mentalidad y cultura del pueblo romano, sino también para cuestiones paleográficas y lingüísticas.

Hay diversas formas de entender y practicar el amor, lo que da lugar a una gran variedad de subtemas dentro de este grupo de grafitos. El amor y el erotismo es el tema más presente en las inscripciones parietales, por ello los muros de los edificios se ven invadidos por textos de diferentes manos que plasman la manera en que los ciudadanos de a pie se enamoraban, cortejaban, celebraban, sufrían e incluso detestaban el amor. '(Los hombres) se la quedarían mirando, llamaría la atención de todos, (...), vendrían a darle una serenata a la puerta, a pintarrajearme las puertas de mi casa con versitos' (Plaut. *Merc.* 3.3.406-412, trad. Cristóbal 2008) decía el viejo Demifón en el *Mercator* de Plauto. Y como hemos visto, esto tiene reflejo en la realidad, con un gran número de ejemplos que nos acercan sin ningún filtro ni censura a la cultura cotidiana romana.

Como escribió Maiuri (1986: 136): 'el imperio de Venus se capta en Pompeya por la voz de los grafitos', y esto hemos querido mostrar a través de nuestro recorrido por alguno de los ejemplares inscritos en la ciudad, aunque la mejor demostración la encontramos en los propios grafitos de los pompeyanos anónimos: (*Qvis*)*qvis amat valeat pereat qvi / nescit amare bis tanto pereat / qvisqvis amare vetat* (CIL, IV, 4091).³⁸

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, J.N. 1982. *The latin sexual vocabulary*. Londres: Duckworth.
- Andreu Pintado, J. (ed.) 2009. *Fundamentos de la epigrafía latina*. Madrid: Liceus.
- Andreu Pintado, J. 2009. La escritura epigráfica, en J. Andreu Pintado (ed.) *Fundamentos de la epigrafía latina*: 95-119. Madrid: Liceus.
- Baird, J.A. 2016. Private Graffiti? Scratching the Walls of Houses at Dura-Europos, en R. Benefiel y P. Keegan (eds) *Inscriptions in the Private Sphere in the Greco-Roman World*: 13-31. Leiden-Boston: Brill.

37 Además de la obra de referencia de A. Varone (1994) ya mencionada, hay numerosas publicaciones sobre el tema de la sexualidad en la Antigua Roma. Algunas las hemos utilizado en este estudio como J.N. Robert (1999) o el compendio editado por T.K. Hubbard (2014). Remitimos también a J.P. Hallet y M.B. Skinner (1997) y M. Johnson (2008). Sobre los grafitos de temática erótica, dentro de Hubbard (2014) encontramos un capítulo de Williams sobre el tema; además encontramos referencias a los grafitos de carácter erótico en todas las monografías generales sobre el tema como en P. Keegan (2014).

38 '¡Quien ama que le vaya bien! ¡Qué muera el que no conoce el amor! Que muera dos veces el que prohíbe el amor' (Hunink 2013: n. 271; trad. A. Duclos).

- Brandt, O. (ed.) 2008. *Unexpected Voices. The graffiti in the cryptoporticus of the Horti Sallustiani and papers from a conference on graffiti at the Swedish Institute in Rome*. Estocolmo: Skrifter utgivna av Svenska Institutet I Rom.
- Beard, M. 2009. *Pompeya: historia y leyenda de una ciudad romana*. Barcelona: Crítica.
- Benefiel, R.R. 2010. Dialogues of Ancient Graffiti in the House of Maius Castricius at Pompeii. *American Journal of Archaeology* 114.1: 59-101.
- Benefiel, R.R. y P. Keegan (eds) 2016. *Inscriptions in the Private Sphere in the Greco-Roman World*. Leiden-Boston: Brill.
- Benefiel, R.R. 2016. The Culture of Writing Graffiti within Domestic Spaces at Pompeii, en R. Benefiel y P. Keegan (eds) *Inscriptions in the Private Sphere in the Greco-Roman World*: 80-110. Leiden-Boston: Brill.
- Corbier, M. y J.-P. Guilhembet (eds) 2011. *L'écriture dans la maison romaine*. París: De Boccard.
- Étienne, R. 1970. *La vida cotidiana en Pompeya*. Madrid: Aguilar.
- Étienne, R. 1989. *Pompeya, la ciudad bajo las cenizas*. Madrid: Aguilar.
- Funari, P.P. 1991. *La cultura popular en la Antigüedad Clásica*. Sevilla: Gráficas Sol.
- Garrafoli, R. y R. Laurence. 2015. Writing in public space from child to adult: the meaning of graffiti, en R. Laurence y G. Sears (eds) *Written Space in the Latin West, 200 BC to AD 300*: 123-134. Londres-Nueva York: Continuum International Publishing Group.
- Gigante, M. 1979. *Civiltà delle fonte letterarie nell'Antica Pompei*. Nápoles: Bibliópolis.
- Grant, M. 1976. *Eros en Pompeya: el gabinete secreto del Museo de Nápoles*. Barcelona: Daimon, Manuel Tamayo.
- Grimal, P. 2000. *El amor en la Roma antigua*. Barcelona: Paidós.
- Hallet, J.P. y M.B. Skinner. 1997. *Roman sexualities*. Princeton: Princeton University Press.
- Hubbard, T.K. (ed.). 2014. *A companion to Greek and Roman sexualities*. Malden- Oxford-Chichester: Wiley-Blackwell.
- Hunink, V. 2013. *Felice é questo luogo! 1000 graffiti pompeiani*. Roma: Apeiron.
- Iglesias Gil, J.M. (ed.). *Cursos sobre el Patrimonio Histórico 12. Actas de los XVIII Cursos Monográficos sobre el Patrimonio Histórico (Reinosa, julio 2007)*. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria; Reinosa: Ayuntamiento de Reinosa.
- Johnson, M. 2008. *Sexuality in Greek and Roman society and literature: a sourcebook*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Johnson, W.A. y H.N. Parker (eds). 2009. *Ancient Literacies. The culture of reading in Greece and Rome*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Keegan, P. 2014. *Graffiti in Antiquity*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Langner, M. 2001. *Antike Graffitizeichnungen: Motive, Gestaltung und Bedeutung*. Wiesbaden: Reichert.
- Laurence, R. y G. Sears (eds) 2015. *Written Space in the Latin West, 200 BC to AD 300*. Londres-Nueva York: Continuum International Publishing Group.
- Maiuri, A. 1986. *Mestiere d'archeologo. Antologia di scritti a cura di Carlo Belli*. Milán: Garzanti Scheiwiller.
- Milnor, K. 2009. Literacy in Roman Pompeii, en W.A. Johnson y H.N. Parker (eds) *Ancient Literacies. The culture of reading in Greece and Rome*: 288-319. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.

- Robert, J.N. 1999. *Eros romano: sexo y moral en la Roma antigua*. Madrid: Editorial Complutense.
- Ruiz Gutiérrez, A. 2008. Los grafitos parietales de las ciudades romanas, en J.M. Iglesias Gil (ed.) *Cursos sobre el Patrimonio Histórico 12. Actas de los XVIII Cursos Monográficos sobre el Patrimonio Histórico (Reinosa, julio 2007)*: 57-75. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria; Reinosa: Ayuntamiento de Reinosa.
- Sogliano, A. 1888. *Notizie degli Scavi di Antichi*. Roma: Accademie di Lincei.
- Solin, H. 1970. *L'interpretazione delle iscrizioni parietali*. Faenza: Fratelli Lega.
- Solin, H. 1975. Die Wandinschriften im sog(enannten) Haus des M. Fabius Rufus, en B. Andreae y H. Kyrieleis (eds) *Neue Forschungen in Pompeji und den Anderen vom Vesuvausbruch 79 N. Chr. Verschütteten Städten*: 243-272. Recklinghausen: Aurel Bongers Verlag.
- Solin, H. 2008. Introduzioni allo studio dei graffiti parietali, en O. Brandt (ed.) *Unexpected Voices. The graffiti in the cryptoporticus of the Horti Sallustiani and papers from a conference on graffiti at the Swedish Institute in Rome*: 99-124. Estocolmo: Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom.
- Taylor, C. 2016. Graffiti in a House in Attica: Reading, Writing and the Creation of Private Space, en R. Benefiel y P. Keegan (eds) *Inscriptions in the Private Sphere in the Greco-Roman World*: 33-49. Leiden-Boston: Brill.
- Toner, M. 2012. *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la Antigua Roma*. Barcelona: Crítica.
- Väänänen, V. 1966. *Le latin vulgaire des inscriptions pompéiennes*. Berlín: Akademie-Verlag.
- Väänänen, V. 1988. *Introducción al latín vulgar*. Madrid: Gredos.
- Varone, A. 1994. *Erotica pompeiana. Iscrizioni d'amore sui muri di Pompei*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Varone, A. 2016. Newly Discovered and Corrected Reading of *iscrizioni "privatissime"* from Vesuvian Region, en R. Benefiel y P. Keegan (eds) *Inscriptions in the Private Sphere in the Greco-Roman World*: 113-130. Leiden-Boston: Brill.
- Wallace-Hadrill, A. 2011. Scratching the surface: a case study of domestic graffiti at Pompeii, en M. Corbier y J-P. Guilhembet (eds) *L'écriture dans la maison romaine*: 403-409. París: De Boccard.
- Wallace-Hadrill, A. 2016. Inscriptions in Private Spaces, en R. Benefiel y P. Keegan (eds) *Inscriptions in the Private Sphere in the Greco-Roman World*: 2-10. Leiden-Boston: Brill.
- Weeber, K-W. 2010. *Flirtare alla maniera degli antichi romani*. Roma: Apeiron.
- Williams, C. 2014. Sexual themes in Greek and Latin Graffiti, en T.K. Hubbard (ed.) *A companion to Greek and Roman sexualities*: 500-515. Malden-Oxford-Chichester: Wiley-Blackwell.
- Woolf, G. 2009. Literacy or literacies in Rome, en W.A. Johnson y H.N. Parker (eds) *Ancient literacies. The culture of reading in Greece and Rome*: 46-68. Oxford: Oxford University Press.

EDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS

- Cristóbal, V. 2008. *Ovidio. Amores; Arte de Amar*. Barcelona: RBA.
- González-Haba, M. 1996. *Plauto. Comedias. Vol. 2*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

LA EXPRESIÓN DE LAS EMOCIONES EN LAS ESCENAS DEL III Y IV ESTILO

Gonzalo Castillo Alcántara¹

INTRODUCCIÓN

La pintura romana constituye una fuente de gran valor para el análisis del mundo romano, en tanto que funciona como una ventana a la ideología y los valores de la sociedad del momento, como un documento histórico que revela información sobre la vida privada, los gustos, la cultura y la mentalidad de quien la encarga y quienes habitan los espacios públicos y privados. Como consecuencia, las temáticas y motivos representados, así como su forma de hacerlo, experimentan transformaciones a lo largo de todo el período romano, resultado de la propia evolución de la sociedad y de los cambios que se producen también a nivel político, económico y cultural.

En este sentido, el lenguaje figurativo y la expresión de las emociones no constituye un aspecto ajeno a estas transformaciones, y su representación va a estar condicionada no solo por los gustos y modas sino por la moralidad de la época y el uso político de los programas ornamentales. Todo ello va a dar lugar al predominio de escenas, personajes y temáticas ligados a conceptos y valores arraigados en la sociedad, que expresan emociones y sentimientos tanto de forma explícita como implícita.

Teniendo todo ello en cuenta, el presente trabajo analiza, mediante el estudio de casos, la representación y expresión de las emociones a través de una selección de cuadros pertenecientes a conjuntos del III y el IV estilo. Esta selección responde, por un lado, a la imposibilidad de abordar esta tarea en la totalidad de la pintura figurada, así como por el hecho de ser este período, entre finales del siglo I a.C. y finales del siglo I d.C., el que conserva el mayor número de escenas de este tipo en mejor estado, fundamentalmente en el área vesubiana. Asimismo, las transformaciones socio-políticas que experimenta el Imperio durante el reinado de los Julio-Claudios y los Flavios permiten una precisa lectura del significado social de su representación.

LA PINTURA FIGURATIVA Y LA EXPRESIÓN EMOCIONAL

Aunque podemos rastrear las primeras representaciones figuradas en conjuntos del I estilo pompeyano, se trata de casos minoritarios frente a la generalidad de las composiciones que se conservan, que buscan la imitación de fachadas arquitectónicas mediante estuco pintado (Laidlaw 1985: 35-37), pudiendo señalar algunos ejemplos como un pequeño pájaro de la casa *del Naviglio* (VI 10, 11) (Pesando y Guidobaldi 2006: 3B85, 321) o la representación, sobre un ortostato, de una toalla en la casa *dei Quattro Stili* (I 8, 17) (Croisille 2005: fig. 14). Es a partir del II estilo, con el desarrollo de la imitación arquitectónica y figurativa mediante el uso exclusivo de la pintura y la desaparición del relieve de la fase anterior, cuando surgen los primeros motivos que permiten una lectura en este sentido. Entre los elementos más representados en un primer momento encontramos el recurso a máscaras teatrales tanto trágicas como cómicas cuya aparición, ligada al teatro griego, se produce en las grandes composiciones arquitectónicas, tanto coronándolas como entre sus columnas, caso de las procedentes de la casa *della Danzatrice* (VI

¹ Investigador Juan de la Cierva. Área de Arqueología, Universidad de Córdoba. Este trabajo se inserta en el marco del proyecto de I+D+i PID2019-104983GB-I00 financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

Ins. Occ., 10) (Allroggen-Bedel 1976: 144-183). Al mismo tiempo, se produce ahora el desarrollo de los frisos figurativos donde ménades, sátiros o centauros de pequeñas dimensiones sirven como elementos arquitectónicos casi esquemáticos, algo que también vemos en escenas de caza o pasajes mitológicos, como el conjunto de la estancia (G) de la villa *di P. Fannius Synistor* (Bragantini 2013: 107-117). No obstante, es en las representaciones megalográficas donde observamos un mayor desarrollo de la expresividad y los sentimientos, que antecede al auge de los cuadros y escenas mitológicas y sacro-idílicas más detallados que veremos sobre todo a partir de finales del siglo I a.C. y durante el III y el IV estilo. Así, imágenes como la lucha entre un grifo y un arimaspo conservada en el *cubiculum* de doble alcoba (11) de la villa *dei Misteri* (Pesando y Guidobaldi 2006: 174-175) muestran la violencia y el sufrimiento de la batalla en la expresión del hombre, sobre todo a nivel corporal y no facial, que resiste la embestida de la bestia y que refleja el sentimiento que se atisba en los frisos anteriores.

A partir del III estilo y también durante el IV, el número de representaciones se multiplica y es cuando encontramos la mayoría de las escenas de carácter mitológico y profano que a continuación utilizaremos para reflejar esa representación de las emociones. Estas abordan temas muy variados que aluden a conceptos y valores como el amor, la *pietas*, la *virtus* heroica, el *otium*, la *fides*, las *iustae nuptiae* o el castigo de la *hybris* (Romizzi 2006: 103-117), a través de los cuales se infieren momentos y sucesos que, a pesar de mostrarse como representaciones congeladas en el tiempo, expresan una amplia diversidad de emociones y sentimientos tanto de manera explícita como implícita, buscando el reconocimiento del espectador o la transmisión de una idea. Así, por ejemplo, lo vemos en la continuidad temática del teatro griego tanto cómico como trágico, pero desvela también un análisis más personal y profundo como en la figura del actor rey de la palestra de Herculano (II 4, 19) (Bragantini y Sampaolo 2009: 164), quien muestra serenidad y reflexión, con un semblante casi abstraído en sus pensamientos al tiempo que observa la máscara teatral y las bandas, premio por su victoria en el agón teatral.

Dentro de toda esta serie de representaciones es importante resaltar la gran ausencia que encontramos en muchas de ellas de una expresión facial que permita una lectura de las emociones que experimenta o intenta transmitir el sujeto, siendo la expresión corporal, con la realización de escorzos violentos, la posición de las extremidades o la disposición de las manos sosteniendo objetos, cubriendo el rostro o en delicados gestos, la que nos permite una lectura más clara a este respecto.

Al margen de todo ello, existen otra serie de representaciones que, si bien no permiten analizar la expresividad o los sentimientos de manera explícita a través del análisis de las figuras antropomorfas, bien por su ausencia o por su morfología, constituyen también una forma de expresión de sentimientos, anhelos o gustos, como es el caso de las imitaciones de jardín o los paisajes sacro-idílicos. Estos, a través de la ejecución de paisajes realistas y ficticios congelados en el tiempo, buscan transmitir al espectador sensaciones de tranquilidad, sosiego y descanso, creando una atmósfera propicia para la relajación, normalmente asociada a la propia funcionalidad del ambiente, como espacios porticados o ajardinados (Croisille 2010: 12-16). A este respecto, uno de los ejemplos más claros es la imitación de jardín de la villa de Livia en Prima Porta (Settis 2002), cuyo frondoso bosque sumerge al espectador en un ambiente de culto al jardín alejado de la vida urbana, que responde a la concepción naturalista del espacio en época augustea (Sampaolo 1992: 72-74). En este sentido, no debemos olvidar que esta serie de representaciones pictóricas no solo constituyen una expresión *per se* de una idea o una emoción a través de los personajes o los elementos que conforman las escenas, sino que, en definitiva, es una expresión del gusto de la sociedad y en concreto del gusto del propietario que encarga la obra y, por tanto, refleja sus convicciones, anhelos y creencias.

ESTUDIO DE CASOS

Tal y como hemos indicado anteriormente, la gran cantidad de escenas tanto mitológicas como profanas que permiten llevar a cabo un análisis de las emociones a través del estudio anatómico y facial excedería enormemente los límites de este trabajo, por lo que hemos llevado a cabo un estudio centrado en algunas de las escenas más clarificadoras a este respecto del III y IV estilo, dada la mayor profusión de este tipo de representaciones entre finales del siglo I a.C. y finales del siglo I d.C. Todas ellas se clasifican en distintos grupos en función de las emociones que los sujetos, la composición y su disposición buscan transmitir y generar en el espectador.

Violencia e ira

La representación de emociones, como la violencia o la ira, suele darse dentro de la semántica del castigo de la *hybris* o de la caza, aunque también se asocia al concepto de *pietas*, tanto hacia la divinidad como hacia la familia, la *virtus* heroica y el poder de las armas. Estas dos últimas están íntimamente ligadas a las representaciones relacionadas con la caída de Troya y la grandeza de Roma (Romizzi 2006: 103-117), lo que implica poder identificarlas en composiciones tanto mitológicas como profanas.



Figura 1. Suplicio de Dirce, Casa dei Vettii (VI 15, 1). Fuente: autor.

Así, podemos señalar algunas escenas como la del suplicio de Dirce. Según la mitología, esta, ninfa sacerdotisa de Dioniso y esposa de Lico, usurpador del trono de Tebas, tenía sometida a Antíope, sobrina de Lico, y la trataba como a una esclava por envidia a su belleza y al supuesto amor que Lico tenía en secreto hacia ella, hasta el punto de encerrarla privándola incluso de beber. Tras lograr escaparse y huir al monte Citerón, donde vivían sus hijos Anfión y Zeto, estos decidieron vengar los males que habían cometido contra su madre atacando Tebas y destruyendo a Lico. Como castigo a Dirce, esta fue atada a un toro que la arrastró hasta matarla (Apollod. *Bibliotheca* 3.5.5). El cuadro procedente de la *exedra* de la casa dei Vettii (VI 15, 1) (Schefold 1957: 144), del IV estilo, es el que mejor refleja la crudeza del momento y la violencia asociada a ese concepto de castigo de la *hybris*, en este caso hacia la familia, en

la que observamos a Anfión y Zeto atando a Dirce a los cuernos del toro (Fig. 1), siguiendo el modelo que vemos en la escultura del Toro Farnesio de las Termas de Caracalla (Rubino 1991). No obstante, la representación pictórica pierde tensión y dinamismo, como consecuencia de la transposición de una escena en soporte tridimensional a uno plano como es la pared, al tiempo que el sufrimiento y la violencia se transmiten al espectador más por la expresión corporal que en los rostros de los personajes. Esta se observa especialmente en Dirce, con los brazos extendidos siendo atada al tiempo que yace en el suelo, así como en la posición rampante del toro, siendo Dirce la única que muestra cierta expresión de incomodidad que no se corresponde con la crudeza del momento. A pesar de ello, ofrece una gran expresividad en comparación con otros cuadros de la misma temática, caso del procedente del *tablinum* (11) de la casa *del Granduca di Toscana* (VII 4, 56) (Bragantini y Sampaolo 2009: 272-273), consecuencia de la interpretación y ejecución de sendos cuadros por talleres o artesanos distintos y que responden a concepciones diferentes (Romizzi 2006: 108) insertas en el IV y el III estilo respectivamente.



Figura 2. Muerte de Penteo, casa dei Vettii (VI 15, 1). Fuente: autor.

Procedente de la misma estancia de la casa *dei Vettii* (VI 15, 1), se conserva una escena similar, que en este caso se inserta en la semántica del castigo de la *hybris* hacia los dioses, la del cuadro de la muerte de Penteo (Pappalardo 2009: 177), del IV estilo (Fig. 2). Penteo, rey de Tebas, era hijo de Equión y Ágave, esta última a su vez hija de Cadmo y Harmonía, fundadores de la ciudad. Cadmo abdicó el trono en favor de Penteo ante su avanzada edad y este, al ser nombrado rey, prohibió el culto a Dioniso y que las mujeres de Cadmea participaran en sus ritos. Como consecuencia, Dioniso indujo a la madre y a las tías de Penteo, Ino y Autónoe, a un frenesí báquico y como castigo Penteo las encarceló. Sin embargo, consiguieron liberarse y Dioniso atrajo a Penteo hasta ellas y otras ménades que practicaban sus ritos. Penteo, al trepar a un árbol para observarlas, fue confundido con un animal salvaje, y su madre y sus tías, en compañía de las ménades, le derribaron y le desgarraron miembro a miembro (E. Ba. 1043-1147). En la escena, la brutal violencia ejercida contra Penteo como consecuencia de ese frenesí báquico en el que las ménades y su propia familia están inmersas se plasma en los violentos escorzos de los personajes,

que tiran del cabello de Penteo y se preparan para lanzarle rocas al tiempo que pisan sus extremidades. Al igual que en el caso anterior, la lectura dramática se desprende casi exclusivamente de la expresión corporal de los personajes, especialmente en los tres personajes que conforman un triángulo alrededor de Penteo sujetándole las extremidades y lanzándole una piedra, siendo este el único que muestra cierta tensión y sufrimiento en su rostro, mientras que el resto de personajes, pese a su activa participación, muestran un rostro inexpresivo. En este sentido, esta escena, junto a la anterior con el suplicio de Dirce y un cuadro con la representación de *Hercules Strangulans*, constituye un sistema ternario que tiene el objetivo de crear en el espectador un efecto dramático y de horror (Romizzi 2006: 91).

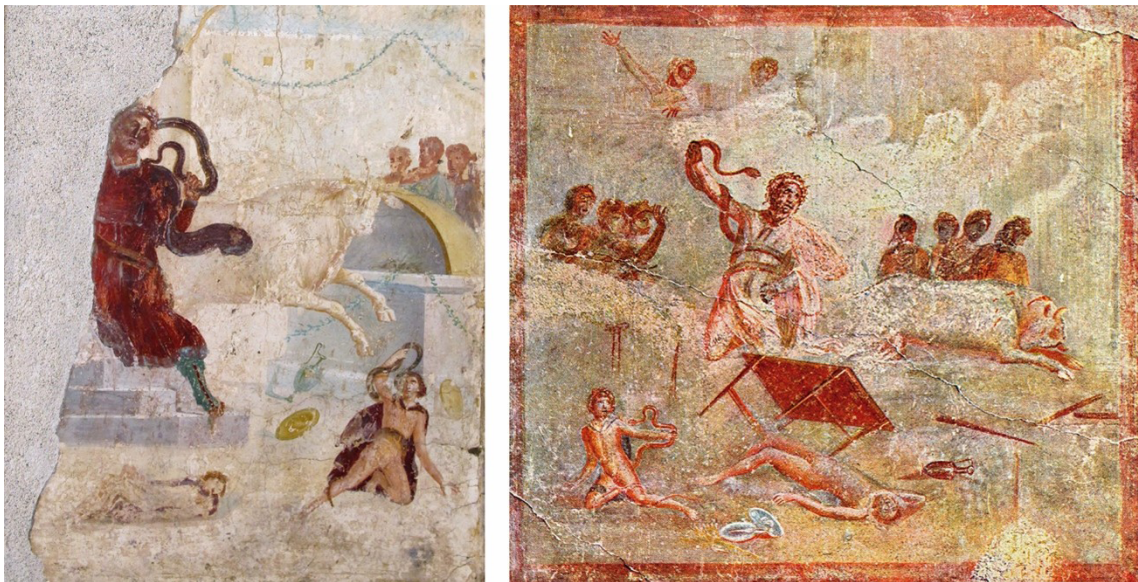


Figura 3. La muerte de Laocoonte. A la izquierda, cuadro del III estilo de la casa di Laocoonte (VI 14, 30). A la derecha, cuadro del IV estilo de la casa del Menandro (I 10, 4). Fuente: editado a partir de Pompeiinpictures.

A esta serie de representaciones mitológicas se suman, inmersas en la temática de los ciclos homéricos, dos con la muerte de Laocoonte y sus hijos procedentes del atrio (2) de la casa di Laocoonte (VI 14, 30) (Bragantini y Sampaolo 2009: 342-343) y de la casa del Menandro (I 10, 4) (Ling 2005) (Fig. 3). Ambas constituyen una reproducción de un mismo esquema compositivo, interpretado bajo ópticas distintas propias del III y IV estilo respectivamente y por la mano de talleres y artesanos diferentes, pero que igualmente se insertan en la semántica de la caída de Troya, la grandeza de Roma y los mitos de Estado (Romizzi 2006: 105). Laocoonte, sacerdote troyano de Apolo –o de Neptuno según Virgilio–, había intentado advertir a los troyanos de que el caballo que les ofrecían los aqueos era una trampa y supondría la destrucción de la ciudad. Como castigo por la ofensa, Atenea envió dos serpientes que atacaron a Laocoonte y a sus hijos (Verg. *Aen.* 2. 199-227). Ambas escenas muestran el momento en que este y uno de sus hijos están siendo atacados por las serpientes, que se enroscan alrededor de sus cuerpos impidiéndoles moverse y respirar, mientras el otro hijo yace ya muerto en el suelo. En este caso, si bien los rostros muestran cierta expresión de horror y miedo que se lee de manera más clara en la escena del IV estilo, de nuevo la carga dramática recae en la expresión corporal como medio para transmitir las emociones y sentimientos al espectador. Junto a estos es posible ver a otros personajes, entre los que destaca la presencia del toro que se disponía a sacrificar a Poseidón, con la diferencia de que en la escena de la casa homónima aún aparece vivo y en la del Menandro yace muerto ensangrentado, enfatizando la violencia de la representación. Así mismo, en esta última la violencia se desprende no solo a través

de los propios personajes, sino de otros elementos como la mesa volcada o los recipientes tirados por el suelo.

Al margen de estas escenas, la representación de la violencia no se nos transmite solamente a través de cuadros mitológicos, sino también en otra serie de cuadros que, por su carácter, podríamos denominar como pintura realista o incluso histórica. Dentro de esta se incluyen escenas de caza o de juegos gladiatorios, representaciones comunes en el mundo romano que aluden a los *munera gladiatoria* y a las *venationes* desarrollados en el anfiteatro o la caza deportiva fuera de los anfiteatros y que son un reflejo tanto de esa costumbre o tradición como de su propio funcionamiento y brutalidad (Papini 2004). Ejemplo de ello son las pinturas procedentes del pódium del anfiteatro de Pompeya reproducidas por Francesco Morelli, que reflejan el enfrentamiento entre distintos animales (MANN n.º inv. ADS 47 y 84), o las recientemente halladas en la Regio V, donde el gladiador vencido se muestra sangrante en una expresión de dolor frente a su adversario. Esa violencia es rastreable también en otra serie de representaciones pictóricas populares que constituyen una expresión de la cotidianeidad, pudiendo señalar la representación, hoy perdida, de un niño amaestrando a un mono procedente del peristilo de la casa *dei Dioscuri* (VI 9, 6), de la que solo contamos con un grabado de Giuseppe Marsigli (MANN n.º inv. ADS 356) y que de nuevo se inserta en esta temática que se mueve en el fino límite entre la diversión y la violencia, el entretenimiento y la tortura, en este caso a un animal.

Junto a esta serie de escenas, y dentro de las representaciones que podríamos calificar como de tipo histórico, que constituyen una excepcionalidad dentro del repertorio pictórico, se encuentra el cuadro del enfrentamiento en el anfiteatro procedente de la casa *della Rissa nell'Anfiteatro* (I 3, 23) (Huet 2004) (Fig. 4).



Figura 4. *Enfrentamiento en el Anfiteatro, casa della Rissa nell'Anfiteatro* (I 3, 23). Fuente: autor.

El episodio es un reflejo de la disputa que tuvo lugar en Pompeya en el año 59 d.C. y que recoge Tácito (*Ann.* 14. 17), donde indica que, con motivo de la celebración de unos juegos gladiatorios promovidos por *Livineius Regulus*, tuvo lugar un enfrentamiento entre los habitantes de Pompeya y los de Nocera, entre

quienes previamente existía una mala relación como consecuencia de la pérdida de terrenos agrícolas de los primeros en favor de los segundos por mandato de Nerón. En este contexto, el enfrentamiento comenzó con un simple intercambio de insultos para acabar con una lucha abierta espada en mano de la que las gentes de Pompeya salieron victoriosas. En la escena, a pesar de lo miniaturista de las representaciones figuradas, que impide una lectura de los rostros o de la expresión corporal de manera clara, la dispersión de los personajes por toda la ciudad, con figuras que en todos los casos muestran uno de sus brazos alzados en actitud violenta hacia un contrario, muestra la magnitud del enfrentamiento y la crueldad y derramamiento de sangre al que se llegó.

Tristeza, llanto y desesperación

Junto a la violencia y la ira, otra de las emociones que aparece bien representada es la tristeza, acompañada generalmente de un llanto velado que impide al espectador ver el rostro del personaje, y que se asocia al concepto de *pietas* (Romizzi 2006: 104). Dentro de esta temática destaca el cuadro del sacrificio de Ifigenia procedente del peristilo de la casa *del Poeta tragico* (VI 8, 3) de Pompeya y datado en el IV estilo (Bragantini y Sampaolo 2009: 332-333) (Fig. 5.1). Agamenón había sido castigado por Artemisa por cazar a un ciervo en una arboleda sagrada y como consecuencia, la diosa detuvo el viento al intentar este partir de las costas de Áulide en su viaje para participar en la guerra de Troya, quedando sus barcos inmóviles. El adivino Calcas, que aparece en el extremo derecho de la escena, reveló que la única forma de apaciguar a Artemisa era sacrificar a Ifigenia. A pesar de que en un primer momento Agamenón se niega, finalmente entrega a su hija para ser sacrificada, siendo este el momento que muestra la escena, con Agamenón en la esquina izquierda cubriendo su rostro con un manto y su propia mano mientras llora por tener que sacrificar a su hija, quien es llevada por Aquiles y Diomedes ante Calcas, que porta los instrumentos para el sacrificio, mientras esta suplica por su vida. Finalmente, tal y como se aprecia en el registro superior de la escena, la diosa Artemisa la salva enviando un ciervo para que la sustituya, que es conducido por una ninfa. Se trata de una escena que tiene su origen en la célebre composición del pintor griego *Timanthes* según recoge Plinio el viejo (Plin. *HN* 35.73), quien señala que el gesto de Agamenón con el rostro cubierto es resultado de la imposibilidad del pintor para expresar el dolor que experimenta el personaje.



Figura 5. A la izquierda, sacrificio de Ifigenia, casa del Poeta tragico (VI 8, 3).
A la derecha, Eneas herido, casa di Vedius Siricus (VII 1, 25). Fuente: PPM IV, 552 y autor.

Esta misma expresión compungida y con el rostro cubierto para evitar ver la tristeza y las lágrimas de Agamenón la observamos en el cuadro de Eneas herido de la casa *di Vedius Siricus* (VII 1, 25), también del IV estilo. Eneas, herido tras el combate con el rey de los latinos, aparece junto a su hijo Ascanio (Bragantini y Sampaolo 2009: 346-347), quien ante el dolor de su padre llora y cubre su rostro con parte de su túnica (Fig. 5). Esta disposición repite la morfología de la escena anterior y de la última que desarrollaremos dentro de este grupo, lo que plantea la existencia de un modelo común para su ejecución transmitido a través de cartones compositivos.

Además de esta serie de escenas, que podríamos denominar como expresión de la tristeza paternofilia, encontramos otras enmarcadas en una tristeza amorosa, siendo el ejemplo más claro la representación de Ariadna abandonada, que se asocia al furor amoroso y al presagio del desastre en las composiciones del IV estilo (Romizzi 2006: 111). Ariadna, princesa cretense hija de Minos y Pasífae, reyes de Creta, se había enamorado de Teseo después de que este acudiera a la ciudad para liberar a su pueblo del tributo al que Minos tenía sometido a Atenas y con el que alimentaba al Minotauro. Por ello, Ariadna ayudó a Teseo a salir del laberinto tras matar al minotauro dándole un ovillo de oro y cuando este escapó ella huyó con él. Posteriormente, Teseo abandonó a Ariadna dejándola dormida en Naxos (Plu. *Thes.* 1. 19-29). Este momento aparece reflejado en la escena del ambiente (14) de la casa *di Meleagro* (VI 9, 2), del IV estilo, donde Ariadna, viendo cómo Teseo parte en su navío, llora amargamente su abandono (Gallo 1988: 58-59) (Fig. 6).



Figura 6. Ariadna abandonada, casa *di Meleagro* (VI 9, 2). Fuente: autor.

Esta escena aparece reproducida en otras viviendas, cuya gran similitud, con pequeñas variaciones en las que Ariadna no llora, sino que mira entristecida cómo Perseo se marcha, siempre acompañada de Némesis y un erote que lloran junto a ella, lleva a pensar en el uso de un único cartón compositivo o modelo de base ligeramente adaptado por los artesanos. Algunos ejemplos los vemos en el ambiente (h) de la casa *di L. Cornelius Diadumenus* (VII 12, 26-27) o en la *exedra* (o) de la casa *degli Epigrammi* (V 1, 18).

Este tema también es abordado en otras composiciones desde dos puntos de vista distintos que reflejan un momento anterior y otro posterior a esta escena, mostrando, en el primero, el abandono de Ariadna aún dormida en la isla, y en el segundo su rescate por Dioniso, quien posteriormente se casa con ella (Gallo 1988: 57), formando esta tipología parte de las representaciones amorosas de las *iustae nuptiae* como paradigma del matrimonio divino (Romizzi 2006: 111).

Amor, deseo, lujuria y sexo

El amor, el deseo, la lujuria o la sexualidad son emociones y expresiones que también tienen un gran desarrollo en las escenas de la pintura romana, pero cuya forma de representación está condicionada por la moralidad de la época. De este modo, encontramos, sobre todo formando parte de las composiciones del III estilo, escenas que muestran el amor maternal o el amor conyugal. Así, uno de los casos más interesantes es el cuadro de Ino y Dioniso niño procedente de la villa *della Farnesina*, donde vemos a Ino, una de las hijas de Cadmo y Harmonía, que acoge a Dioniso niño para criarlo junto a sus propios hijos (Bragantini y De Vos 1982) (Fig. 7.1). La postura relajada entre ambos, la mirada dirigida a la divinidad y la mano de Ino que se extiende para acariciar la cabeza de este constituyen la expresión de la delicadeza y el amor entre madre e hijo, que junto con la escenografía paisajística se inserta en un modelo que transmite un sentimiento de serenidad asociado a la infancia y a la maternidad, acorde al lenguaje figurativo augusteo respecto a la imagen de la familia.



Figura 7. A la izquierda, Ino y Dioniso niño, villa della Farnesina.
A la derecha, ménade y erote, casa di L. Caecilius Iucundus (V 1, 26). Fuente: autor.

De forma similar, observamos esa complicidad del amor paternofamiliar o fraternal en la escena procedente del *tablinum* (i) de la casa di L. Caecilius Iucundus (V 1, 26) (PPM III, 589, fig. 25; Bragantini y Sampaolo 2009: 265) (Fig. 7.2), donde una ménade porta a un pequeño erote entre sus brazos manteniendo ambos una expresión de felicidad que se desprende de la ligera sonrisa y la postura relajada de sus rostros, siendo uno de los escasos ejemplos en los que podemos ver de manera clara la expresión de un sentimiento de felicidad en el rostro.

Junto a estos, las representaciones de Marte y Venus del III estilo ejemplifican el amor romántico y responden a la concepción de las *iustae nuptiae*, como sucede en el cuadro procedente del *tablinum* (f) de la casa *dell'Amore Punito* (VII 2, 23), del III estilo, donde se muestra a Venus sentada en un trono y Marte detrás de esta de pie, acompañados de un erote y otros personajes (PPM VI, 674-675; Bragantini y Sampaolo 2009: 256) (Fig. 8.1).



Figura 8. A la izquierda, Marte y Venus, casa *dell'Amore Punito* (VII 2, 23).
A la derecha, Marte y Venus, casa *delle Nozze di Ercole* (VII 9, 47). Fuente: autor y PPM VII, 370.

La representación de la diosa completamente vestida en las escenas del III estilo, en una posición casta, plantea este tipo de escenas como una representación del propio matrimonio de la casa, aspecto que también se deduce de la intención retratística de los rostros de los personajes, y que estaría en consonancia con la moralidad augustea y la concepción del matrimonio y la imagen que deben dar en sociedad (Peters 1963: 100-101; Zanker 2002: 112-132). Ello contrasta con la representación más sensual que vemos en las composiciones del IV estilo, sobre todo en época neroniana y flavia, como sucede en el *tablinum* (8) de la casa *di Meleagro* (VI 9, 2.13) o en el de la casa *delle Nozze di Ercole* (VII 9, 47) (Bragantini y Sampaolo 2009: 290 y 354-355) (Fig. 8.2), donde la diosa se muestra casi completamente desnuda y en actitud relajada (Gury 2006). Para este momento, este tipo de representaciones responde a un discurso completamente distinto al que impera en el III estilo, asociado al *otium* erótico, que observamos también en otras representaciones que responden al amor mitológico, caso de Meleagro y Atalanta, Perseo y Andrómeda, Paris y Helena o Polifemo y Galatea (Augris 2021; Romizzi 2006: 113), algunos de ellos representados en el III estilo bajo una óptica moral e iconográfica distinta. Junto a ello, desde el punto de vista profano, la representación de escenas de baño y de jóvenes de gran belleza se inserta también ahora en este reflejo de la sensualidad, como sucede en el *triclinium* (7) de la villa di Arianna en Stabia, donde se muestra una joven semidesnuda sentada y peinándose y un joven en posición similar con una mano sobre la cabeza (Bragantini y Sampaolo 2009: 456-457), visible también en escenas como las de Pinos Puente, Granada (Blech y Rodríguez Oliva 1991).

A partir del IV estilo, la transformación que sufre el discurso figurativo, de la mano del propio cambio socio-cultural que se experimenta en el Imperio, favorece la ejecución de cuadros y escenas que se insertan dentro de la semántica del *otium* erótico o el *otium* dionisiaco. Este tipo de representaciones constituye una expresión que busca recrear en la *domus* el modelo ideológico de la villa residencial, contraponiendo el *otium* al *negotium* y generando para ello imágenes que aluden al primero, como el amor o el acto del *convivium*, el consumo de vino y los rituales báquicos. Desde el punto de vista mitológico, son las representaciones de ménades y sátiros las que mejor ejemplifican esta expresión, encontrándolas generalmente en vuelo, ya sea en parejas o en solitario, portando o no atributos de Dioniso, tal y como sucede en el *tablinum* (92) de la *Praedia di Iulia Felix* (PPM III, 289; Bragantini y Sampaolo 2009: 372-373) o en el (42) de la casa *dei Dioscuri* (VI 9, 6-7) (PPM IV, 906-907 y 910-911) dentro de esos rituales orgiásticos y con el frenesí que les otorgan la música y el vino.

Esa lujuria y festividad desenfrenada se hace también patente en algunas representaciones del III estilo, como el cuadro de Hércules y Onfalia procedente del *triclinium* (6) de la casa *del Principe di Montenegro* (VII *Ins. Occ.*, 10), donde el héroe aparece ataviado con ropa de mujer en una esquina completamente ebrio, mientras que la reina se alza en la esquina opuesta contemplando a Hércules, a quien tiene sometido y convertido en esclavo y amante (Bastet y De Vos 1979: 54-55).



Figura 9. Escena de banquete de la casa dei Casti amanti (IV 12, 6). Fuente: autor.

En el plano de la representación profano, el arte del *convivium* constituye un reflejo de la encarnación del mundo dionisiaco en las prácticas de comensalidad del mundo romano. Comer y beber sirven de base para la expresividad de la festividad y la riqueza que, combinado con el consumo de vino, constituye una expresión del *carpe diem* que se desprende de las prácticas dionisiacas en el contexto de la sociedad romana. Asimismo, tanto esta serie de representaciones como las mitológicas constituían un medio a través del cual la sociedad se reconocía en valores, deseos y esperanzas, tratando temáticas que, por convención social, no se desarrollaban en la vida real, al tiempo que constituían una forma de distraerse

de las preocupaciones de la vida cotidiana (Romizzi 2006: 114). A este respecto, algunas de las escenas que encarnan estos valores y emociones de manera más clara son los cuadros de banquete procedentes de la casa *dei Casti amanti* (IV 12, 6) (Dunbabin 2003), donde hombres y mujeres se representan en actitud festiva, comiendo y bebiendo al tiempo que se dejan llevar por la embriaguez del momento y sucumben a los placeres carnales (Fig. 9). El recurso a este tipo de representaciones en espacios triclinares juega un rol de gran importancia al ser tanto por sí mismas la expresión de ese acto de comensalidad y todo aquello que lleva implícito, como por ser una imagen destinada a crear en el espectador un sentimiento de identificación acorde al espacio en el que se encuentra y los ritos sociales que se desarrollan.

El resultado de estas prácticas sociales que emulan en su expresividad a las fiestas orgiásticas y bacanales del culto dionisiaco se expresa también en representaciones sexuales puramente profanas y completamente explícitas. Así lo vemos en la casa *di L. Caecilius Iucundus* (V 1, 26) (Varone 2000), en el lupanar (VII 12, 18) o en las termas suburbanas (VII 16, a) de Pompeya (Jacobelli 1995), entre otros (Fig. 10), que permiten conocer la naturalidad con que la práctica sexual se aborda en contextos públicos y en espacios privados, especialmente en *cubicula* o en espacios de transición entre *triclinia* o *cubicula*, así como identificar posturas o actos que responden a lo que en la sociedad romana era adecuado. Así mismo, autores como Ovidio en su *Ars amatoria*, refleja algunas de estas posturas como una suerte de guía o referencia erótica (Arrizabalaga y Usandizaga 2011; Martino 2018), algunas de las cuales identificamos o rastreamos en la representación pictórica. Así, por ejemplo, indica ‘muéstrese de espaldas la que considera agradable su espalda’ o ‘la que es pequeña monte a caballo’ (Ov. *Ars.* 773-774; 777. Trad. Cristóbal López 1989).



Figura 10. A la izquierda, escena erótica de la casa de L. Caecilius Iucundus (V 1, 26).
A la derecha, escena erótica procedente de Pompeya. Fuente: autor.

No obstante, al igual que sucede al respecto de la violencia, este tipo de representaciones también permite una lectura dual a través de algunos casos concretos, en esta ocasión representaciones mitológicas como las escenas entre sátiros y hermafroditas o sátiros y ninfas (MANN n^o inv. 110878 y 27701). Estas muestran la otra cara de la sexualidad, en la que ya no vemos ese acto cómplice entre los integrantes, sino el abuso o la violación, que sin duda serían, por desgracia, comunes entre la sociedad romana. Se trata también de un aspecto abordado por las fuentes literarias y que muestra análisis diversos, pues

mientras Plutarco (*Am. narr.* 750d) la condena y la destierra del ámbito amoroso, otros llegan a señalar esta violencia como agradable y buscada (Augris en prensa), algo que no solo la propia pintura refuta, sino que la lógica hace impensable y que nos recuerda la necesidad de abordar el análisis de las fuentes escritas desde un punto de vista crítico.

CONCLUSIONES

El estudio de las distintas escenas que hemos abordado a lo largo de este trabajo, aunque constituye una muestra parcial de la diversidad de temáticas y representaciones conservadas tanto en el ámbito itálico como en el provincial, nos permite realizar una amplia lectura iconográfica, anatómica y facial de la que se desprende el deseo de representación de aspectos íntimamente ligados a las emociones, ideas, creencias y anhelos de la sociedad romana. En este sentido, podemos ver cómo esta transmisión de sentimientos y emociones hacia el espectador se realiza especialmente de manera explícita a través de la expresión corporal de las representaciones figuradas, siendo escasos los ejemplos donde los rostros las transmiten, mayoritariamente cuando se trata de tristeza y llanto. De este modo, a través de las escenas mitológicas y de carácter profano asociadas a la esfera de valores propia de las distintas épocas, programas figurativos y político-morales, es posible analizar conceptos como el amor, la *pietas*, la *virtus* o el *otium*. En definitiva, este análisis permite incidir en la importancia de la pintura romana como fuente material, que ofrece múltiples lecturas como resultado de su estrecha relación con aspectos como el estatus social, el poder económico, los programas políticos, los gustos y las modas de la sociedad que las ejecuta y emplea en la decoración de sus viviendas.

BIBLIOGRAFÍA

- VV.AA. 1990-2003. *Pompei. Pitture e Mosaici*. I-IX. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.
- Allroggen-Bedel, A. 1976. Die Malereien aus dem Haus Insula occidentalis 10. *Cronache pompeiane* 2: 144-183.
- Arrizabalaga, T. y A. Usandizaga 2011. *Ars Amandi* y pintura erótica de Pompeya. *Sans Soleil* 4: 49-54.
- Augris, B. 2021. Le corps à découvert. D'autres images de la rencontre amoureuse dans la peinture pompéienne, en J. Boislève et al. (eds) *Pictor 9. Peintures et stucs d'époque romaine. Études toichographologiques*: 293-303. Burdeos: Ausonius Éditions.
- Augris, B. en prensa. Violence du désir dans la peinture pompéienne, en *Pictor 12*. Burdeos: Ausonius Éditions.
- Bastet, F.L. y M. De Vos 1979. *Il terzo stile pompeiano*. La Haya: Nederlands Instituut te Rome.
- Blech, M. y P. Rodríguez Oliva 1991. Fragmente römischer Wandmalerei vom Cerro de los Infantes, Pinos Puente (prov. de Granada) im Museo Arqueológico de Málaga. *Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte* 24: 177-182.
- Bragantini, I. 2013. Il fregio con scena di caccia del triclinio della villa di Boscoreale, en A. Barbet y A. Verbanck-Piérard (eds) *La villa romaine de Boscoreale et ses fresques*: 107-117. Arlés: Editions Errance.
- Bragantini, I. y M. De Vos 1982. *Le decorazioni della villa romana della Farnesina*. Museo Nazionale Romano. *Le Pitture II*, 1. Roma: De Luca.
- Bragantini, I. y V. Sampaolo. 2009. *La pittura pompeiana*. Nápoles: Electa.
- Croisille, J.M. 2005. *La peinture romaine*. París: Picard.
- Croisille, J.M. 2010. *Paysages dans la peinture romaine*. París: Picard.
- Dunbabin, K.M.D. 2003. *The Roman Images of Conviviality*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gallo, A. 1988. Le pitture rappresentanti Arianna abbandonata in ambiente pompeiano. *Rivista di Studi Pompeiani* 2: 57-80.
- Gury, F. 2006. La disponibilité à l'autre: le geste de la séduction passive dans l'art romain, en L. Bodiou et al. (dirs) *L'expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*: 267-283. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Huet, V. 2004. La représentation de la Rixe de l'Amphithéâtre de Pompéi: une préfiguration de l' 'Hooliganisme'?. *Société française d'histoire urbaine* 2(10): 89-112.
- Jacobelli, L. 1995. *Le pitture erotiche delle terme suburbane di Pompei*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Laidlaw, A. 1985. *The First Style in Pompeii: Painting and Architecture*. Roma: G. Bretschneider.
- Ling, R. 2005. *The Insula of Menander at Pompeii. Vol. II - The Decorations*. Oxford: Clarendon Press.
- Martino, A.M. 2018. Lectura iconográfica del *Ars Amatoria* en la pintura romana. *Stylos* 27: 168-185.
- Papini, M. 2004. *Munera gladiatoria e venationes nel mondo delle immagini. Memorie. Accademia nazionale del Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 19: 5-221.
- Pappalardo, U. 2009. *Affreschi romani*. Verona: Arsenale.
- Pesando, F. y M.P. Guidobaldi. 2006. *Pompei, Oplontis, Ercolano, Stabiae*. Roma: Laterza.
- Peters, W.J.Th. 1963. *Landscape in Romano-Campanian mural Paintings*. Assen: Van Gorcum.
- Romizzi, L. 2006. *Programmi decorativi di III e IV stile a Pompei. Un'analisi sociologica ed iconologica*. Nápoles: Loffredo.
- Rubino, P. 1991. *Il Toro Farnese. La 'montagna di marmo' tra Roma e Napoli*. Nápoles: G. Macchiaroli.
- Sampaolo, V. 1992. La decorazione pittorica in età imperiale, en F. Zevi (ed.) *Pompei II*: 59-83. Nápoles: Banco di Napoli.
- Schefold, K. 1957. *Die Wände Pompejis: topographisches Verzeichnis der Bildmotive*. Berlín: De Gruyter.
- Settis, S. 2002. *Le pareti ingannevoli: la villa di Livia e la pittura di giardino*. Milán: Electa.
- Varone, A. 2000. *L'erotismo a Pompei*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Zanker, P. 2002. Immagini mitologiche nelle case pompeiane, en P. Zanker y E. Polito (eds) *Un'arte per l'Impero. Funzione e intenzione delle immagini nel mondo romano*: 112-132. Milán: Electa.

EDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS

- Cristóbal López, V. 2021. *Ovidio. Amores*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

LA CUEVA NEGRA DE FORTUNA (REGIÓN DE MURCIA): SU VALOR COMO ESPACIO RELIGIOSO Y CENTRO DE ATRACCIÓN EN ÉPOCA ROMANA

Pedro David Conesa Navarro¹

INTRODUCCIÓN

Más allá del valor que tiene la Cueva Negra (fig. 1) (Fortuna, Región de Murcia, España) por conservar inscripciones en sus paredes (*tituli picti*), convirtiéndola en un espacio singular, hay que preguntarse por su función, los motivos que originaron dichos textos y las personas encargadas de realizarlos. Situada a unos 400 m de altitud y delimitada por una serie de unidades montañosas –La Sierra de la Pila (1261 m), la de Quibas (968 m), Corqué (792 m) y Lúgar (621 m)–, desde su situación privilegiada permite tener un campo de visión de más de 180° (González Blanco 2003a: 36; López Bermúdez 1996: 274; Matilla Séiquer 2017b: 137-138). Son precisamente sus características estructurales y la constatación de agua y flora en abundancia, lo que permitió al lugar adquirir, y en cierta manera todavía conservar, una mística especial. Prueba de ello son las fiestas que se vienen realizando desde 1997, *Sodales íbero-romanos*, que manifiestan el afecto e importancia conferida al lugar por parte de los habitantes del actual núcleo poblacional de Fortuna (Egea *et al.* 2003: 136; Molina Gómez 1996: 547-550).



Figura 1. Vista general de la Cueva Negra. Cortesía de Gonzalo Matilla Séiquer.

¹ Universidad Complutense de Madrid. pedrodco@ucm.es. El presente trabajo se inscribe en el proyecto “Vulnerabilidad Intrafamiliar y Política en el Mundo Antiguo” (PID2020-116349GB-I00/AEI /10.13039/501100011033) del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España, cuyas investigadoras principales son la Dra. Susana Reborada Morillo (Universidad de Vigo) y Rosa María Cid López (Universidad de Oviedo). Así mismo, el autor forma parte de los grupos de investigación: Ciudades romanas (UCM), cuyas investigadoras principales son la Dra. Estela García Fernández y la Dra. Ana Mayorgas Rodríguez; Grupo Deméter. Maternidad, Género y Familia (UNIOVI), dirigido por la Dra. Rosa María Cid López y Grupo Antigüedad y Cristianismo (UM), cuyo investigador principal es el Dr. Rafael González Fernández. Este trabajo no habría sido posible sin la corrección y lectura atenta de Gonzalo Matilla Séiquer, profesor titular del área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia. Aprovecho la oportunidad no sólo para dedicarle el presente trabajo por su generosidad infinita siempre que se le requiere.

Las cuevas en la Antigüedad en general por su fisonomía les permitía identificarse con espacios inhóspitos y poco transitados por el ser humano, este tipo de lugares estuvieron muy presentes en el folclore e imaginario europeo como territorios habitados por seres sobrenaturales. Estaban inscritos en un orden temporal y espacial al margen de la realidad, donde las oposiciones binarias estructurales (arriba/abajo, dentro/fuera; luz/sombra) explicarían que fueran percibidos como zonas en las que se podía entrar en contacto directo con la divinidad (Alfayé Villa 2010: 179; Fernández Ardanaz 2003b: 408; Grand-Clément 2021: 148). Esta situación fomentó el establecimiento de diferentes cultos en la Antigüedad en los que se depositaban ofrendas entre las que se constataron, entre otros objetos, inscripciones o figuritas de terracota, algunas identificadas con seres mitológicos como las Ninfas, Pan, Hermes, Dionisio o los Sátiros. Además, eran recintos ligados con la fertilidad a los que las mujeres acudían con el fin de quedarse embarazadas. Incluso, se llegaron a producir nacimientos prodigiosos, siendo el caso de Zeus en la caverna de Dicte en Creta (Ephem.Alex, FGH, 457 f. 18; Call. Iou. 1, 42-54; Apollod. 1 (5), 1-6), el ejemplo más sobresaliente de la mitología grecolatina. Esta creencia traspasó al mundo judeocristiano, pues, aunque Lucas (Lc. 2,7) mencionó que Jesús nació en un pesebre o Mateo (Mt. 2,11) utilizó la palabra “casa”, en el pensamiento colectivo es común representar el alumbramiento del Mesías en una cueva (Alfayé Villa 2010: 194-195; González Blanco 2003a: 30; Molina Gómez 2006: 862-863; Ustinova 2009: 55). La asociación de la Cueva Negra a dos fuentes, además de configurarse como un lugar apetecible, ameno y con sombra, que contrastaría con el paisaje árido que albergaba y conserva a su alrededor, permite afirmar que fue un *topos* cultural que, por analogía con otros lugares similares, pudo estar dedicado a las musas; aspecto que vendría confirmado por su referencia en los *tituli picti*, además de a otras deidades ligadas a este tipo de enclaves como Baco, Esculapio o Cibeles (Egea *et al.* 2003: 131; Blázquez y García-Gelabert 1992: 22; Stylow y Mayer 1996: 400).

LA CUEVA NEGRA Y SU CONTEXTO PENINSULAR: ALGUNOS EJEMPLOS SIGNIFICATIVOS

Hay que precisar que los santuarios al aire libre fueron espacios donde se desarrollaron importantes cultos en la *Hispania* indoeuropea. De hecho, existe una amplia panoplia en lo que se refiere a su denominación por parte de las fuentes clásicas (*hieron, fanum, templium, deubrum...*), siendo el término *nemeton*, con el que se designaba al santuario cético, una nomenclatura recurrente a la hora de construir teónimos, etnónimos y topónimos (Marco Simón y Alfayé Villa 2008: 507-508; Marco Simón 2021: 279 y 281). Abascal (2003: 257-258) acertadamente indicaba que la epigrafía rupestre en general de época romana es especialmente religiosa. Concentrada en espacios al aire libre y con una amplia pervivencia, se llegaron a constituir en auténticos centros de peregrinación.² Se localizaban en lugares extraurbanos y más allá de ser espacios circunscritos a una amplia naturaleza, su existencia se explicaba por formar parte del sentimiento de pertenencia a un grupo o comunidad, pues en ellos se emplazaban diversos mitos fundacionales. Antes de centrarnos en la Cueva Negra, consideramos que resultaría interesante mencionar algunos casos del solar hispano en los que, además de estar asociados a un entorno natural, tienen la particularidad de conservar epígrafes. Ello nos permitirá apreciar cómo la Cueva Negra no fue un caso aislado, sino que más bien respondió a un fenómeno bastante extendido durante la Antigüedad.

El farallón rocoso de Peñalba de Villastar (Teruel), de más de 3 km de extensión, reúne una concentración de inscripciones en piedra, algunas de ellas con versos virgilianos, además de otros textos de carácter votivo, donde se constatan epígrafes escritos en lengua celtibérica, especialmente ibérica, y también latina (Alfayé Villa 2010: 193; Marco Simón y Alfayé Villa 2008: 508-509; Marco Simón 2013: 144). La Cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete), con una amplia perdurabilidad en el tiempo y con epígrafes datados desde épocas prerromanas hasta la árabe (Pérez Rojas 1993: 130-266; Velázquez Soriano 1993: 267-321), funcionó como hábitat de retiro o cenobio gracias a su posición privilegiada,

² La aplicación del término “peregrinación” para referirse a períodos anteriores a la irrupción del cristianismo puede ser problemático. Sobre los distintos puntos de vista con un importante estado de la cuestión, cf. Alfayé Villa 2010: 177-180.

rodeada de naturaleza y próxima a los cursos fluviales del Segura y Mundo (López Bermúdez y Alonso Sarria 1993: 43). En la Cueva-Santuario “La Griega” de Pedraza, en Segovia, desde finales del siglo I d.C. hasta el siglo III d.C. proliferaron cultos a diversas divinidades, constatados no sólo a partir de los *tituli picti* inscritos en sus paredes, sino también gracias a epígrafes sobre barro, pudiéndose incluso plantear que con anterioridad ya tuvo una función cultual. Las inscripciones latinas se encuentran junto a grabados paleolíticos de caballos, produciéndose lo que Alfayé Villa (2012: 321; 2014: 279) denominó como un proceso de “reciclaje simbólico”. Este fenómeno consistió en vincularse con un lugar que estaba dedicado a la memoria colectiva de un grupo o de un culto en un período anterior. La secuencia cronológica de las inscripciones también alcanza hasta épocas históricas tardías, al igual que lo ocurrido con La Camareta; no obstante, puntualizaba Mayer (1995a: 39 nº 15) que las del abrigo albaceteño son de mayor calidad que las del recinto segoviano. Una situación parecida ocurre con el conjunto rupestre de la Roca dels Moros (el Cogul) (les Garrigues, Lleida), situado a unos 300 m de altitud sobre el curso del río Set. En esta cavidad se localizaron grabados prehistóricos y textos ibéricos y latinos, caracterizados estos últimos por ser de temática votiva, lo que confirmaría que fue considerado este espacio como algo sagrado (Panosa Domingo *et al.* 2014: 28-29, 35).

Un reciente caso de estudio lo constituyen los abrigos rocosos con inscripciones de la zona de la Cerdanya (Cataluña). La interpretación dada a sus epígrafes fue variando conforme se avanzó en la investigación. En un primer momento se consideró que tenían un carácter meramente anecdótico; una reacción espontánea con el fin de dejar constatada la presencia en dicho lugar de diversos individuos que transitaron por la zona. Situadas en cavidades localizadas en los Pirineos orientales, tienen la particularidad de estar próximas a diferentes vías de comunicación. Hace unas décadas se replanteó el significado de los textos, dotando al espacio de cierto carácter sacro (Velaza 2018-2019: 86). Con una fuerte presencia de textos ibéricos, en agosto de 2017 el número ascendía a 43 de los 150 constatados en su totalidad pertenecientes también a otras culturas. Los condicionantes para afirmar que podría tratarse de un área con connotaciones religiosas deriva por la presencia de abecedarios, un léxico considerado votivo y una actividad ritual comprobada y prolongada que fue más allá del período romano (Clave-Lévêque *et al.* 2018: 169-172).

El esquema de parajes naturales transitados a lo largo de la Historia también se repite en la Cueva de Román, en la antigua *Clunia* (Peñalba de Castro, Burgos). Subterránea, de difícil acceso y con amplias galerías, en esta cavidad se encontraron textos en barro fresco de carácter mágico-curativo, así como figurillas procedentes en su amplia mayoría de la propia ciudad de *Clunia*. El uso salutífero parece estar asegurado por la presencia de una corriente subterránea que se vinculó en un primer momento al culto de Príapo y más tarde al de *Liber Pater* (Abascal 2003: 257; Alfayé Villa 2009: 43-51, 59-60, 89-123, 419-422; 2010: 206-213; Ayllón Martín 2015: 297-300; Mayer 1995a: 38 nº 14; Mayer Olivé 2019-2020: 202-203). El conjunto de inscripciones rupestres instaladas en el complejo de Cales Coves (Menorca), concretamente en la Cola dels Jurats o de l’Església, pudo actuar de santuario desde finales del siglo III a.C. hasta el I d.C. La propuesta de una fecha tan temprana se debe a la presencia de fauna descuartizada, probablemente consumida, y a elementos de combustión, propios de la religión talayórica. De confirmarse esta interpretación, que fue un recinto sacro bajo esta última cultura, supondría catalogarlo como un *unicum* en las Islas Baleares. En Ibiza están documentados santuarios similares; sin embargo, se enmarcan en la tradición fenicia, no sucediendo lo mismo en Menorca. Los epígrafes se sitúan a la entrada de la cavidad, en su margen izquierdo, habiéndose contabilizado 29 de diversas tipologías. No obstante, es posible que en origen su número fuera mayor. Al igual que ocurrió con la Cueva Negra, a los textos que presentan un mal estado de conservación se sumarían aquellos que están superpuestos sobre otros más antiguos (Mayer 1995a: 40 n.º 24; Mayer Olivé 2019-2020: 204; Orfila *et al.* 2010: 407; Orfila *et al.* 2013: 113-117; Orfila *et al.* 2015: 69-70, 75-76). La reproducción exacta de un mismo formulario evidencia que, anualmente, se producía un ritual en el que, por la datación que ofrecen algunos de sus textos, el 21 de abril, pudo

estar asociado con la celebración de la festividad del *Natalis Urbis*. A partir del contenido, además, se ha podido circunscribir este ritual a un período concertó, entre el 140-230 d.C., ampliándose su cronología recientemente hasta el 260 d.C. gracias a la nueva lectura de sus epígrafes (E3) (Mayer Olivé 2019-2020: 204-207).

En lo que se refiere al Santuario de Serapis en Panóias (Valle de Nogueiras, Vila Real, Portugal), aunque al igual que en el resto de los ejemplos mostrados hay inscripciones prerromanas en sus paredes, es uno de los pocos testimonios de la península ibérica de época romana con textos dedicados a cultos místéricos,³ cuya cronología se prolongaría hasta el siglo III d.C. (Correira Santos *et al.* 2014: 198; Gasparini 2020: 328-331). Un último caso de estudio que nos gustaría mencionar por su singularidad es el santuario dedicado a Diana en Segobriga (Cuenca). En un primer momento se consideró que, al igual que en los anteriores, tuvo una fase inicial prerromana, concretamente de raigambre celtibérica, y una ulterior propiamente romana. De hecho, se propuso que la divinidad romana era la culminación de un proceso de sincretismo, cuyo origen estaría en la veneración a una deidad indígena ligada con la naturaleza. No obstante, esta visión primigenia fue refutada por Alfayé Villa y Marco Simón (2014: 53-54, 57, 61), llegando a considerar que su surgimiento corresponde a un período posterior; concretamente, tras producirse un frente de cantera de 2,5 x 3,70 m, que habría que enmarcarlo en el proceso de monumentalización que la ciudad experimentó durante el siglo I d.C. De aceptarse esta interpretación, no se debería incluir en los patrones anteriormente señalados, algo que podría venir confirmado a partir de su epigrafía. De las inscripciones encontradas en el santuario, cinco corresponden a libertos, cuatro a mujeres, una a un varón y otra a una esclava, aunque esta última con dudas (*CIL*, II², 13, 207-211; Mayer Olivé 2019-2020: 198). No se ha constatado una fase anterior, lo que invalidaría compararlo con los ejemplos anteriores tras carecer de una fase prerromana sólidamente contrastada.

LOS TITULI PICTI DE CUEVA NEGRA CON CONTENIDO RELIGIOSO: VALORIZACIÓN Y PRINCIPALES PARTICULARIDADES

Antes de pasar a comentar los *tituli picti* seleccionados de Cueva Negra, hay que precisar algunas cuestiones de carácter general. En primer lugar, se desconoce el total de los que originariamente había en época romana. Algunos de ellos se deterioraron con el paso de los años debido a la humedad y otros, por el contrario, por la acción humana. Siguiendo a Matilla Séiquer (2017b: 139), diversos ejemplos fueron “enmascarados” al escribirse otros nuevos sobre ellos. Los textos están divididos de izquierda a derecha en tres paneles (I, II y III), considerándose que los dos últimos están interrelacionados y son precisamente los que más información aportan. Para un mayor manejo, tras la campaña de lectura llevada a cabo en 1997 se procedió a la división de la pared en cuadrículas de 1 m², sumando un total de 8 vistas desde un punto longitudinal y referenciadas con números arábigos. A su vez, el espacio estaba compartimentado en cuatro celdas, comenzando por la parte inferior y, en este caso, nominadas con letras capitales (A, B, C y D). Este sistema fue el que ha perdurado para la referenciación y localización de los textos (González Blanco 2003b: 289 y 290, con imagen de los calcos; Mayer 1993: 347).

Otro aspecto importante que hay que indicar es, además de la vertiente religiosa, también se encuentran inscripciones en verso que demuestran el alto grado cultural de las personas que visitaron la Cueva Negra. En su amplia mayoría responden al género de la lírica, pudiéndose datar los más cortos desde la segunda mitad del siglo I d.C., siendo más complejos los elaborados a finales de dicha centuria. En estos últimos impera una fuerte dependencia de Virgilio y otros poetas, viéndose ampliada su cronología hasta el siglo II d.C. (Hernández Pérez 2007: 287-288; Mayer Olivé 2019-2020: 210). Los expertos que los

³ De hecho, refiriéndose a los santuarios existentes en la península ibérica dedicados a Isis podríamos citar además del caso mencionado, el santuario de Ampurias, el iseo de Baelo Claudia (Bolonia), Itálica y el o los iseos de Cartagena (Muñiz Grijalbo 2021: 13).

evaluaron llegaron a la determinación de que la métrica es aceptable y cuidada y en lo que se refiere a la temática, dos categorías son las constatadas. Mientras en los más breves prevalece un tono irónico, en los más extensos se profundiza en descripciones bucólicas relacionadas con los individuos que escribieron los epígrafes o, incluso, con las características propias del lugar⁴ (Matilla Séiquer 2017b: 139; Stylow y Mayer 1996: 401-402; 2003: 250-260; Velázquez y Redentor 2017: 489).

En marzo de 1981 se comenzó a estudiar este lugar por parte de un grupo de estudiantes dirigidos por A. González Blanco y P. A. Lillo Carpio. Los trabajos de lectura, análisis e interpretación de los epígrafes se produjeron casi de inmediato por diferentes especialistas, sobresaliendo las labores de S. Mariner, M. Mayer, A. U. Stylow, I. Velázquez, J. Veleza o J. J. Chao entre otros. Aunque actualmente se siguen acometiendo actualizaciones de las transcripciones, debido a que nuestra pretensión no es un estudio filológico sino histórico, nos limitaremos a las ofrecidas por A. U. Stylow y M. Mayer fundamentalmente⁵ y a las traducciones al castellano de I. Velázquez y A. Espigares (1996). En el volumen 20 del año 2003 de la revista *Antigüedad y Cristianismo* se ofreció la última edición de los textos en su conjunto. Se contabilizaron un total de 41, algunos muy fragmentarios que no permiten su análisis. Para nuestro estudio hemos seleccionado 9 por su relación con el tema que estamos abordando. La numeración de los epígrafes y su localización se ha mantenido la estructura de M. Mayer (1996), indicándose en todo momento las personas encargadas de realizar las lecturas de los mismos.

1^o. Inscripción 1 (cuadrículas A-1/A-2). Los versos están situados en el reborde interior de la roca. *HEp*, 6, 1996, 680 = *AE*, 1995, 945: VI CALEND[A ++/ HOC SCRIPSERVNT/ SPECVLATOR ET [- - -]/ LOCAMVS XOANA [- - -]/ [- - -] IVS NO [- 7? -]+ [---]/ [---]+ AD + [---]/ [---]+ET O [---]/ KAL OC [---]/ [---]O [-5? -] VŞ + [---]: *El 27 de marzo escribieron esto Speculator y (...). Colocamos imágenes (...) + y o(..) kalendas octubre... ¿realizaron las ofrendas con agrado?* La presencia de una “a” en la línea 1, que correspondería con el mes de abril, permitió datar el texto el 27 de marzo; día en el que se producía al *lavacrum* de la *Mater Magna*. Sólo se ha constatado una persona con el *cognomen Speculator*; sin embargo, por la forma del plural del verbo, *scripserunt*, se consideró que en origen había más de un firmante. El sobrenombre es problemático, no encontrándose paralelos en *Hispania*. Esta situación permitió considerar que también podría tratarse de la referencia a un cargo militar o civil. Sin embargo, fue la ausencia de la mención al cuerpo al que pertenecía el individuo en cuestión, lo que permitió que se optara por la hipótesis de una persona a la que le faltaban el *praenomen* y el *nomen*. Tras la mención de las *kalendas* de octubre en la línea 8, la siguiente frase plantea problemas por su estado fragmentario. Se ha propuesto que en ella estaría la fórmula *votum solverunt libentes merito*, no pudiéndose descartar que en dicho renglón también estuviera un nombre personal. Son las palabras *locamus xoana*, de la línea 4, ligadas a la data del 27 de marzo, las que permiten afirmar que se estaba haciendo referencia a la deposición de ofrendas en el lugar (Mayer 1996: 410; Velázquez y Espigares 1996: 455-466). Aunque sin llegar a negar la anterior hipótesis, Velaza (2003: 267-268) consideró que no está del todo claro que la inscripción fuera realizada por dos individuos debido a la brevedad del epígrafe. Por otro lado, en lo que respecta al verbo en plural, aunque induce a pensar que se trataría de dos personas, recordaba que, en este contexto, aunque fuera sólo un individuo, no era común la fijación del singular. Terminaba el anterior autor abogando por la prudencia en la interpretación del texto por la ausencia de paralelos en el solar peninsular.

2^o. Inscripción 14 (II/4, cuadrícula B-1/B-2). Presenta unas dimensiones de 189 x 103 cm, encontrándose en la parte central de la cueva, aprovechando una zona lisa. *HEp*, 2, 1990, 489 = *AE*, 1987, 655f = *AE*, 1992, 1078 = *HEp*, 7, 1997, 460 = *HEp*, 15, 2006, 280 (Blázquez y García-Gelabert 1992: 24; Hernández Pérez 2007: 289-292; Mayer 1990: 695; 1996: 413; Stylow y Mayer 1996: 371, 374-376; Velázquez y Espigares 1996:

4 Sobre los contenidos literarios de los *tituli picti* se analizaron en Velaza 2003.

5 Aunque se recogen en un trabajo firmado por Mayer (1996), en cada una de las transcripciones aparecen las iniciales de las personas encargadas de la lectura de los epígrafes.

463-466): MONTIS IN EXCELSOS / PHRYGIA (PHEBEIA)³⁰ NVMINA / TEMPLIS FIDELIBVS INSTRVC/TIS AL̄TIS CONSTITVERE DEIS / HOC ETIAM L̄ OCULATIVS RVSTICVS / ET ANNIVS CRESCENS / SACERDOS ASCVLEPI / EBVASITANI SCRIPSERVNT / VI K APRIL: “En los montes elevados, han colocado divinidades de Febo (o divinidades frigias), en templos, altas sedes dispuestas para los dioses. Además, esto lo han dejado escrito L(ucio) Oculatio Rústico y Annio Crescentes, sacerdote de Asclepio Ebusitano el 27 de marzo”. Este texto, cuya lectura primigenia se la debemos a Stylow y Mayer (1996: 375), posiblemente constituya uno de los más reconocidos de la cueva por las connotaciones culturales que se desprenden del mismo. Una serie de elementos permiten enlazarlo con el anterior como es la datación, el 27 de marzo, y la utilización de la tercera persona del plural del pretérito perfecto del verbo *scribere*. Sin embargo, a diferencia del precedente se mencionan dos individuos: Lucio Oculatio Rústico y Annio Crescentes, conociéndose el cargo desempeñado por el último, sacerdote del dios Asclepio (*sacerdos Asculepi Ebusitani*). Ambos ofrecieron o colocaron (*constituere*) estatuas o idolillos de Cibeles y Atis. Mientras que para el último individuo mencionado es difícil rastrear su procedencia, no ocurre lo mismo con su compañero. Los *Oculatii* fue una estirpe local importante de Ibiza cuyos miembros llegaron a ocupar destacadas magistraturas, obteniendo la ciudadanía romana poco después de la concesión del *ius latii* por parte de Vespasiano (Sánchez León 2002-203: 111; Stylow y Mayer 1996: 376).

La práctica mencionada en la inscripción consistiría en sumergir en las aguas que consideraban milagrosas unas estatuillas “frigias” (*phrygia numina*). No obstante, debido al mal estado de conservación⁶ del texto también se propuso que, en vez de ídolos frigios, fueran de Apolo (*Phebeia numina*). Esta última interpretación tendría más sentido si atendemos al contexto, pues al dios solar siempre se le vinculan las musas que aparecen mencionadas de manera reiterada en diversos textos de la Cueva Negra, además de por la presencia de agua (Velázquez y Espigares 1996: 464, 466). Interesante resulta que este tipo de ceremonias también fueron frecuentes en los templos púnico y neopúnicos en el contexto de las epifanías de Esculapio, pudiendo ser lo mencionado en el texto de la Cueva Negra la parte culminante de dicho ritual. La constatación de una datación precisa permite ligar dichos actos con el *lavacrum* de la *Magna Mater*, además de la fijación de unos rituales específicos que se repetían periódicamente. De hecho, salvando las distancias y asumiendo todas las precauciones debidas, se podrían atisbar actualmente ciertas reminiscencias, pues la población de Fortuna, en una fecha próxima al 27 de marzo, se dirige a la Cueva Negra con el fin de consumir el “bollo de pascua” y otros productos (Fernández Ardanaz 2003a: 201-202; 2003b: 408-409; Jordán Montes y Molina Gómez 2003: 184; Mayer 2019-2020: 210; Stylow y Mayer 1996: 377-378).

Uno de los principales problemas que presenta el texto se debe al *cognomen* geográfico que aparece junto a la palabra sacerdote. A diferencia de lo que sucedía en Grecia, en Roma no fue muy extendido. Tres son las posibilidades establecidas por Stylow y Mayer (1996: 376-377) que podrían explicar esta situación. La primera sería que procediera de una tradición arcaica itálica, la segunda que fuera por una razón política o con un trasfondo “propagandístico” y, la tercera, que respondiera a una divinidad de raigambre oriental o griega. Debido a que en las Baleares no se constataron importantes testimonios ligados a un culto oriental, podría considerarse que se trataría de una deidad local y que estaría conectada de alguna forma con *Carthago Nova*. La ciudad portuaria junto con Cádiz fueron los dos núcleos en los que, tanto fenicios como cartagineses introdujeron dioses, siendo el testimonio de Polibio (X, 7-10) fundamental al mencionar que uno de los cerros de Cartagena estaba dedicado a Esculapio. Parece que estos cultos de la ciudad portuaria respondieron a una tradición de antiguos cultos semitas (Abascal 2019: 30), lo que explicaría la vinculación con la Cueva Negra y, a la vez, la acumulación de culturas atestiguadas en la urbe hispana. Es posible que este Esculapio en realidad fuera el *Eshmum* púnico que derivó en el *Aesculapius* en *Ebusus* y a la misma vez en Cartagena; situación que también se dio para el caso de

⁶ Las distintas variantes derivadas por el mal estado de conservación del texto fueron abordadas en González Blanco 1996: 489; y Mayer 2003: 150.

Hercules Gaditanus, respondiendo en este caso a una *interpretatio* de un culto a Melqart en *Gadir* y que también aparece constatado en *Carthago Nova* en forma de epígrafe⁷ (Mayer 1990: 695-696). No obstante, es posible, siguiendo a Velázquez y Espigares (1996: 466), que la palabra *Ebusitani* no está vinculada con *sacerdos*, pudiendo ser un nominativo plural conexo con los individuos que visitaron la Cueva Negra y, por lo tanto, actuaría como *origo*. De aceptar esta última interpretación no sólo confirmaría que ambos personajes procedían del mismo lugar, sino que, además, pudieron venir en calidad de *legati* o representantes oficiales. Ambos, ilustres de *Ebusus*, viajaron en una fecha muy señalada para realizar ofrendas; situación que también se daba en el texto precedente, pues tal y como venía referido, *Speculator* colocó votos (*locamus xoana*) en el mismo período (Mayer 2003: 150). Varias son las reflexiones que se pueden extraer de este epígrafe. La primera de ellas es que, aunque la cercanía a *Carthago Nova* posibilitaba un importante flujo de individuos procedentes de otras partes del Mediterráneo, el hecho de que estos legados o magistrados vinieran a la Cueva Negra en una data tan concreta permite considerar que los rituales y ceremonias allí practicados fueron ampliamente conocidos. Alfayé Villa (2010: 178) estableció que las “áreas de influencia” de este tipo de hipogeos rupestres suele estar entre unos 3 a 40 km. Es cierto que las vías de comunicación y la posición geográfica fueron factores determinantes para que un santuario rupestre tuviera más fama que otro. Por tanto, está claro que el puerto de Cartagena, además de otros lugares como el *Portus Ilicitanius* (Santa Pola) por el que según Stylow (1993: 454) pudieron llegar desde el territorio balear los individuos mencionados en el epígrafe, fueron factores que dotaron a la Cueva Negra de una simbología especial que podría superar o diferenciarse de otros espacios de similares características en el territorio peninsular.

3.ª Inscripción 31 (cuadrículas B3/B-4). *HEp*, 7, 1997, 456 = *HEp*, 15, 2006, 283 (inscripción que se encuentra entre las líneas de la n.º 30, cuadrículas B-3/ B-4: [- - -] FVIT TI C QUINTINVS/ VBI VENIS INFESTVS ET DOCILIS ET MOBILIS / NYMPHAE QUEM VOS QUOQVE PAVENTES (FAVENTES) HAEC ME FEI / MARTINA VOCATVR HIC ME S[- - -]STI / VI K APRIL: “Estuvo T.C. Quintino. Donde vives contrariado (enfermo), dócil y voluble. Ninfas, vosotras que favorecéis a cualquiera, también a mí me lo habéis hecho. Se llama Martina, aquí me sanaste (¿?), El 27 de marzo” (Mayer 1996: 417; Velázquez y Espigares 1996: 471-472). Se repite de nuevo la datación de los textos anteriores en la línea 5, correspondiente al *lavacrum* de la *Magna Mater*. La palabra *paventes* que se tendría que traducir por “aterradas”, siendo las musas las que causaban dicho sentimiento a las personas que visitaban el lugar, permitió que se propusiera la siguiente traducción: “Ninfas, vosotras que atemorizáis a cualquiera, también a mí me lo habéis hecho”. No obstante, es posible que en vez de *paventes* se leyera *faventes*, aspecto que se desconoce por el mal estado de conservación de la palabra en cuestión (Velázquez y Espigares 1996: 472). En un trabajo de García Jurado y Velázquez Soriano (2003: 326-329, 333-334) se señalaron algunas precisiones gramáticas que son importantes para la comprensión del contenido del epígrafe. En la línea 2 se encuentran los adjetivos *infectus* (contrariado o enfermo), *docilis* (dócil) y *mobilis* (voluble). Bastante problemático resulta el primero, *infectus*, por su variedad de interpretaciones. Si se acepta la primera posibilidad de traducción, se podría interpretar que la persona que visitaba la cueva se encontraba confundida a lo que allí se realizaba, mientras la segunda acepción encajaría con la alusión a una dolencia que sufría T. C. Quintino. En lo que se refiere al término *docilis*, a diferencia de su significado en castellano, se podría interpretar en latín como la “capacidad de aprender”. Esta faceta sapiencial podría deberse no sólo a los conocimientos que allí se pudieran adquirir a partir del ritual o prácticas que se realizaban, sino también a aquellos de carácter literario que vendrían avalados por los *tituli picti* en los que se demuestra la alta calidad poética y literaria de las personas que visitaron y grabaron los textos.

En resumidas cuentas, son diversas las variantes que se pueden extraer de la terminología de este epígrafe. A partir de las precisiones ofrecidas, los anteriores autores establecieron la siguiente traducción: “(Aquí) estuvo T. C. Quintino (en el lugar) donde llegas enfermo, si bien dispuesto a aprender y despierto. A quien vosotras

⁷ Sobre la inscripción de *Hercules Gaditanus* en *Carthago Nova*, cf. *CIL*, II, 3409.

las ninfas, también aterradas estas cosas me hici(seis)... Se llama Martina, y aquí me sanaste. El 27 de marzo. Aquí estuvo Quintino". Independientemente de la interpretación por la que se opte, el carácter sanador y la visita con el fin de practicar unos ritos concretos está asegurada. Además, la inclusión de la datación (27 de marzo) es algo que no se cuestionó en ninguna de las diversas interpretaciones ofrecidas y que corroboraría la periodicidad de unos cultos determinados que fueron ampliamente conocidos. Por otro lado, se menciona que Martina se sanó. No queda del todo claro si esta curación fue posible por la visita a la Cueva Negra o si tuvo algo que ver el balneario que se encontraba próximo y del que hablaremos en el siguiente apartado. Lo que parece claro es que se repiten ciertos tópicos bastantes extendidos por la península ibérica y que demostrarían las connotaciones religiosas del lugar. Las ninfas son sin duda las divinidades más habituales reflejadas en la epigrafía votiva peninsular, teniendo una mayor difusión en la parte oriental de la península, en ambientes que presentaban una tradición anterior indígena (Andreu Pintado 2017: 102).

4º y 5º. Inscripción 10 (II/5; cuadrícula B-1). *HEp*, 2, 1990, 490 = *AE*, 1987, 655g = *AE*, 1992, 1078: NVMPHARVM LATICES/ ALIOS RESTINGVITIS/ ICENES ME TAMEN AD/ FONTES AC[.]RIOR VRIT/ AMOR: "Aguas de las ninfas otros fuegos apagáis, en cambio a mí un amor más ardiente me quema junto a las fuentes" (Chao Fernández 1987: 257; Mayer 1996: 412; Velázquez y Espigares 1996: 460-461) (lectura original de Styllow y Mayer). En el mismo panel se encuentra otro epígrafe similar con apenas variantes, lo que permite que podamos establecer un comentario unificado: Inscripción 13 (II/3; cuadrículas B-1/ B-2) *HEp*, 2, 1990, 490 = *AE*, 1987, 655g = *AE*, 1992, 1078: NVMPHARVM LATICES / ALIOS RESTINGVITIS / IGNIS ME TAMEN AD / FONTES ACRIOR VRIT / [A]MOR (Chao Fernández 1987: 257; Mayer 1996: 413; Velázquez y Espigares 1996: 460-461) (lectura original de Styllow y Mayer). Las diferencias de este último epígrafe con respecto al 4º se deben a la presencia de fallos gramaticales y la acumulación de vulgarismos, lo que permitió fechar este segundo texto durante el final del siglo II y principios del III d.C., algo posterior al precedente (Chao Fernández 1987: 258-259). En sendos ejemplos se aprecia el mismo sentimiento: una persona que bebió agua de carácter salutarífico, que podríamos interpretar con la de la propia Cueva Negra, con el fin de aliviar su situación amorosa, no consiguiendo que las ninfas atendieran a sus plegarias. Lo interesante del epígrafe es que, más allá de la belleza del texto, constatamos que se acudía al lugar con el fin de sanar heridas. Se podría poner en relación con el anterior *titulus pictus*, pues, aunque en este caso son las ninfas y no las musas las que deberían intervenir, es el agua y el poder sobrenatural de las deidades los principales agentes que posibilitaban alterar la situación física o anímica de las personas.

6.º Inscripción 11 (II/7; cuadrícula B-1) II/7; cuadrícula B-1) *AE* 1987, 655i = *AE* 1992, 1078 = *HEp* 2, 1990, 492: VOTA REVS VENERI NYMPHIS / CONVICIA DONA / NIL PECCANT LATICES PAPHI/EN PLACATO VALEBIS: "Tú, deudor, entrega tu promesa a Venus y tus reproches a las ninfas. Las aguas en nada fallan. Aplaca a la Pafia: sanarás" (Mayer 1996: 412; Velázquez y Espigares 1996: 461-462). Muchas son las propuestas de traducción en función de la interpretación dada a ciertos conceptos. Independientemente de su valor filológico, nos interesa incidir en su trasfondo social o histórico. Vázquez y Espigares (1996: 461-462) consideraron que se trataría de un discurso unitario y enlazado con los dos ejemplos anteriores. De hecho, propusieron que, posiblemente, el que escribió la inscripción 13 estaba en deuda con Venus. A diferencia de lo sucedido con las musas, la diosa del amor sí que había atendido a sus necesidades y, por lo tanto, se instaba a que cumpliera con los votos prometidos (*vota dona*).

7º Inscripción 30 (cuadrículas B-3/B-4) *HEp* 7, 1997, 455 = *HEp* 15, 2006, 281: GUTTAE CADVNT DE V[E] RTIC[E ET(?)] / CONCAVA RVPE / SEMPERQVE STILLANT NYMPHAE / GAVDENTES IN ANTRO / QVA RVPE SERPENS HABITAVIT MEMO/RABILE IN EVM / HOC SANI VENIVNT GAVDENT ET / SAEPE RECEDVNT / GAVDIAT QUI FECIT GAVDIANT [N]OS/TRIQUE SODAL[E]S / HELICONI: "Caen las gotas desde la bóveda en la gruta y las ninfas siempre desfilan, felices en su cueva; en esta gruta ha habitado una serpiente, desde que se recuerda. Aquí vienen los que están sanos, disfrutaban y vuelven a menudo. Que sea feliz el que lo ha hecho, que sean felices nuestros compañeros del Helicón". (Mayer 1996: 416; Mayer et al. 2002: 243-244; Velázquez y Espigares

1996: 470-471) (lectura original de I. Velázquez y M. Mayer). Este epígrafe adquiere un valor significativo ya no sólo por ser uno de los textos en los que se describe cómo era el lugar, sino porque nos ayuda a comprender cómo estaban configurados estos hipogeos rupestres en el pensamiento antiguo. En este caso concreto las musas y una serpiente son los seres que habitaban la cueva y que estarían ligados con el mundo ctónico, mucho más si se tiene presente que en otro texto directamente se relaciona la serpiente con el dios de la medicina, Asclepio, en el que también es mencionado Baco⁸. Más allá del espacio, es la presencia de agua que haría alusión a las corrientes situadas en la parte superior de la gruta, lo que facilitaba la presencia de estos seres y su supuesta capacidad sanadora (González Blanco 1996: 506-507; Velázquez y Espigares 1996: 470).

Estas cualidades naturales y religiosas convertían al espacio en un auténtico ninfeo al que acudían grupos de “*sodales Heliconi*”, que regresan de manera periódica al lugar. Más allá de su valor literario,⁴⁰ la presencia de personas sanas que repetían su visita (*hoc sani ne iunt gaudent et saepe recedunt*) puede entenderse como una contraposición a enfermos. Por tanto, a partir de esta frase se desprende la cohabitación en un mismo espacio de personas con distintos grados de salud. Sin embargo, aunque resulta imposible asegurarlo, también puede plantearse que el encargado de escribir el epígrafe llegó a la Cueva Negra por una dolencia y, al igual que sus compañeros, se fue contento tras verse librado de su enfermedad. Se desconoce si lo hizo un 27 de marzo al igual que tampoco sabemos los rituales y tratamientos aplicados. Lo que se manifiesta es que se daban muestras de alabanza y agradecimiento a las divinidades por la sanación de individuos (Mayer *et al.* 2002: 243-244).

No obstante, Baños Baños (2003: 357, 365, 368-369) llegó a cuestionar las connotaciones religiosas que pudiera tener el epígrafe, proponiendo que únicamente tenía un carácter literario. Bajo su perspectiva, los *sodales Heliconi* eran un grupo de iniciados que compartían el gusto por la poesía. Matizó que el término *Helicon* o *Heliconius* no estaba ligado al ámbito religioso sino al literario. Era frecuente encontrarlo en la construcción de sintagmas similares a *sodales Heliconi* para designar a los poetas. En estos últimos casos las variaciones son mínimas con respecto a lo expuesto en la Cueva Negra, pues la modificación principal estribaría en que, en vez de venir definidos como *sodales*, que haría referencia a un grupo o corporación, era frecuente los conceptos *Helicon* o *Heliconius* junto a palabras como *comites* o *turba*. Por tanto, concluía que la traducción de dicha fórmula sería la de “compañeros de las Musas”, haciendo referencia únicamente a las deidades que habitaban la cavidad y a las personas que practicaban el arte de la poesía teniendo un papel importante en este caso las musas. Aun aceptando dicha hipótesis, no invalidaría la propuesta de que la Cueva Negra fuera considerada como un espacio mágico y religioso. En este mismo epígrafe, más allá de la fórmula *sodales Heliconi*, se expresa claramente la visita de personas que estaban sanas. Esta apreciación no tendría sentido si no estuviera relacionada con personas que gozaban de peor salud, pues de lo contrario, no se entendería la insistencia de manifestar claramente que había individuos que viajaban a la Cueva Negra de manera periódica sin ninguna dolencia. Además, hay que poner en contexto el enclave con su territorio más inmediato, como veremos más adelante.

8°. Inscripción 33 (III/6) (cuadrículas B-7/ B -8) *HEp* 2, 1990, 505 = *AE* 1987, 655v = *AE* 1992, 1078 = *HEp* 7, 1997, 465 = *HEp* 5, 1995, 602: EST IN SECESSV MONTIS SUB RVPE / CAVATA / INCLV[SV]M ARBORIBVS SCOPVLIS PEN/DENTIBVS AN[- - -] / INTVS [- - -]O[- - -]N[- - -]V[- - -]/TICE SANAT [- - -]/RORE LEVES [- - -]STA[- - -] / CA[- - -]O[- - -]E[- - -]/ESEM[- - - / - - - / - - -]ERARE / [.: “Hay en un recoveco del monte, bajo una peña socavada, un abrigo cercado de árboles entre las rocas colgantes; dentro...”. (Mayer 1996: 417; Velázquez y Espigares 1996: 476-477). (lectura original de A. U Stylow y M. Mayer). Aunque nos centraremos en la 33, está relacionada con otras dos, la 38 y 41. Las primeras transcripciones de los epígrafes fueron dadas en 1987, siendo muy parecidas. Posiblemente se debía a que respondían a diferentes copias de un mismo texto, por lo menos en lo que respecta a su parte inicial. Una vez más habría que destacar el componente

8 Cf. la inscripción 37: *HEp*, 2, 1990, 504; *HEp*, 7, 1997, 463; Mayer 1996: 419; Velázquez y Espigares 1996: 474-475.

literario, sobre todo a partir de la fórmula *rore leves*, insertada en la línea 7 y que reproduciría un *locus virgiliano*⁹. Para nuestro caso de estudio nos interesa el renglón precedente, el 6, en la que se conservan las letras (*vacat*)*tice sanat* y que, comenzando por la línea 5, se restituyó [*la*]*tice sanat*[*i*]“*sanados por el agua*” (Velázquez y Espigares 1996: 472-473). Una vez más, tal y como se ha indicado anteriormente, fue el poder del agua lo que permitió sanar a una persona. Este aspecto y la descripción del lugar son los elementos fundamentales que se pueden extraer del contenido de la inscripción y que corroboran de nuevo la importancia conferida al abrigo rocoso.

9^o. Inscripción 34. (II/1) (cuadrículas C-1/C-2) AE 1987, 655c = AE 1992, 1078 = *HEp* 7, 1997, 466: [- - -] SVDORE NIV[E]IS MONTIVM [- - - / - - -]A VIVMVS [-]VL[- - -]VN[- - - / - - -] SVDQ[- - - / - - -]NA[-] VLVL[: “... con el agua de la nieve de los montes hemos sanado (?)...” (Mayer 1996: 418; Velázquez y Espigares 1996: 473-474) (lectura original de A. S. Stylow y M. Mayer). Más implícita resulta la referencia al agua en esta última inscripción que vamos a comentar. Mientras que en los anteriores epígrafes se podría plantear que el agua sanadora que se hace alusión podría estar relacionada con otro lugar diferente a la Cueva Negra, como por ejemplo el balneario romano también situado en Fortuna, en el texto 34 parece referirse inequívocamente a la cavidad rocosa a partir de la locución “agua de la nieve de los montes”. Es cierto que resulta difícil considerar que en un territorio tan árido y con altas temperaturas pudiera nevar. No obstante, puede que fuera un recurso literario para referirse a la presencia de agua en abundancia en períodos concretos del año. Sabemos que, en la actualidad, debido a los temporales estacionales que sufre la Región de Murcia es posible encontrar pequeñas cascadas surgiendo desde la parte superior de la cavidad (Sánchez Moral 2017: 72). Aunque no se puede asegurar, es posible que este fenómeno de la naturaleza fuera la copiosa agua que se señaló en los textos.

LA CONEXIÓN DE LA CUEVA NEGRA CON SU TERRITORIO CIRCUNDANTE

Resulta imposible hablar de la Cueva Negra sin tener presente el balneario romano localizado también en Fortuna. De hecho, el nombre actual de la población pudo derivar de las aguas termales allí localizadas: *Fortuna Balnearis* (Blázquez y García-Gelabert 1992: 21-22; Mayer 1995b: 84; 2019-2020: 208; Uroz Rodríguez 2003: 28). Tal y como señaló Matilla Séiquer (2017a: 310), estamos ante una infraestructura de gran volumen que requirió de una inversión considerable para acondicionar el lugar. No se le asocia ningún poblamiento romano en su entorno de cierta envergadura y los recursos naturales fueron mínimos. Fruto de diversas campañas de prospección extensiva se pudieron documentar algunos vestigios de época altoimperial (Casa Roja y la Fuente), pues en su amplia mayoría destaca la presencia de ocupaciones protohistóricas. Fue a partir de las excavaciones llevadas a cabo entre 1990-1991 en el paraje denominado “Los Baños Moros”, frente al actual balneario, cuando se constató una estructura que fue explotada en época romana. Ambos enclaves, la cavidad y el balneario, apenas distan 3 km que, siguiendo el trazado de una antigua senda, sería una línea recta de 2625 m (Egea *et al.* 2003: 131-132; González Blanco *et al.* 1992: 427-428, 430-341; Matilla Séiquer 2017b: 136-137).

El fenómeno de despoblación en lo que se refiere a los complejos balnearios fue más frecuente de lo que puede parecer. De hecho, la amplitud de testimonios que no están asociados a una entidad urbana próxima fueron denominados como *civitas sine urbe*. Teniendo presente esta realidad, se entendería que en Fortuna se tuviera que acondicionar un espacio con el fin de facilitar el alojamiento a las personas que visitaban el complejo. Concretamente, se halló una estancia, denominada “hospedería”, que tenía la particularidad de estar distribuida en diferentes estancias de pequeño tamaño con alzados en adobe en torno a un patio central (González Soutelo 2020: 226-227; Matilla Séiquer 2004: 8). La monumentalidad del balneario de Fortuna y, sobre todo, su buen estado de conservación no fue lo habitual en *Hispania*.

9 Los pasajes virgilianos en cuestión sobre los que posiblemente se inspiraron, están señalados en Stylow y Mayer 2003: 254-256; y en Velázquez y Espigares 1996: 472.

De hecho, de los 152 yacimientos balnearios atestiguados de época romana, sólo 16 destacarían precisamente por estar bien documentados (González Soutelo 2020: 216, 222-223).



Figura 2. Vista cenital del complejo balneario romano de Fortuna. Archivo de la excavación- José Gabriel Gómez Carrasco. Cortesía de Gonzalo Matilla Séiquer.

En el de Fortuna sobresale una amplia aula con cabecera tripartita cuya parte central tiene forma de ábside, pudiendo funcionar a modo de ninfeo y vinculado también con cultos salutíferos. Esta gran piscina estaba construida sobre la grieta por la que emanaba el agua mineromedicinal (fig. 2). Su relación con la Cueva Negra no plantea problemas. A su cercanía geográfica, se sumaría que, a diferencia de en la cavidad rocosa cuyas aguas no tenían en principio propiedades específicas, en este caso sí

que se sabe con seguridad que eran mineromedicinales. El balneario y la cavidad rocosa, por tanto, se podrían considerar como espacios complementarios. Mientras en el llano se tomaban baños con agua caliente con los que se pretendía remediar las dolencias, se subía a la Cueva Negra como un acto de “peregrinación” al ser el espacio en el que habitaban las deidades (Egea 2003: 817-818; Egea *et al.* 2003: 137; Matilla Séiquer 2017c: 300; Matilla Séiquer *et al.* 2002: 181; Miró i Alaix y Péréx Agorreta 2018: 167). Fuera de Hispania hay algunos enclaves parecidos a Fortuna en alguna de sus características como Grotta Carusso (Reggio Calabria), Yabal Ust o Zaghuan (Túnez), caracterizados por asumir unos patrones helenísticos que fueron difundidos durante el Imperio romano a partir del siglo II a.C. De todos ellos, mención especial merece el caso de Yabal Ust, donde su piscina está posicionada sobre la grieta del manantial, presentando también una cabecera con un ábside (Egea 2003: 817-818; Ben Abed y Scheid 2005: 322, 324-325, Miró i Alaix y Péréx Agorreta 2017: 166-167).

Con respecto a la tipificación (Matilla *et al.* 2012; González Soutelo 2012) estamos frente al tipo de piscina central rodeada por un peristilo. Entre los ejemplos hispanos y teniendo en cuenta básicamente la zona de la piscina, los paralelos más evidentes se encuentran en Zujar (Granada), S. Pedro do Sul (Portugal), Caldas de Monbui (Barcelona) y Caldas de Malavella (Gerona) (Díez de Velasco 1992 y 2014: 396-398; Frade y Beleza 1992; Llinàs y Nolla 2011; Miró 1992a y 1992b; Matilla 2017b: 166).

En definitiva, parece evidente que no se entendería la creación del balneario si no lo ponemos en relación con la Cueva Negra, independientemente de que en el propio complejo balneario se desarrollaran actividades culturales como recientemente ha sintetizado López-Gómez (2021, 55). Ambos espacios estarían conectados a una ciudad como Cartagena al no existir un núcleo poblacional con la suficiente entidad en sus proximidades, además de que su puerto tuvo que actuar como receptor de personas procedentes de otros lugares del Mediterráneo (Mayer i Olivé 2021: 238). Los enclaves más cercanos, además de *Carthago Nova*, a 85 km, serían *Ilici*, a 49 km, pudiendo venir también población desde el Tolmo de Minateda, en la actual provincia de Albacete, y la ciudad de *Lucentum* (Alicante) debido a la posición central que presenta Fortuna (Matilla Séiquer 2017b: 136-137; Matilla Séiquer *et al.* 2002: 181-182; 2003: 85).

La vinculación con la ciudad cartagenera siempre estuvo presente desde los primeros estudios que se realizaron sobre la Cueva Negra. De hecho, así lo manifestaron Stylow y Mayer (1996: 402) al asegurar que, además de por algunos “matices cartaginenses” a la hora de describir el lugar en el panel III, resultaría imposible considerar que *Carthago Nova* se mantuvo al margen en lo que respecta a la participación de las festividades celebradas en el abrigo rocoso. En este punto resulta fundamental aludir a su magnífico puerto, uno de los más importantes de todo el Mediterráneo. A partir del siglo II a.C. y el primer tercio del I a.C. el comercio marítimo fue de trascendental importancia en la ciudad, siendo ya en época augustea una realidad. Esparto, salazones y minerales resultaron ser los principales productos que se comercializaban y, aunque finalmente *Tarraco* asumió la capitalidad provincial, no se puede negar que *Carthago Nova*, como principal municipio del *conventus* jurídico *Carthaginensis*, mantuvo una estrecha relación durante el Principado con el territorio balear, además de con otros territorios. Esta situación explicaría la presencia de individuos procedentes de *Ebussus* (Ibiza) en la Cueva Negra, siempre y cuando consideremos que procedía de dicho lugar. Entre las vías que conectaban la ciudad con el interior estarían el Puerto de San Pedro o del Garruchal (Belmonte Marín 1988: 53-55; Conesa Navarro 2014: 149; González Fernández 2003: 384-385; Matilla Séiquer 2017a: 310; 2017b: 137), no pudiendo descartarse, sobre todo por la constatación de miliarios, la vía de *Carthago Nova-Complutum* (Uroz Rodríguez 2003: 27). En lo que se refiere a la conexión con *Ilici* (Elche), lo más plausible sería proponer el trazado que conectaba este último enclave con Cieza y que aparece reflejado en un itinerario de época de Felipe II que pudo seguir un trazado antiguo (Brotóns Yagüe y Ramallo Asensio 1989: 113, 116). Desde estas vías también se conectaría el Tolmo de Minateda y la propia *Lucentum*, siendo el *Portus Ilicitanus*, una entrada al entorno peninsular que no se puede descartar, tal y como señaló Stylow (1993: 454).

Incluso, el propio balneario ofrece datos que inducen a considerar una conexión estrecha, por lo menos con Cartagena, a partir de los materiales recuperados. En las sucesivas campañas arqueológicas llevadas a cabo en el complejo, se constataron materiales procedentes de otros territorios del Mediterráneo. Concretamente, se documentó una amplia presencia de material itálico como lucernas o sellos de cerámicas sigilatatas que, sin duda, tendría sentido por encontrarse cerca la ciudad de *Carthago Nova*. Además, aunque no deja de ser una teoría, resulta interesante el entalle de anillo en el que está representado un trofeo militar y frente a él una Victoria de Capua con el torso desnudo y un amplio manto posicionado en la región abdominal. En un plano inferior hay un amorcillo que parece estar ofreciéndole a la diosa una corona. Este singular testimonio se halló en el interior del edificio denominado como “hospedería”, concretamente en la campaña de 1995 (González Fernández 2003: 384-386; Egea 2003: 817; Matilla Séiquer 2017b: 143).

El culto a la diosa Fortuna fue muy extendido entre distintos colectivos y capas sociales, especialmente entre los militares, siendo la utilización del nombre de la diosa para denominar a algunas unidades militares un ejemplo de su arraigo. Además, en las provincias romanas fronterizas de Britania, Panonia, Germania o Dacia, donde los epígrafes dedicados a Fortuna fueron abundantes, en una amplitud de casos los miembros de contingentes militares fueron sus mayores promotores. Más allá de acoger a individuos de otros territorios, la ciudad también se convirtió en un centro de captación de militares. Es por ello por lo que, teniendo presente la fuerte vinculación del sector militar con la divinidad y con la ciudad, se podría proponer que el anillo en cuestión perteneció a un individuo ligado a dicho sector. Además, al tema desarrollado en la gema y la presencia de la palabra *Speculator* en uno de los *tituli picti* anteriormente vistos, que además de un nombre no constatado en la península ibérica se podría corresponder con la indicación de una profesión civil o militar, son algunos de los principales argumentos que avalarían esta hipótesis. A estos aspectos se sumaría que es más que probable que un buen número de militares, arquitectos e ingenieros, posiblemente procedentes de Cartagena, fueran los que llevaron a cabo la monumentalización del balneario que se data durante la primera mitad del siglo I d.C. (González Fernández 2003: 377-378).

CONCLUSIONES

Uno de los principales aspectos que hemos querido destacar es que, por su naturaleza, la Cueva Negra de Fortuna no fue un caso excepcional en la península ibérica. Como en otros lugares, estos espacios vinculados con la naturaleza fueron considerados sagrados. En ellos habitaban diferentes deidades que posibilitaban la mejora física o personal de individuos a partir de la constante presencia de agua, cuyas capacidades generadoras y salutíferas era algo apreciado desde la época prehistórica. Los *tituli picti* son sin duda su gran atractivo, además de que manifiesta la importancia conferida a dicho lugar. La abundancia de inscripciones, casi 50, así como la belleza de sus textos, con un importante contenido poético y literario, permite plantear que también adquirió el lugar un componente sapiencial ampliamente corroborado a partir de los estudios que se han hecho desde la vertiente filológica. No obstante, es su contexto espacial y, sobre todo, su cercanía al balneario y núcleos de gran entidad como Cartagena, lo que permitió a la Cueva Negra distinguirse con respecto a otros enclaves de naturaleza similar. El hecho de que *Carthago Nova* fuera una plaza importante por albergar uno de los mejores puertos naturales de todo el Mediterráneo, facilitó que los rituales y cultos practicados en Fortuna fueran ampliamente conocidos, llegándose a concretar en unas fechas que se repetían de manera periódica. Dicha realidad se tradujo en que no sólo fuera visitada desde sus enclaves más próximos como Cartagena, el Tolmo de Minateda, *Ilici* o *Lucentum*, sino también de otros núcleos más alejados como Ibiza¹⁰. Lo que parece estar claro es que esta realidad fue lo que generó que se creara una instalación balnearia de tal magnitud cuando no tenía

10 A esta misma conclusión de conexión con distintos lugares también ha sido recientemente propuesta por López-Gómez 2021: 55-56.

asociado un núcleo poblacional con la suficiente entidad. Otra cosa bien distinta, de difícil solución, sería saber si fue la Cueva Negra lo que generó el tránsito de individuos a Fortuna o si fue primero el balneario. Independientemente de esta cuestión, estamos ante un espacio religioso, entendido como una unidad, donde los sentimientos más profundos y la creencia en las divinidades fueron los aspectos que posibilitaron un peregrinaje intenso durante la época romana que se vio materializado a través de sus inscripciones parietales.

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal, J.M. 2003. La recepción en la cultura epigráfica romana en *Hispania*, en L. Abad Casal (ed.) *De Iberia in Hispaniam. La adaptación de las sociedades ibéricas a los modelos romanos. Actas del Seminario de Arqueología organizado por la Fundación Duques de Soria. Soria, Convento de la Merced, del 23 al 27 de julio de 2001*: 242-286. Alicante: Universidad de Alicante.
- Abascal, J.M. 2019. Cultos orientales y alejandrinos en *Carthago Nova*, en J.M. Noguera et al. (eds) *Santuario de Isis y Serapis (Insula II). Molinete/ Cartagena. Barrio del Foro Romano. Proyecto integral de recuperación y conservación*: 28-33. Murcia: Ayuntamiento de Cartagena y Universidad de Murcia.
- Alfayé Villa, S. 2009. *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*. Oxford: BAR International Series.
- Alfayé Villa, S. 2010. Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la *Hispania indoeuropea*, en F. Marco Simón et al. (eds) *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*: 177-218. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Alfayé Villa, S. 2012. Religiones indígenas e identidades (étnicas) en la *Hispania indoeuropea*, en J. Santos Yanguas et al. (eds) *Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*: 307-334. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Alfayé Villa, S. 2014. Relecturas de algunas inscripciones latinas de la Cueva-Santuario de «La Griega», Pedraza (Segovia). *Veleia* 31: 279-287.
- Alfayé Villa, S. y F. Marco Simón 2014. Santuarios en canteras y romanización religiosa en *Hispania y Gallia*, en J. Mangas Manjarrés y M.A. Novillo López (eds) *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*: 53-86. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Andreu Pintado, J. 2017. La sacralización del agua en la *Hispania romana*: una perspectiva epigráfica, en M.^a J. Pérex Agorreta y C. Miró i Alaix (eds) *Vbi aquae ibi salus. Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*: 91-120. Madrid: UNED.
- Ayllón Martín, R. 2015. Cuevas, bosques y montañas sagradas de Celtiberia (ss. II a.C. – II d.C.): entre la transformación y el abandono. Tesis doctoral inédita, Universitat de Barcelona.
- Baños Baños, J.M. 2003. Los *sodales Heliconi* de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia): una propuesta de interpretación. *Antigüedad y Cristianismo* 20: 355-371.
- Belmonte Marín, J.A. 1988. La vía romana de Cartagena a Fortuna por el Puerto del Garruchal, en A. González Blanco (ed.) *Vías romanas del sureste. Actas del Symposium celebrado en Murcia, 23 a 24 octubre, 1986*: 53-59. Murcia: Universidad de Murcia.
- Ben Abed, A. y J. Scheid 2005. Nouvelles recherches archéologiques à Jebel Oust (Tunisie). *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 149 (1): 321-349.
- Blázquez, J.M. y M.P. García-Gelabert 1992. Recientes aportaciones al culto de las aguas de la *Hispania romana*. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua* 5: 21-66.

- Brotóns Yagüe, F. y S.F. Ramallo Asensio 1989. La red viaria romana en Murcia, en A. González Blanco (ed.) *Los caminos de la región de Murcia. Función histórica y rentabilidad socioeconómica*: 102-119. Murcia: Consejería de Política Territorial y Obras Públicas.
- Chao Fernández, J.J. 1987. Notas a las inscripciones “II/5” y “II/3” de la Cueva Negra de Fortuna. *Antigüedad y Cristianismo* 4: 257-265.
- Clavel-Lévêque, M. et al. 2018. Paysages et cadastres de l’Antiquité. *Dialogue d’histoire ancienne* 44 (1): 165-220.
- Conesa Navarro, P.D. 2014. Tráfico de hombres, tráfico de dioses: intercambios comerciales entre el Mediterráneo oriental y el puerto de *Carthago Noua*, en C. Del Cerro Linares, et al. (eds) *Economías, comercio y relaciones internacionales en el Mundo Antiguo*: 147-165. Barcelona: Universidad Autónoma de Madrid.
- Correia Santos, M.J. et al. 2014. Nuevas lecturas de las inscripciones del santuario de Panóias (Vila Real, Portugal). *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* 12: 197-224.
- Díez de Velasco, F. 1988. *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Díez de Velasco, F. 1992. Aportaciones al estudio de los balnearios romanos de Andalucía: la comarca Guadix-Baza (prov. de Granada), M.J. Perex y A. Bazzana (coords.) *Actas de la mesa redonda: “Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica”, Espacio, tiempo y forma, serie II, Historia Antigua* 5: 383-400.
- Díez de Velasco, F. 2014. La romanidad como reclamo o como omisión: aportaciones al estudio del uso en época romana de los balnearios granadinos de Zújar, Alicún y Graena. *Boletín del centro de estudios Pedro Suárez* 27: 15-44
- Egea, A. 2003. Un nuevo santuario romano de las aguas en Fortuna (Murcia): análisis, paralelos y posible interpretación, en A. González Blanco et al. (eds) *De la Tablilla a la Inteligencia Artificial. Homenaje al prof. Jesús-Luis Cunchillos en su 65 aniversario*, vol. II: 805-821. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo.
- Egea, A. et al. 2003. El santuario romano de las aguas de Fortuna (Murcia). *Bolskan* 20: 131-140.
- Fernández Ardanaz, S. 2003a. Etnografía del campo de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia): simbología del nacimiento, matrimonio, asociación, curación y muerte. *Antigüedad y Cristianismo* 20: 197-209.
- Fernández Ardanaz, S. 2003b. Símbolo y rituales en las inscripciones de la “Cueva Negra de Fortuna” (Murcia): correlaciones entre etnolingüística y etnohistoria. *Antigüedad y Cristianismo* 20: 405-422.
- Frade, H. y Beza Moreira, J. 1992. A arquitectura das Termas romanas em M.J. Sul y A. Perex Bazzana (coords.) *Actas de la mesa redonda: “Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica”. Espacio, tiempo y forma, serie II, Historia Antigua* 5: 515-544.
- Hernández Pérez, R. 2007. Los *tituli picti* métricos de la Cueva Negra de Fortuna. *Epigraphica* 69 (1-2): 287-320.
- García Jurado, F. e I. Velázquez Soriano 2003. Interpretación semántica de *venis infestus et docilis et mobilis* (inscripción n.º 31) en el contexto de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia). *Antigüedad y Cristianismo* 20: 325-334.
- Gasparini, V. 2020. Renewing the past: Rufinus’ appropriation of the sacred site of Panóias (Vila Real, Portugal), en V. Gasparini et al. (eds) *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlín-Boston: De Gruyter.

- González Blanco, A. 1996. Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas”. *Antigüedad y Cristianismo* 13: 477-518.
- González Blanco, A. 2003. La Cueva Negra «lugar sagrado». En torno al concepto de «lugar sagrado» y su papel en la religión clásica y en la conciencia europea. Consideraciones actuales. *Antigüedad y Cristianismo* 20: 17-43.
- González Blanco, A. et al. 1992. El balneario de Fortuna y la Cueva Negra (Fortuna, Murcia). *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. H.ª Antigua* 5: 421-454.
- González Fernández, R. 2003. La diosa de la Fortuna. Relaciones con las aguas y los militares. El caso particular del Balneario de Fortuna (Murcia). *Antigüedad y Cristianismo* 20: 373-386.
- González Soutelo, S. 2012. Termal Spas in the Roman Age. An approximation to the architectonic configuration of baths with mineral-medidinal water in Hispania. *Spa-Sanitas per Aquam*. Loiven: 79-86.
- González Soutelo, S. 2020. Descubriendo las *Aquae*: 40 años de investigación sobre los baños romanos de aguas mineromedicinales en la península ibérica, en J.M. Noguera Celdrán et al. (eds) *Termas públicas de Hispania*: 211-234. Murcia-Sevilla: Universidad de Murcia-Universidad de Sevilla.
- Grand-Clément, A. 2021. Sensorium, Sensescapes, Synaesthesia, Multisensoriality: A New Way of Approaching Religious Experience in Antiquity?, en A. Alvar Nuño et al. (eds) *Sensorium. The Senses in Roman Polytheism*: 141-159. Leiden-Boston: Brill.
- Hernández Pérez, R. 2007. Los *tituli picti* métricos de la Cueva Negra de Fortuna. *Epigraphica* 69 (1-2): 287-320.
- Jordán Montes, J.F. y J.A. Molina Gómez 2003. Partos milagrosos en la Cueva Negra de Fortuna: nostalgia de un recuerdo histórico (análisis etnográfico y mitológico). *Antigüedad y Cristianismo* 20: 183-195.
- Llinàs i Pol, J. y Nolla Brufau, J.M. 2011. Aigua sagrada: El balneari del Puig de Sant Grau a *Aquae Calidae* (Caldes de Malavella, la Selva), en A. Costa et al (eds), L. Palahí y D. Vivó (eds.) *Aquae Sacrae. Agua y sacralidad en la Antigüedad*: 103-114. Girona: Universidad de Girona.
- López Bermúdez, F. 1996. Geomorfología de la Cueva Negra de Fortuna: génesis y evolución. *Antigüedad y Cristianismo* 13: 183-195.
- López Bermúdez, F. y F. Alonso Sarria 1993. El entorno de la cavidad de “La Camareta”: un espacio para el hombre. *Antigüedad y Cristianismo* 13: 273-282.
- López-Gómez, J.C. 2021. *El ocaso de los dioses en Hispania. Transformaciones religiosas en el siglo III*. Madrid: CSIC.
- Marco Simón, F. 2013. Ritual y espacios de memoria en la *Hispania* antigua. *Paleohispanica* 13: 137-165.
- Marco Simón, F. 2021. Aproximación a los cultos rurales en el *Conventus Cluniensis*. Espacios, agentes y contextos. *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades* 19: 271-303.
- Marco Simón, F. y S. Alfayé Villa 2008. El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) y la romanización religiosa en la *Hispania* indoeuropea, en X. Duré Reventós et al. (eds) *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, itálico, fenicio - punico, iberico e céltico. Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*: 507-526. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- Matilla Séiquer, G. 2004. Baños romanos de Fortuna: historia, estado de la cuestión y perspectivas de futuro. *Revista ArqueoMurcia* 2: 1-40.

- Matilla Séiquer, G. 2017a. Balnearios, ciudades y vías. Hacia un planteamiento del problema, en G. Matilla Séiquer y S. González Soutelo (eds) *Termalismo antiguo en Hispania. Un análisis del tejido balneario en época romana y tardorromana en la península ibérica*: 297-339. Madrid: CSIC.
- Matilla Séiquer, G. 2017b. El balneario romano de Fortuna. Visión de conjunto tras las últimas campañas de excavaciones, en G. Matilla Séiquer y S. González Soutelo (eds) *Termalismo antiguo en Hispania. Un análisis del tejido balneario en época romana y tardorromana en la península ibérica*: 131-170. Madrid: CSIC.
- Matilla Séiquer, G. et al. 2002. El santuario romano de las aguas de Fortuna (el balneario de Carthago Nova). *Mastia* 1: 179-190.
- Matilla Séiquer, G. et al. 2003. El balneario de Fortuna. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro. *Antigüedad y Cristianismo* 20: 259-566.
- Matilla Séiquer, G. et al. 2012 Roman baths in south-east Hispania: historical, architectural, religious and social aspects. *Spa-Sanitas per Aquam. Proceedings of the International Frontinus-Symposium on the Technical and Cultural History of Ancient Baths, Aachen March 18-22, 2009*: 253-258. Loiven: Peeters.
- Mayer, M. 1990. La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia), en A. Mastino (ed.) *L'Africa romana. Atti del VII convegno di studio. Sassari, 15-17 dicembre 1989*: 695-702. Sassari: Gallizzi.
- Mayer, M. 1993. ¿Rito o literatura en Cueva Negra?, en M. Mayer y J. Gómez Pallarès (eds) *Regio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía Culto y Sociedad en Occidente (Bajo el patrocinio de la A.I.E.G.L.)*: 347-355. Sabadell: AUSA.
- Mayer, M. 1995a. Aproximación sumaria a la epigrafía rupestre e hipogea de la *Hispania citerior*, en A. Rodríguez Colmenero y L. Gasperini (eds) *Saxa Scripta (Inscripciones en la roca). Actas del Simposio Internacional ibero-italico sobre epigrafía rupestre*: 35- 56. La Coruña: Ediciones del Castro.
- Mayer, M. 1995b. Las inscripciones pintadas en *Hispania*. Estado de la cuestión, en H. Solin et al. (eds) *Acta colloquii epigraphici Latini Helsingiae, 3.-6 sept. 1991*: 79-92. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Mayer, M. 1996. La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) *tituli picti*. *Antigüedad y Cristianismo* 13: 407-422.
- Mayer, M. 2003. Noves observacions sobre la societat romana de les Balears. *Mayurqa* 29: 145-154.
- Mayer Olivé, M. 2019-2020. Algunas observaciones sobre la epigrafía rupestre e hipogea de *Hispania*. *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti* 92: 193-223.
- Mayer i Olivé, M. 2021. Algunos aspectos de los puertos de la costa de la *Hispania citerior* (*conventus Tarraconensis* y *Carthaginensis*), en L. Chioffi et al. (eds) *Il Mediterraneo e la storia III. Documentando città portuali- documenting port cities. Atti del convegno internazionale. Capri 9-11 maggio 2019*: 229-48. Roma: Institutum Romanum Finlandiae.
- Miró i Alaix, C. 1992a. La arquitectura termal medicinal de época romana en Catalunya: las termas de Caldes de Montbui como ejemplo en M.J. Pérex y A. Bazzana (coords.) *Actas de la mesa redonda: "Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica", Espacio, tiempo y forma, serie II, Historia Antigua* 5: 255-276.
- Miró i Alaix, C. 1992b: Les termes romanes de Caldes de Montbui. *Arraona* 10: 11-29.
- Miró i Alaix, C. y M.ªJ. Pérex Agorreta 2017. Las termas medicinales de época romana. Arquitectura al servicio de la salud y el culto, en M.ªJ. Pérex Agorreta y C. Miró i Alaix (eds) *Vbi aquae ibi salus. Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*: 159-175. Madrid: UNED.
- Molina Gómez, J.A. 1996. De cómo las inscripciones de la Cueva Negra han pasado a ser del dominio popular: las Fiestas de Fortuna con sus juegos florales. *Antigüedad y Cristianismo* 13: 547-550.

- Molina Gómez, J.A. 2006. La cueva y su interpretación en el cristianismo primitivo. *Antigüedad y Cristianismo* 23: 861-880.
- Muñiz Grijalbo, E. 2021. El lugar del culto de Isis en las ciudades de la península ibérica. *Hispania Sacra* 73 (147): 11-17.
- Orfila, M. et al. 2010. Los santuarios de Calescoves (Alaior, Menorca): Coberxo Blanc y Cova dels Jurats o de l'Església. Informe preliminar. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 20: 395-433.
- Orfila, M. et al. 2013. El santuario de Calescoves (Alaior, Menorca): la Cova dels Jurats o de l'Església, en M. Riera Rullau y J. Cardell (eds) *V Jornades d'Arqueologia de les Illes Balears (Palma, 28 a 30 de setembre, 2012)*: 109-117. Palma de Mallorca: Documenta Balear.
- Orfila, M. et al. 2015. *Los santuarios de Cales Coves (Alaior, Menorca)*. Alaior: Ajuntament d'Alaior.
- Panosa Domingo, M.^ªI. et al. 2014. Les inscripcions ibèriques i llatines del Cogul (les Garrigues, Lleida). *Revista d'Arqueologia de Ponent* 24: 27-40.
- Pérex Agorreta, M.^ªJ. y M.^ªE. Sánchez Moral 2017. Fortuna. Balneario de Fortuna/Cueva Negra (Murcia). Introducción, en M.^ªJ. Pérex Agorreta, y C. Miró i Alaix, (eds) *Vbi aquae ibi salus. Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*: 262-263. Madrid: UNED.
- Pérez Rojas, M. 1993. Las inscripciones con escritura tartésica de la Cueva de la Camareta y su contexto onomástico (aportaciones sobre la «celtización» del mundo ibero- tartésico). *Antigüedad y Cristianismo* 10: 139-266.
- Stylow, A.U. 1993. La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?, en M. Mayer y J. Gómez Pallarès (eds) *Regio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad de Occidente (Bajo el patrocinio de la A.I.E.G.L.)*: 449-460. Sabadell: AUSA.
- Stylow, A.U. y M. Mayer 1996. Los *tituli* de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literarios y paleográficos. *Antigüedad y Cristianismo* 13: 367-406.
- Uroz Rodríguez, H. 2003. La importancia de los cultos salutíferos y el cosmopolitismo en la *Carthago Nova* tardorrepública y altoimperial. *Eutropia* III, 1 – 2: 7-31.
- Ustinova, Y. 2009. *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford: Oxford University Press.
- Velaza, J. 2003. Los textos de la Cueva Negra y sus modelos literarios. *Antigüedad y Cristianismo* 20: 265-274.
- Velaza, J. 2018-2019. Escritura y rituales en los santuarios rupestres de la Cerdanya. *Bandue* 11: 83-93.
- Velázquez, I. 1993. Las inscripciones latinas de la Cueva de la Camareta. *Antigüedad y Cristianismo* 10: 267-321.
- Velázquez, I y Espigares, A. 1996. Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra. *Antigüedad y Cristianismo* 13: 453-475.

EPÍTETOS AFECTIVOS EN LAS ARAS FUNERARIAS EMERITENSES

Alba Botella García¹

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas se ha producido un notable avance de los estudios en torno a la arqueología y epigrafía de la ciudad de *Augusta Emerita* (actual Mérida),² gracias a la elaboración de diversos trabajos dedicados a ella.³ En relación con ello, el análisis en torno al contenido de sus inscripciones ha contribuido a aumentar el conocimiento de aspectos tales como la forma en la que se relacionaban entre ellos los habitantes de la ciudad, cómo se organizaban económicamente y cómo conmemoraban a sus muertos. Es precisamente este último aspecto al que hemos dedicado nuestra investigación; así pues, en las siguientes páginas se realizará un análisis en torno al empleo de los epítetos afectivos contenidos en las aras funerarias emeritenses,⁴ poniéndolos en relación con los usos de Roma y factores como la relación entre el difunto y el (o los) dedicante(s), su género o su edad.

D(is) M(anibus) s(acrum)/ Cartiliae/ Pantocliae/ infanti dulcissimae/ ann(or)um n(umero) III mens(ium) IIII (5) / dierum n(umero) II/ Candidianus et/ Emerita filiae / desiderantissimae/ fecerunt h(ic) s(ita) e(st) s(it) t(ibi) t(erra) l(evis) (10) (CIL II, 541)

Consagrado a los dioses Manes. Para Cartilia Pantoclia, niña dulcísima, de tres años, cuatro meses y dos días de edad. Candidiano y Emerita hicieron (este monumento) para su añoradísima hija. Aquí yace. Que la tierra te sea ligera.⁵

Este texto, último adiós de la hija de una pareja emeritense llamada Candidiano y Emerita, sirve para ilustrar la simplicidad de los epitafios romanos y, a su vez, su capacidad para despertar la pena del lector moderno, al poder sentir, a través de estas pocas palabras, el dolor de los padres ante la pérdida de una niña apenas salida de la cuna. Estos sentimientos son los que, en definitiva, se recopilan en las siguientes páginas. Las palabras escogidas para recordar y hacer perdurar la memoria de individuos de distintas clases sociales, géneros y edades. Madres, hijos, hermanas o libertos son conmemorados en los epitafios de *Augusta Emerita* acompañados de palabras como *pia*, *optimus*, *benemerens* o *dulcissimus*, que aluden a las cualidades por las que sus allegados deseaban que fueran recordados o, en ocasiones, a las suyas propias.

1 Contratada FPI de la universidad de Alcalá (UAH) adscrita al proyecto de investigación *Las inscripciones latinas de Augusta Emerita* (PGC2018-101698-B-100).

2 Colonia considerada tradicionalmente fundada en el año 25 a.C. por Augusto como asentamiento de los soldados licenciados tras el fin de las guerras cántabras, en base a una referencia proporcionado por Dión Casio (D.C. 53.26.1). Actualmente la fecha tradicional todavía se considera válida por gran parte de los especialistas, aunque algunos prefieren considerar un arco cronológico entre los años 25 y 23 a.C. En torno a la fundación de *Augusta Emerita*, véase Le Roux (1982), Saquete (2011), Palma García (2018) y, para una visión heterodoxa que considera la colonia una fundación cesariana, Canto (1989).

3 Véase, sin intención de ser exhaustivos, la tesis doctoral de José María Murciano Calles (2019), en torno a los monumentos funerarios de la colonia, desde una perspectiva arqueológica; los recientes volúmenes *NEFAE (Nueva Epigrafía Funeraria de Augusta Emerita)* = Hidalgo Martín *et al.* 2019), que recopila los hallazgos epigráficos realizados por el Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida en los últimos años, y *Si muero, no me olvides* (Alvar Ezquerro *et al.* 2021).

4 En *Augusta Emerita* el empleo de epítetos es mucho más común en las aras que en otros tipos de marcadores funerarios (Edmondson, 2009: 256).

5 Traducción de la autora.

CONTEXTUALIZACIÓN DEL CORPUS

El corpus estudiado se compone de 257 epígrafes de carácter funerario procedentes del casco urbano de la ciudad, escritos sobre aras y datados entre fines del siglo I d.C. y del III d.C.⁶ Son piezas de variada calidad y tamaño, que oscilan entre los 10cm de la pieza más pequeña hasta los 130cm de la más grande, aunque la mayor parte de ellos miden entre 30cm y 70cm. Están todos realizados en mármol, excepto uno de granito cuyo texto se encuentra lamentablemente perdido debido a la erosión de la piedra.⁷

Las inscripciones de nuestro corpus se adaptan a un formulario bastante estereotipado que, a grandes rasgos, consta de la siguiente estructura:

- Fórmula de consagración a los Manes: usualmente abreviada *D.M.s.*⁸
- Nombre del difunto en nominativo, dativo o, más raramente, genitivo.
- Edad del difunto, expresado mediante el genitivo *annorum*, generalmente abreviado en *a.*, *an.* o *ann.* o menos comúnmente la fórmula *vixit ann(is)*.⁹ En algunas ocasiones la edad del muerto se matiza en días y meses.¹⁰
- Nombre del dedicante en nominativo.
- Término afectivo (epíteto) seguido de la relación entre dedicante y difunto: es decir, adjetivo que concuerda y califica al nombre del difunto o, menos comúnmente, del dedicante. Su presencia se hace más habitual conforme avanza el siglo II, respondiendo a una tendencia general en epigrafía funeraria de realizar textos más extensos. Como criterio cronológico, podemos señalar que en la primera mitad del siglo II son más comunes los términos *merens* y *benemerens*, mientras que en la segunda lo son los superlativos del tipo *piissimus*, *-a*, *pietissimus*, *-a* (Edmondson *et al.* 2001: 68).
- Fórmulas de deposición y desiderativa del difunto, usualmente abreviadas como *h(ic) s(itus, -a) e(st) s(it) t(ibi) t(erra) l(evis)*.
- Fórmulas de clausura, generalmente *fecit*, *f(aciendum) c(uravit/uraverunt)* o similar.

6 Hemos incluido en este estudio todas las aras de procedencia emeritense de naturaleza funeraria segura, incluidas piezas como, por ejemplo, *CIL* II, 499, que se encuentran desaparecidas pero cuyo texto se ha transmitido por tradición manuscrita.

7 *NEFAE*, 54, depositada en el Almacén del Consorcio de Mérida con nº de inv. 8020-43-1.

8 Sin embargo, algunos presentan la omisión del término *s(acrum)* (*ERAE*, 109 y 378), la fórmula en *scriptio plena* (*ERAE*, 165) o carecen por completo de siglas de consagración (*ERAE*, 277, 137 y 305). Puesto que la fórmula *D(is) M(anibus) s(acrum)* se generalizó rápidamente en las aras emeritenses, su ausencia o la falta de estandarización en la abreviatura de los términos se considera un indicio de la datación temprana del epígrafe.

9 Más común en los epitafios a partir de mediados del siglo II (Edmondson *et al.* 2001: 68).

10 En términos generales, se puede señalar la tendencia en la epigrafía latina a que los individuos de los cuales se precisa la edad en meses y días sean niños o adolescentes, probablemente para enfatizar la corta duración de su vida. Señalamos, sin embargo, que se documentan también epitafios de adultos con esta misma precisión como, por ejemplo, dentro de nuestro mismo corpus, *AE* 1997, 780, en el que la edad del muerto, *G(aius) Sp(urius) Peregrinus*, es de 34 años, 7 meses y 1 día.

LA CONMEMORACIÓN FUNERARIA EN AUGUSTA EMERITA

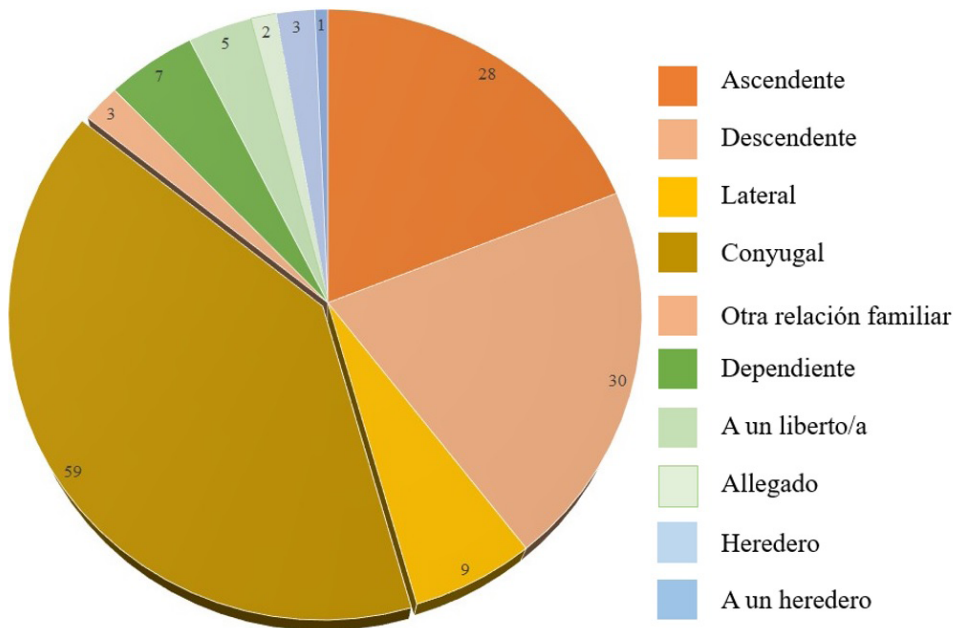
La relación entre dedicante y dedicatario

Figura 1: Relación entre dedicante y dedicatario en las aras funerarias de Augusta Emerita en las que esta se explicita (N = 257). Elaboración propia.

La mayoría de los epitafios emeritenses fueron realizados por al menos un miembro de la familia nuclear del difunto; es decir, contaron con la implicación de su cónyuge, sus hijos y/o sus padres.¹¹ Asimismo, aunque de forma menos común, encontramos dentro del corpus epitafios erigidos por un hermano o hermana del difunto. Finalmente, hay una serie de inscripciones en las que el encargado de realizar el monumento funerario fue un sobrino, primo o abuelo, aunque estas son muy minoritarias.¹²

En concreto, la dedicación conyugal es la más abundante en la colonia, probablemente como indicativo de la importancia social de los vínculos matrimoniales, así como el énfasis en cumplir con las obligaciones debidas al esposo o la esposa, incluido la necesidad de rendirle honras fúnebres.¹³ Tras ellas se sitúan las conmemoraciones realizadas en sentido ascendente, es decir, de hijos a padres, y descendente, de padres a hijos.

Aunque las individuales son mayoritarias, contamos con una serie de dedicatorias colectivas, en las que se ha implicado más de una persona. Son textos realizados usualmente por el cónyuge y el o los descendientes del difunto, o bien por ambos progenitores de este. En otros ejemplos, estas implican a

11 130 de nuestros 257 textos cuentan con una mención explícita de la relación entre dedicante(s) y dedicatario(s). De estos, 111 fueron erigidos por pariente(s) del difunto, de los cuales 100 contaron con la implicación de miembros de la familia nuclear.

12 Dedicaciones entre hermanos: ERAE, 165, AE, 2012, 686; dedicación de una abuela a su nieta: ERAE, 229; dedicación a un primo, a su vez liberto: AE, 1993, 904.

13 Fenómeno relacionado, a su vez, con el alto porcentaje en *Augusta Emerita* de población de origen servil, que contaba con menos posibilidades de tener una red familiar extensa. Véase Edmondson 2005: 200.

los hijos del muerto, pero no a su esposo o esposa, quizá porque este había fallecido con anterioridad.¹⁴ Asimismo, en dos ocasiones son cónyuge y padres del difunto fueron los que dedicaron conjuntamente el monumento funerario.¹⁵ Esporádicamente, encontramos casos en los que las honras fúnebres se llevaron a cabo por varios miembros de la familia más lejana, posiblemente porque no había un familiar que pudiera o quisiera hacerse cargo de ellas.¹⁶ En definitiva, es patente que era la familia más cercana la encargada de erigir monumentos funerarios a los muertos, ya fuera en solitario o de manera colectiva.

Las conmemoraciones realizadas fuera del ámbito familiar se dieron principalmente entre personas en las que había implicada una relación de dependencia; es decir, epitafios de libertos o esclavos que fueron conmemorados por sus antiguos amos, o, de manera inversa, realizados por libertos, que en ocasiones también ejercen como herederos, para sus antiguos dueños. En estos casos hemos de suponer que el fallecido no tenía hijos vivos a los que legar sus bienes, situación en la que parece influir la condición de extranjeros y militares de estas personas, individuos desarraigados o que no pudieron contraer en su juventud matrimonio y que, por tanto, tenían menos posibilidades de contar con descendencia legítima cuando fallecían.¹⁷

Finalmente, de forma minoritaria, se atestiguan otros tipos de relaciones, como es el caso de la pareja conmemorada en AE 2017, 621 por dos individuos que se denominan simplemente como *amici*,¹⁸ o de NEFAE, 145, en la que un soldado de la *legio VII* es conmemorado por un hombre perteneciente a su misma legión, muy probablemente un compañero de armas.

Epítetos empleados en las inscripciones emeritenses

Los epítetos se emplean en 106 de los 257 epitafios de nuestro corpus; es decir en torno a un 45% de las aras emeritenses contiene al menos un adjetivo, que suele ir referido al fallecido, aunque en ocasiones este califica al dedicante de la inscripción. Este es el caso, por ejemplo, del epitafio de *Cornelia Vitalis* (ERAE, 255), cuya madre anónima se denomina *misera* ante la pérdida de su hija de 35 años, que a su vez es llamada *pientissima*; asimismo, *Valeria Veneria*, madre de *C(aius) Valerius Primus* (ERAE, 382), muerto a los 18 años, también hace referencia a su persona, denominándose a sí misma *pia* y a su hijo *mei pientussumo*.¹⁹

14 Caso, probablemente, de *Licinus Setianus* (ERAE, 136), fallecido a la avanzada edad de 73 años, y de *Iulia Glyconis* (AE, 1993, 907), de 45 años, conmemorados respectivamente por su hijo e hija y por sus dos hijos varones.

15 Son las inscripciones ERAE, 429, epitafio de una mujer de edad desconocida conmemorada por su esposo y sus padres y ERAE, 194, epitafio de *Marcus Rufinus Albinus*, de 25 años, conmemorado por su esposa y su madre.

16 Este pudo ser el caso de las jóvenes *Vibia Asclepiace* (ERAE, 387), muerta a los 15 años y 5 meses, cuyo monumento funerario encargaron su hermano y su prima, y *Priscilla* (ERAE, 356), fallecida con 12 años y conmemorada por su tía.

17 Así es el caso, aparentemente, del *margaritarius Silvanus Aristaei filius* (CIL II, 496), de 80 años, que por su filiación se trata probablemente de un extranjero afincado en Emerita, y cuyo monumento funerario erigió su liberta y heredera *Prepis*.

18 Probablemente tanto los fallecidos, *Marcia Eurydica* y *Marcio Laetino* y los dedicantes, *Licinius Taurinus* y *Licina Didyme* se traten de sendos matrimonios de libertos.

19 Nótese el empleo de *mei* frente al esperable *mihi*. La forma se explica bien como un empleo de *genitivus pro dativo* o bien de un arcaísmo gráfico en el que una *l* larga se representa mediante <Ei>.

En la siguiente tabla se contabilizan los epítetos contenidos en el corpus, junto con su recurrencia, la relación entre el dedicante y el dedicatario y la edad del fallecido.²⁰ Aquellos epitafios que contienen más de un epíteto se han contabilizado por separado.²¹

Epítetos referidos al difunto

EPÍTETO	RECURRENCIA	RELACIÓN DIFUNTO-DEDICANTE	EDAD
<i>amatrix</i>	1 M	desconocida (1)	desconocida
	Total: 1		
<i>amantissima</i>	1 M	<i>uxor</i> (1)	40
	Total: 1		
<i>carissimus, -a</i>	2 M	<i>uxor</i> (1) <i>filia + uxor</i> (1)	47 desconocida
	1 H	<i>pater</i> (1)	70
	Total: 3		
<i>conservatrix</i>	1 M	desconocida (1)	desconocida
	Total: 1		
<i>desiderantissima</i>	3 M	<i>uxor</i> (2) <i>filia</i> (1)	18; desconocida 3 a., 4 m., 2 d.
	Total: 3		
<i>dulcissimus, -a</i>	2 M	<i>filia</i> (1) <i>soror + sobrina</i> (1)	3 a., 4 m., 2 d. 15 a., 5 m.
	1 H	<i>maritus</i> (1)	65
	Total: 3		
<i>honorificus</i>	1 H	<i>patronus</i> (1)	desconocida
	Total: 1		
<i>fidelissima</i>	1 M	desconocida (1)	desconocida
	Total: 1		

20 Hemos excluido de nuestro estudio las siguientes inscripciones: *ERAE*, 140, epitafio en verso y que, por tanto, creemos que debe estudiarse, mejor, junto con otros de la misma naturaleza; *CILAE*, 865 y 1131, dos epígrafes inéditos que se encuentran mutilados, con lo que aunque es legible el final de un epíteto, el texto conservado es insuficiente para conocer de cuál se trataba; y la expresión, , única en el repertorio epigráfico latino, *horco nequam* con la que concluye *CIL* II, 488, epitafio de un niño de 13 años, por no tratarse de un uso adjetival, si bien sí se ha incluido el calificativo *piissimo* que recibe el difunto.

21 Se ha de señalar que los epítetos mencionados pueden combinarse en un mismo texto, fenómeno especialmente común en las ocasiones en las que hay más de un dedicante con distinta relación con el difunto, de manera que cada adjetivo especifica a un sustantivo de relación, elogiándose, así, dos facetas distintas del muerto. Por ejemplo, *Caecilia Moschis* (*ERAE*, 236) es denominada *uxor optima* y *mater pientissima*.

EPÍTETO	RECURRENCIA	RELACIÓN DIFUNTO-DEDICANTE	EDAD
<i>incomparabilis</i>	4 M	<i>mater+uxor</i> (1) <i>uxor</i> (3)	desconocida 40; 42; 45
	1H	<i>maritus</i> (1)	45
	Total: 5		
<i>indulgentissima</i>	1 M	<i>filia</i> (1)	26
	Total: 1		
<i>b.m.</i>	3 M	<i>uxor</i> desconocida <i>mater</i>	desconocida desconocida desconocida
	Indeterminado	desconocida	desconocida
	Total: 4		
<i>benemerens</i>	5 M	desconocida <i>uxor</i> (2) <i>mater</i> <i>filia</i>	15-18 ²² 25; desconocida 47 26
	3 H	<i>maritus</i> patrón desconocida	60 80 17
	Total: 8		
<i>benemerentissimus</i>	1 H	desconocida (1)	50
	Total: 1		
<i>merens</i>	3 M	<i>uxor</i> (1) desconocida (2)	30 45; 30-40 ²³
	2 H	<i>libertus</i> (1) <i>maritus</i> (1)	20 31
	Total: 5		
<i>merentissimus, -a</i>	2 M	<i>uxor</i> (2)	26; 40
	1 H	<i>maritus + pater</i> (1)	46
	Total: 3		
<i>obsequentissimus</i>	1 H	<i>maritus</i> (1)	65
	Total: 1		

22 ERAE, 187. La superficie del epígrafe se encuentra dañada en el lugar en el que se menciona la edad de la difunta, siendo legible una cifra XV, por lo que esta hubo de situarse entre los 15 y los 18 años.

23 CIL II, 590. Es legible una cifra XXX, tras la cual la superficie de la pieza se encuentra dañada, por lo que la edad de fallecimiento de la difunta debió ser de entre 30 y 40 años.

EPÍTETO	RECURRENCIA	RELACIÓN DIFUNTO-DEDICANTE	EDAD
<i>optimus, -a</i>	2 M	<i>uxor+mater</i> (1) <i>optima medica</i> (1)	30 45
	9 H	<i>maritus</i> (5) <i>pater+maritus</i> (2) <i>filius</i> (2)	55; 65; 70; 75; 90 46; desconocida 18; 20
	Total: 11		
<i>optime merito</i>	1 H	<i>pater</i> (1)	85
	Total: 1		
<i>p./pi.</i>	1 H	<i>uxor</i> (2) <i>mater</i> (1) <i>filia</i> (1)	26; desconocida 45 25
	4 M	<i>maritus</i> (1)	desconocida
	1 indeterminado	<i>filius,-a</i>	78
	Total: 5		
<i>pia</i>	1 M	<i>filia</i> (1)	4 años y 5 meses
	Total: 1		
<i>pientissimus,-a</i>	16 M	<i>uxor</i> (6) <i>filia</i> (3) <i>uxor+mater</i> (1) <i>mater</i> (4) <i>soror</i> (1) <i>patrona</i> (1)	35; 35; 45; 63; desconocida (2) 6; 18; 25 30 47; 55; 65; 84 30 desconocida
	10 H	<i>maritus</i> (4) <i>maritus+pater</i> (1) <i>filius</i> (4) <i>hospes</i> (1)	56; 60; 65; 70 desconocida 18 (2); 33; desconocida 86
	1 indeterminado	desconocida	desconocida
	Total: 27		
<i>piissimus,-a</i>	11 M	desconocida (1) <i>uxor</i> (2) <i>filia</i> (3) <i>patrona</i> (1) <i>mater</i> (2) <i>uxor+mater</i> (1) <i>soror+sobrino</i> (1)	desconocida 32; 37 25; 26; 37 50 50; 43 32 15 a., 5m.

EPÍTETO	RECURRENCIA	RELACIÓN DIFUNTO-DEDICANTE	EDAD
<i>piissimus,-a</i>	18 H	<i>maritus</i> (3) <i>patronus</i> (1) <i>filius</i> (8) <i>pater</i> (3) <i>maritus+pater</i> (2) <i>frater</i> (1)	35; 50; desconocida 85 13; 16; 20; 21; 22; 24; 34, 7 meses, 1 día; desconocida 57; 60; 73 46; desconocida 41
	Total: 29		
<i>rarissima</i>	1 M	<i>uxor</i> (1)	25
	Total: 1		
<i>sanctissima</i>	3 M	<i>uxor</i> (2) <i>uxor+mater</i> (1)	25; 45 32
	Total: 3		

Referidos al dedicante

EPÍTETO	RECURRENCIA	RELACIÓN DIFUNTO-DEDICANTE	EDAD DEL FALLECIDO
<i>indulgentissima</i>	1 M	<i>mater</i> (1)	desconocida
	Total: 1		
<i>misera</i>	1 M	<i>mater</i> (1)	35
	Total: 1		
<i>pius, -a</i>	2 M	<i>mater</i> (2)	18; 37
	1 H	desconocida	30-40
	Total: 3		
<i>p.</i>	1 M	<i>uxor</i> (1)	75
	Total: 1		
<i>pietissima</i>	2 M	<i>avia</i> (1) <i>uxor</i> (1)	18 desconocida
	Total: 2		
<i>piissimus, -a</i>	1 M	<i>uxor</i>	65
	1 H	<i>pater</i> (1)	23
	Total: 2		

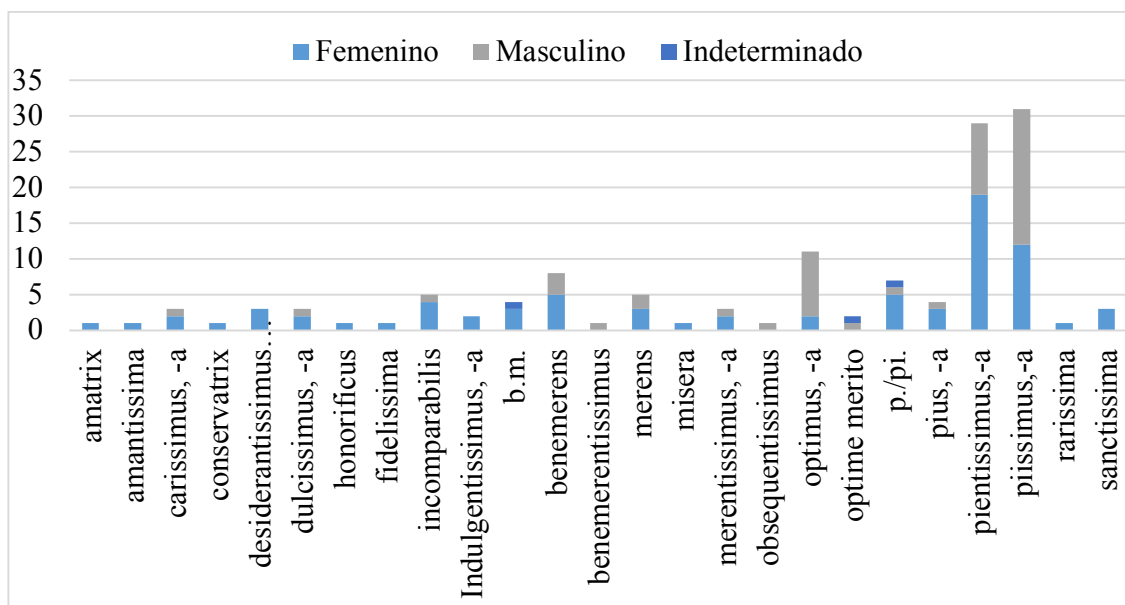


Figura 2. Frecuencia de uso de epítetos afectivos en los altares de Augusta Emerita (N = 257). Elaboración propia.

Usos emeritenses

Los epítetos más frecuentes en las aras emeritenses son, con diferencia aquellos que hacen referencia a la *pietas*: *pius, -a*, *piissimus, -a* y *pientissimus, -a*,²⁴ acompañando a individuos de ambos géneros y de edades comprendidas entre los 6 y los 86 años. En este sentido, entendemos la *pietas* no como la obligación de los hijos de honrar a sus progenitores, sino como un sentimiento de afecto recíproco entre miembros de una familia (Sigismund Nielsen 1997: 194).

Aunque el empleo del término *pius, -a* en positivo es mucho menos común, con tan solo 4 ejemplos en todo el corpus, sus superlativos *piissimus, -a* y *pientissimus, -a*, con 31 y 29 apariciones respectivamente, suponen casi la mitad de epítetos presentes en las aras, frente a tan solo el 10% de los usos de Roma, según el estudio realizado por Sigismund Nielsen.²⁵ Asimismo, encontramos, junto con las formas en *scriptio plena*, una serie de textos en los que el epíteto se ha abreviado en *pi.* o simplemente *p.* Ello ha de ponerse en relación con la cronología tardía de estos epígrafes, entendiendo que la abreviación del término se da porque los textos se inscribieron en una época en la que ya eran tan comunes en los epitafios que su simple inicial bastaba para reconocerlos (Edmondson *et al.* 2001: 63-73; Murciano Calles 2019: 250-252).

Además, los usos emeritenses difieren de los de la capital en cuanto a la relación entre dedicante y dedicatario. Así pues, en Roma los epítetos referentes a la *pietas* se emplean entre personas emparentadas de forma estrecha, pero son raros en dedicatorias conyugales (Sigismund Nielsen 1997: 196-197). Asimismo, el registro epigráfico de esta ciudad muestra una correlación entre los epitafios en los que se emplean los términos *piissimus, -a* y *pientissimus, -a* y la mención de la edad de la persona fallecida,

²⁴ No parece haber ningún matiz de significado entre ambos superlativos; la elección entre ambos pudo suponer una simple preferencia de estilo o factores externos como el espacio disponible en la piedra. Véase Tantimonaco 2020.

²⁵ En su estudio en torno al empleo de los epítetos en epitafios de Roma, Sigismund Nielsen (1997) analizó 3181 inscripciones recogidas en *CIL VI*, de las que el 49% contenían al menos un epíteto, siendo los más comunes *bene merens* (50% del total), *dulcissimus, -a* (12%), *carissimus, -a* (12%) y *pientissimus, -a*/*piissimus, -a* (10%).

siendo especialmente comunes individuos jóvenes conmemorados por sus padres.²⁶ De forma inversa, estos adjetivos se emplean con asiduidad para referirse al esposo o la esposa en los textos emeritenses, en un uso que ha de ponerse en relación con la importancia de los lazos matrimoniales en una colonia en la que gran parte de la población era inmigrante o de origen servil y, por lo tanto, tenía menos posibilidades de contar con una familia extensa que pudiera hacerse cargo de sus honras fúnebres.

El siguiente grupo de adjetivos más empleado en la colonia es de derivados de la raíz de *mereor*, “merecer”; su significado remite al merecimiento por parte del fallecido de recibir un monumento funerario gracias al cumplimiento de sus obligaciones en vida. Como tal, en nuestro corpus se emplea tan solo referido a individuos adultos, siendo la persona más joven calificada con un adjetivo derivado de la raíz de *mereo* un joven de 17 años (*ERAE*, 381). Así, los epítetos documentados en el corpus son el simple *merens*, -*entis*, “merecedor” (5 apariciones en el corpus), su compuesto *benemerens*, -*entis*, “buen merecedor” (8 apariciones) o su abreviación *b.m* (4 apariciones). Además, se documentan también, de manera más esporádica, usos superlativos de esta raíz, *merentissimus*, -*a*, “muy merecedor” (3 apariciones) y *benemerentissimus*, -*a*, “muy buen merecedor” (1 aparición).

Generalmente, el empleo de *merens* o *benemerens* en los epitafios emeritenses se emplea, junto con otros marcadores, como un indicador de la cronología temprana de la inscripción.²⁷ Así, se considera que *merens* y *benemerens* fueron los primeros adjetivos en introducirse en el formulario funerario de la colonia, para ser sustituidos poco después por adjetivos superlativos del tipo de *piissimus*, -*a* (Edmondson *et al.* 2001: 68). En contraste, en Roma el epíteto más común es *benemerens* o su abreviación *b.m*. En este sentido, Sigismund Nielsen llama la atención sobre la asiduidad en la que se sitúa al final de la inscripción, en lo que entiende como un uso del término no como un epíteto propiamente dicho, sino como un indicador visual de la conclusión del texto (Sigismund Nielsen 1997: 181). En el caso de las aras de *Emerita*, *benemerens* no suele situarse en esta posición, por lo que nos inclinamos a pensar que no se empleó en la colonia, al igual que en Roma, como un indicador gráfico del final de la inscripción.

Es también bastante habitual el empleo del superlativo *optimus*, -*a*, “excelente”, con 11 apariciones de las cuales 9 se refieren a un varón, generalmente conmemorado por su esposa.²⁸ Por su parte, *incomparabilis*, -*e*, “incomparable”, presente en 5 ocasiones, cuenta con un sentido restringido, pues tan solo se emplea para referirse a un cónyuge, empleándose para destacar el cumplimiento de sus obligaciones maritales en vida. Parece, pues, que el uso de ambos epítetos se empleó preferentemente en epitafios en los que había una relación conyugal entre dedicante y dedicatario.

Asimismo, contamos con tres ejemplos de *carissimus*, -*a*, *desiderantissimus*, -*a*, *dulcissimus*, -*a* y *sanctissimus*, -*a*. Generalmente, se entiende que *dulcissimus*, -*a*, ‘dulcísimo’, se empleaba en los epitafios romanos para referirse preferentemente a individuos de corta edad, mientras que *carissimus*, -*a*, ‘queridísimo’, acompaña a fallecidos que ya habían superado la infancia.²⁹ Sin embargo, en las aras de la colonia,

26 En las inscripciones de Roma se denominan predominantemente como *pietissimi* o *piissimi* a hijos e hijas que, según muestra la indicación de la edad de fallecimiento, presente en un 62% de las inscripciones en las que se emplea uno de los dos epítetos, habían fallecido ya superada la infancia, a una edad en la que sus padres debían tener ya expectativas de sobrevivirles (Sigismund Nielsen 2001: 172).

27 A rasgos generales, el empleo de *benemerens* o *merens* coincide con las inscripciones en las que los individuos masculinos todavía conservan sus *tria nomina* y con una paleografía con rasgos librarios menos marcados que otros ejemplares.

28 Es interesante señalar que en las inscripciones de *Tarraco* también hay una predominancia de *optimus*, -*a* en masculino (Díaz López, 2019: 60).

29 Es decir, aquellos que recibían el apelativo de *carissimus*, -*a* eran mayores que los llamados *dulcissimus*, -*a*. Asimismo, como consecuencia de ello, *dulcissimus*, -*a* se emplea generalmente en referencia a los hijos, mientras que *carissimus*, -*a* es más frecuente en relaciones conyugales.

dulcissimus, -a se empleó para referirse a un esposo ya anciano (CIL II, 551),³⁰ una adolescente (ERAE, 387) y una niña pequeña (CIL II, 541). Si observamos los datos que arrojan otros epitafios de la colonia (véase Edmondson 2009: 267-269) todo parece indicar que, al menos en *Augusta Emerita*, el epíteto *dulcissimus*, -a no se especializó, como en Roma, para referirse a individuos muertos prematuramente. Con todo, se ha de considerar que las inscripciones dedicadas a menores de cinco años son poco comunes en relación con la elevada tasa de mortalidad infantil imperante en la antigüedad, lo que dificulta el análisis de las tendencias de conmemoración referentes a niños.³¹

Por su parte, *sanctissimus*, -a, ‘purísimo’, y *desiderantissimus*, -a, ‘añoradísimo’, tan solo se presentan referidos a mujeres y, además, el primero de ellos siempre en relación con una esposa,³² remitiendo a la virtud de la fidelidad conyugal, especialmente valorada en las mujeres.

Asimismo, encontramos en el repertorio emeritense otros epítetos de uso muy poco común, con lo que difícilmente son susceptibles de análisis y que constituyen un indicio de que había en el encargo de textos funerarios un cierto espacio para la originalidad. Son los términos siguientes: *amatrix*, ‘amante’, *amantissima*, ‘muy afectuosa’, *conservatrix*, ‘cuidadora’, *honorificus*, ‘que da honra’, *fidelissima*, ‘fidelísima’, *indulgentissima*, ‘indulgentísima’, *obsequentissimus* ‘obsequiosísimo’, y *rarissima* ‘muy poco común’. Así, es especialmente llamativo el ejemplo de la esclava Fortunata (ERAE, 279) a quien el dedicante, Salviano,³³ denomina *serva fidelissima conservatrix et amatrix domini*. En este sentido, llama la atención que la mayoría de los epitafios en los que el muerto recibe más de un epíteto son de mujeres, en especial cuando al menos uno de estos tiene una frecuencia de uso baja (Edmondson 2009: 271), en un fenómeno que puede relacionarse con las numerosas cualidades con las que debía contar la mujer romana ideal.

CONCLUSIONES

Las aras tuvieron una rápida y amplia difusión en *Augusta Emerita*, constituyéndose especialmente a lo largo del siglo II como uno de los monumentos funerarios más populares en la colonia. En ellas, los emeritenses grabaron el último adiós a sus muertos, elevando marcadores permanentes y grabando en ellos textos destinados a inmortalizar la memoria de sus muertos. Así, se creó un formulario, inserto dentro del marco más amplio que constituye la cultura epigráfica romana, y que podía incluir no solo el nombre del difunto, sino también otras características como su lugar de procedencia, su edad o, tal como ha sido objeto de este estudio, una serie de adjetivos que lo determinaba.

A pesar de la naturaleza convencional de la mayoría de los epitafios latinos, la selección de epítetos incluidos en estos no fue fruto del azar, sino que estos parecen haber sido escogidos con intención de adaptarse a su contexto, atendiendo a la relación entre el dedicante o dedicantes y el individuo fallecido, su género o su edad. Asimismo, con el tiempo, la colonia pudo haber desarrollado una serie de usos propios, que se diferenciaban de los de otras ciudades como la misma Roma. Por ejemplo, había una preferencia a denominar *piissimus* o *pietissimus* al esposo o la esposa fallecidos frente a la tendencia de la capital a resaltar la *pietas* de los hijos e hijas muertos prematuramente, probablemente por la necesidad en nuestra colonia de enfatizar las relaciones conyugales debido a su elevado porcentaje de población desarraigada.

30 Acompañado de un dativo de interés *amicis*. Es decir, el difunto es denominado *amicis dulcissimus*.

31 La infrarrepresentación de individuos infantiles es especialmente notable en menores de un año (Carroll 2018: 209). Sobre el duelo ante la pérdida de los hijos en la antigüedad, véase Golden (1988), Gorostidi (2019).

32 Como también sucede en *Tarraco*. Véase Díaz López (2019: 9).

33 Que no especifica su relación con Fortunata, aunque es bastante probable que se trate bien de su *contubernal* o bien de su mismo dueño, que ha omitido su *nomen* y *praenomen*.

Tal como se ha mencionado en el desarrollo de este estudio, la inclusión de epítetos afectivos se dio en la colonia con más frecuencia en las aras que en otros tipos de soportes funerarios, como las placas, las estelas y las cupas.³⁴ Ello se debe a la conjunción de factores relacionados con la cronología de los epígrafes,³⁵ el espacio disponible en la piedra, condicionado por la propia tipología de cada monumento, y otro tipo de circunstancias socio-económicas, que serán fruto de análisis en estudios posteriores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvar Ezquerro, A. et al. 2021. *Si muero, no me olvides. Miradas sobre la sociedad de Augusta Emerita a través de la epigrafía funeraria*. Alcalá de Henares: Editorial de la Universidad de Alcalá.
- Canto, A.M. 1989. Colonia *Augusta Emerita*: consideraciones en torno a su fundación y territorio. *Gerión* 7: 149–205.
- Carroll, M. 2018. *Infancy & Earliest Childhood in the Roman World. 'A Fragment of Time'*. Oxford: Oxford University Press.
- Curchin, L.A. 2000. *Aetates mortuorum: études quantitatives sur les ages des défunts en Lusitanie*. *Conimbriga* 39: 275–284.
- Curchin, L.A. 2000. Familial Epithets in the Epigraphy of Roman Spain. *Cahiers des études anciennes* 14: 179–182.
- Curchin, L.A. 2001. The Roman Family: Recent Interpretations. *Zephyrus* 53-54: 535–550.
- Díaz López, L. 2015. *Uxor merens: la consideración de la mujer en la epigrafía funeraria de la Hispania Citerior*. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 23: 49–95.
- Díaz López, L. 2019. La mujer en la epigrafía funeraria de la Navarra romana: ¿integración en los modelos culturales procedentes de Tarraco?. *Príncipe de Viana* 273: 53-73.
- Edmondson, J. 2000. Conmemoración funeraria y relaciones familiares en *Augusta Emerita*, en J.G. Gorges y T. Nogales Basarrate (eds) *Sociedad y cultura en Lusitania romana. IV Mesa Redonda Internacional*: 299–327. Mérida: Junta de Extremadura.
- Edmondson, J. 2004. Los monumentos funerarios como espejo de la sociedad emeritense: secretos y problemas sociofamiliares a la luz de la epigrafía, en T. Nogales Basarrate (ed.) *Augusta Emerita. Territorios, espacios, imágenes y gentes en Lusitania romana*: 341–371. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Edmondson, J. 2008. Amanda's Former Slaves: Epigraphy, Archaeology and Social History at *Augusta Emerita* (Mérida), en E. La Rocca et al. (eds) *Le due patrie acquisite: studi di archeologia dedicati a Walter Trillmich*: 163–173. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Edmondson, J. 2009. The Virginity of the Soldier Zosimus and Other Family Myths: Terms of Affection within and beyond the Family at *Augusta Emerita*, en J.G. Gorges et al. (eds) *Lusitânia Romana – Entre o mito e a realidade, Actas da VI Mesa-Redonda Internacional sobre a Lusitânia. Museu Arqueológico de S. Miguel de Odrinhas, 4 a 6 de Novembro de 2004*: 249–279. Cascais: Câmara Municipal de Cascais.

34 Véase nota 4. El dato más actualizado sobre la totalidad de epítetos presentes en otras tipologías monumentales funerarias emeritenses proviene de Edmondson 2009: 257, que recopila 91 epítetos en altares (frente a los 106 recogidos en este estudio), 32 en placas, 16 en edículas con retrato, 2 en estelas graníticas, 2 en estelas marmóreas y 1 en cupas.

35 Por ejemplo, es esperable que tan solo se atestigüen dos epítetos en las cincuenta estelas graníticas emeritenses conservadas si se tiene en cuenta que estas se erigieron principalmente entre finales del siglo I y principios del II, antes de que la inclusión de términos afectivos se generalizara.

- Edmondson, J. 2018. Hacia una historia social de la colonia de Augusta Emerita: problemas metodológicos y perspectivas prometedoras, en E. Ortiz de Urbina Álava y J.M^a. Vallejo Ruiz (eds) *Métodos y técnicas en ciencias de la antigüedad. Estudios sobre investigación y docencia (Veleia Anejos Acta 16)*: 159–204. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco.
- Edmondson, J. et al. 2001. *Imagen y memoria: Monumentos funerarios con retratos en la colonia Augusta Emerita*. Madrid: Museo Nacional de Arte Romano.
- García Iglesias, L. 1973. Epigrafía romana de *Augusta Emerita*. Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid.
- Golden, M. 1988. Did the Ancients care when their children died?. *Greece & Rome* 35(2): 152–163.
- Gorostidi Pi, D. 2019. Too Young to die: Grief and Mourning in Ancient Rome. *Thersites* 9: 71–88.
- Hidalgo Martín, L.Á. et al. 2019. *Nueva epigrafía funeraria de Augusta Emerita (NEFAE): Tituli sepulcrales urbanos (ss. I-VII) y su contexto arqueológico*. Memoria. Monografías Arqueológicas de Mérida 1. Mérida: Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida.
- Le Roux. P. 1982. *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*. París: Diffusion de Boccard.
- Palma García, F. 2018. La fundación de *Augusta Emerita*. Mérida: los inicios de una fascinante historia, en J.C. López Díaz et al. (eds) *Historia de Mérida. Vol. I: de los antecedentes de Augusta Emerita al fin del medievo*: 311–354. Mérida: Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida.
- Saller, R. y B. Shaw 1984. Tombstones and Roman Family Relations in the Principate: Civilians, Soldiers and Slaves. *Journal of Roman Studies* 74: 124–156.
- Saquete Chamizo, J.C. 2011. Aspectos políticos, estratégicos y económicos en la fundación de *Augusta Emerita*, en J.M^a. Álvarez Martínez y P. Mateos Cruz (eds) *Actas del congreso internacional: 1910-2010. El yacimiento emeritense*: 111–124. Mérida: Ayuntamiento de Mérida.
- Sigismund Nielsen, H. 1997. The Value of Epithets in Pagan and Christian Epitaphs from Rome, en S. Dixon (ed.) *Childhood, Class and Kin in the Roman World*: 165–177. Londres y Nueva York: Routledge.
- Sigismund Nielsen, H. 2001. Interpreting epithets in Roman Epitaphs, en B. Rawson y R. Weaver (eds) *The Roman family in Italy: Status, Sentiment, People*: 169–204. Oxford: Clarendon.
- Tantimonaco, S. 2020. *Piissimus* and *Pientissimus*: Two Nonexistent Superlatives of *pius*?. *Journal of Latin Linguistics* 19(2): 281–307.
- Universidad de Alcalá. *Corpus Inscriptionum Latinarum Augusta Emeritae (ILAE)*. Centro CIL II. Base de datos online. Consultado el 5 de julio de 2022, <https://cil2digital.web.uah.es>.

A LAUGHTER AT BOUNDARIES OF OTHERNESS. THE 'FEELING OF THE OPPOSITE' IN THE ROMAN IMAGE OF PYGMIES

Eleonora Voltan¹

INTRODUCTION

*'Quae tibi noscendi Nilum, Romane, cupido est,
et Phariis Persisque fuit Macetumque tyrannis,
nullaque non aetas uoluit conferre futuris
notitiam; sed uincit adhuc natura latendi'* (Luc. 10. 268-271).

From the endless desire for knowledge, feelings, emotions, and thoughts took shape, fed by the growing curiosity of ancient travellers in the land of Egypt and extensively expressed in the ancient authors' texts. The Egyptian landscape became the embodiment of abundance and prosperity, a land of luxuriant vegetation and characteristic fauna, as well as the setting for rituals and customs that were so different as to become, at times, a source of blame (Capriotti Vittozzi 2006: 13-14). As a matter of fact, the relationship between the Roman Empire and Egypt is a never-ending intertwining of opinions and attitudes, in a perpetual *odi et amo*. As proof of this, the figure of the philosopher Seneca can be considered, who was an outstanding exponent of the blame for adopting pharaonic culture, considered to be a deviation from the *mos maiorum*:

Mark Antony was a great man, a man of distinguished ability; but what ruined him and drove him into foreign habits and un-Roman vices, if it was not drunkenness and – no less potent than wine – love of Cleopatra? This it was that made him an enemy of the state; this it was that rendered him no match for his enemies; this it was that made him cruel, when as he sat at table the heads of the leaders of the state were brought in; when amid the most elaborate feasts and royal luxury he would identify the faces and hands of men whom he had proscribed; when, though heavy with wine, he yet thirsted for blood. It was intolerable that he was getting drunk while he did such things; how much more intolerable that he did these things while actually drunk! (Sen. *Ep.* 83.25. Trans. Gummere 2006).

However, the author also expresses an admiration that is completely authentic and free of judgement. After visiting the land of the Nile, the philosopher is so overwhelmed by the exotic and millenary fascination that he portrays an idyllic picture of the Nile's flooding:

Nature has raised up this noble river before the eyes of the world and has so ordered its inundation of the land of Egypt that it should occur at the very time at which the ground is most parched with heat. The earth thus drinks the more deeply and imbibes sufficient to counteract the drought of the whole year. In the part of Egypt that stretches round Ethiopia, you must bear in mind, there is either no rain at all or it occurs only at long intervals and is insufficient to give much relief to a land which ordinarily knows nothing of water from the clouds. It is in the Nile, as you are aware, that Egypt reposes all its hopes. According to the abundance or scantiness of its overflow is the leanness or the fatness of its season. (Sen. *Nat.* 4.2.1. Trans. Clarke 2018).

¹ Postdoctoral researcher, Universidad de Málaga.

The great interest in this world successfully found its expression in the Roman artistic creation of Nilotic landscapes that, starting from the first attestations of the late Republican period, became popular in the Imperial age as a real ‘fashion’ encouraged by the more intense contacts between Egypt and the Empire, especially with the annexation of the Egyptian land to the Roman territory (Bragantini 2006: 159-167; Capriotti Vittozzi 2006: 37-49; De Vos 1980: 75-89; Swetnam-Burland 2015: 75-89). From a chronological point of view, the appearance of figurative compositions inspired by the Egyptian landscape is focused between the 1st century BCE and the 6th century CE. With regard to the geographical distribution of Nilotic records, the survey includes evidence from: Italy, Spain, France, Libya, Egypt, Cyprus, West Bank, Greece, Palestine and Syria (Versluys 2002; Figure 1).

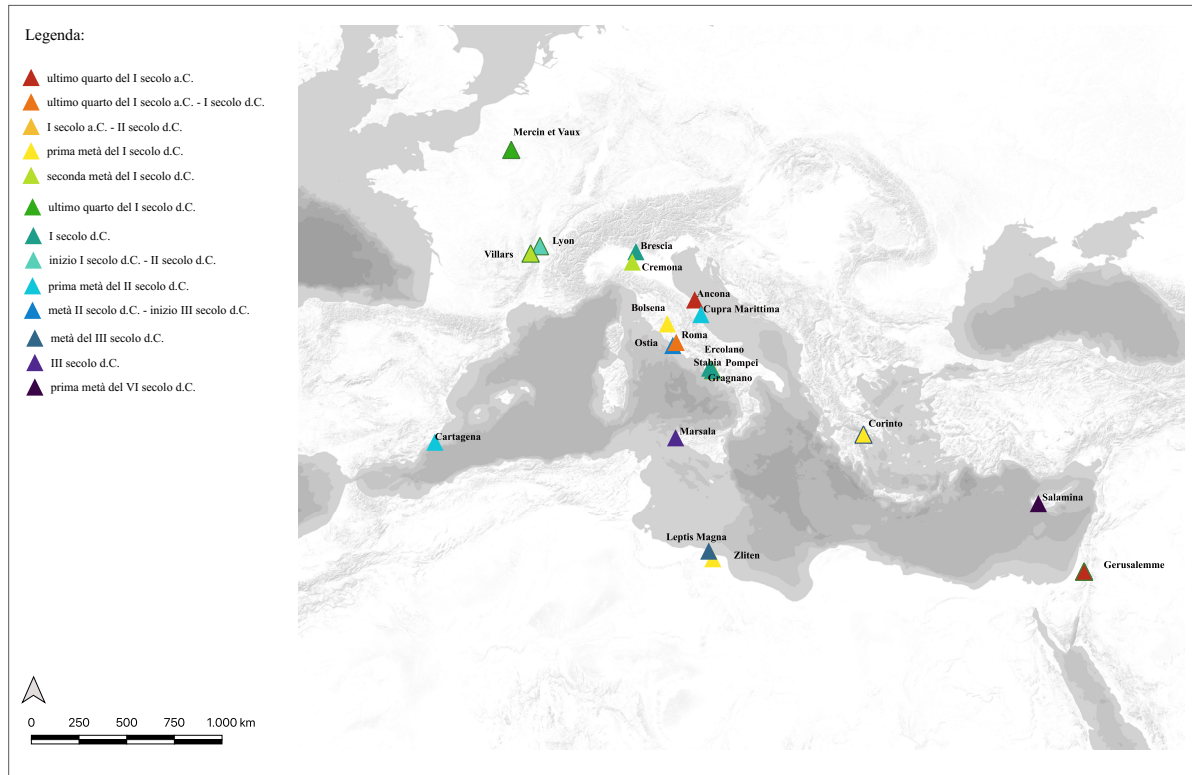


Figure 1. Geo-chronological map of the contexts analysed (Elaboration: author).

In the Roman Nilotic painting and mosaic, some recurrent iconographic elements that ‘mark’ this figurative typology stand out. A central role is played by the representations of flora, fauna and building structures that characterise the landscape of Egypt. Secondly, the Egyptian scenario is characterised by the depiction of historically characters with the later association of dwarves and pygmies, often taking their place. These elements are fundamental to the compositional and evocative structure of the Nilotic setting. In this paper, the focus is on the depiction of pygmies, that in most cases are marked by caricature and grotesque traits often set in comic or even paradoxical situations. In particular, the aim of this work is to highlight a ‘feeling of the opposite’ in the figures of pygmies depicted as little warriors. From this study, a clear divergence between the historical reality and the artistic creation stands out, which leads inevitably to a comic dimension.

THE IMAGE OF THE PYGMY IN THE ROMAN NILOTIC REPERTOIRE

From the second half of the 1st century BCE onwards, there has been a considerable increase in the presence of dwarves and pygmies in Nilotic compositions, based on the evidence that has been preserved. At this point I would like to briefly consider the meaning of the term 'pygmy' and the use of this subject in Roman Nilotic iconography. The literature has been wide-ranging on this subject and there has been considerable debate about it, particularly in the last few decades (Bahuchet 1993: 153-181; Clarke 2007: 75-76; Clarke Harari 2004: 163-188; 2006: 161; Dasen 1988: 253-276; 1993: 169-174; 2006: 95-113; Janni 1978: 19-48; Meyboom and Versluys 2006: 171-208; Moret 2012: 137-162; Versluys 2002: 275-277). The earliest records have their roots in Ancient Egypt, where some fundamental proof points to the desire to have a pygmy to devote it to the 'dances of the god'. Based on some sources from the 2nd millennium BCE, the Egyptians define pygmies as 'dancers of the gods' (Emerit 2011: 45-65; Wild 1963: 77-83). At the grave of the Egyptian 6th dynasty governor Harkhuf, there is a letter 'engraved' on the stone from the young pharaoh Pepi II (2246-2152 BCE) requesting the governor to quickly hand over the captured pygmy (*dng*) to admire him during sacred dances (Bahuchet 1993: 166-167; Dasen 2006: 97-97; Murray 1965: 72-75). This role, and therefore this ability associated with the pygmy people, also corresponds to the dwarf figures. However, unlike the pygmies, who are small in stature but have no physical deformities, the dwarves have clear disabilities. Indeed, the dwarfs are characterised by a genetic mutation that leads not only to a particularly short stature, but also to a physical constitution that is significantly disproportionate. In most cases, they have a large cranial vault, short, bent legs and very prominent buttocks (Dasen 1988: 255; 1993: 7-21).² As scholars have already explained, the pygmies of Ancient Egypt were fully integrated into society and were both privileged intermediaries between the world of the gods and that of mankind and the embodiment of eternal youth (Dasen 2006: 95-113; Janni 1978: 44-46). However, the situation changes in the Greek world. Although in the archaic Greek period the depiction of these subjects was still without physical disproportions, as small adults,³ there is no doubt that the symbolic-sacral dimension they had in Egypt was lost (Dasen 2006: 95-113). The pygmy, absorbing the pathological traits of the dwarfs together with certain characteristics of the figures of the satyrs and infants, becomes the incarnation of that type of 'grotesque' characterised by evident physical deformations and an emphasised phallic appearance (Ballabriga 1981: 63-64; Dasen 2006: 95-113; Janni 1978: 44-45). In this sense, an ugliness that already worked as a term of comparison in the Ancient World. Indeed, the Greek historian Herodotus wrote:

Many such mad deeds did Cambyses to the Persians and his allies; he abodes at Memphis, and there opened ancient coffins and examined the dead bodies. Thus, too he entered the temple of Hephaestus and made much mockery of the image there. This image of Hephaestus is most like to the Phoenician Pataici, which the Phoenicians carry on the prows of their triremes. I will describe it for him who has not seen these figures: it is in the likeness of a dwarf. Also, he entered the temple of the Cabeiri, into which none may enter save the priest; the images here he even burnt, with bitter mockery. These also are like the images of Hephaestus and are said to be his sons. (Hdt. 3.37. Trans. Rawlison 2018).

The success of this artistic subject increased during the Hellenistic period, when the interest in the abnormal and the caricatured became even more marked, and consequently also strongly impacted the Roman iconographic vocabulary (Cèbe 1966: 345-346; Janni 1978: 44-45). At this point, it is important to underline a fundamental step in the study of this subject: the misunderstanding in interpreting as pygmies or dwarfs the specific subjects of the Roman Nilotic repertoire. As previously mentioned, the

² In this case, an explicit reference is being made to the most common type of dwarfism, which corresponds to the type depicted in Nilotic-themed compositions, called 'achondroplasia'.

³ For example, in the 'geranomachia' depicted on the foot of the François Vase the pygmies are represented as small, well-proportioned men.

pygmy is not physically disproportionate because he is not deformed, even though he is small in stature. On the other hand, the physical deformations are the characteristics that most clearly distinguish the figures in Nilotic contexts where the categories of dwarf and pygmy are not consciously portrayed, except in rare cases (Clarke 2006: 161; Versluys 2002: 276). In this respect, the literature's conclusion is therefore enlightening: the visual representation of the subject that the Greeks defined as 'pygmy' combines the pathology of dwarfism with the ancient pseudo-ethnography, which states that the pygmy race originated in Egypt (Dasen 1993: 175-188; 2006: 95-113; 2009: 213-231). This union would give rise to a hybrid form corresponding to a dimension of otherness and a status outside the limits of human time and space.

This reinterpreted type of pygmy would therefore correspond to the artistic creation first attested in the Hellenistic repertoire and later in the Roman one. In this paper, I believe that the term 'pygmy' should be used to refer to the characters depicted in Nilotic settings, whether they are pygmies in the sense of non-disproportionate beings, of which there is very little evidence, or dwarfs, which are found in most of the case studies. As a matter of fact, the use of this word is more suitable to create a closer connection with the ideology and the cultural system underlying the Roman productions. Hence, a culture system made up of elements that became part of the imagery of the time and influenced the choices of clients and artists as soon as they appeared in the communication network (Bragantini 2006: 167).⁴

PYGMY 'WARRIORS' ALONG THE NILE

In order to give a more concrete idea of the concept of diversity and the feeling of the opposite that come out in the figures of the pygmies in the Nilotic scenes, the representations of the 'warrior' pygmies fighting against the Nilotic fauna will be considered. First of all, it is fundamental to stress the point already explored in recent years for paintings with Egyptian-inspired motifs in the Pompeian context. These scenes are often placed far from the main visual axes within domestic contexts (Barrett 2017: 293-332; Koponen 2017: 125-130; 2020: 291-297). In the majority of cases, the Nilotic subjects are part of the decorative system of the rooms, such as *triclinium*, *cubiculum*, peristyle and garden, areas thus related to a limited number of visitors.⁵ The reason for this choice could also correspond a desire for a visual enjoyment in the private sphere through the evocation of a world geographically and culturally far from the traditional Roman *modus vivendi* (Voltan 2020-2021: 217-228). As a result, the obvious comic effect of observing this type of image was to amuse and ward off the 'evil eye'. Indeed, the pygmy figure itself was configured as an *apotropaia*, an amulet against the evil eye (Clarke 2006: 155-169; 2007: 87-107; Dasen 2009: 226; Levi 1947: 28-34; Spano 1955: 349).⁶

The equipment and the weapons of the pygmies

Based on the one hundred and fifty-one paintings and mosaic records with a Nilotic theme currently documented, fifty-two concern scenes with pygmies fighting with Nilotic fauna.⁷ In particular, a review of the testimonies reveals two main ways in which pygmies react to their enemies. The first way would see the pygmies unarmed, thus lacking any tools or instruments to protect themselves against enemy attacks; in the second, instead, they would gather armed subjects in a more or less suitable manner.

4 For some interesting and recent observations on the inclusion of Egyptian motifs in Roman wall and architectural contexts, see Koponen 2020: 291-297. On the topic in general, see Hölscher 1993; Voltan 2020-2021: 217-228; Wallace-Hadrill 1990; 1994.

5 On the topic in general, see Zanker 2002.

6 On the symbolic values of pygmy, see also Janni 1978; Meyboom and Versluys 2006: 171-208.

7 Of these hundred and fifty-one records, one hundred and forty-one are analysed in the catalogue of Versluys 2002. Ten others, not included in the aforementioned monograph, have been catalogued and analysed in the catalogue of my Ph.D. thesis (Universidad de Málaga-Università degli Studi di Padova): '*Picta nilotica romana*. Elaboración y difusión de la iconografía del paisaje de Egipto en el mundo romano'.

Although there are very few examples of figures without the tools to defend themselves, I consider interesting the fact that in these cases the pygmies' reaction is to direct excrement towards their adversaries. A reaction based on both the fear and the symbolic purpose of warding off evil,⁸ as well as a clear inability to react to danger, an approach that is childlike (Ballabriga 1981: 63-64; Dasen 2006: 95-113; Figure 2).



Figure 2. Detail from the Collemancio mosaic (Cébe 1966: Pl. IX, 1).

As regards the second counter-offensive method, concerning the pygmies with the aid of tools for battle, I believe it is useful to distinguish between the nude subjects and those who are partly or fully clothed in various ways for the fight. In most of the scenes, the presence of naked pygmies clearly prevails; the percentage of clothed subjects is considerably smaller.⁹ The nudity, with the evident emphasis on the phallus, appears in these specific compositional solutions as a further indicator of the comic trait deliberately associated with these subjects: the greater vulnerability in the face of enemies is aimed precisely at highlighting how ridiculous and out of context the little warriors are (Figure 3). As for the records with clothed characters, the iconographic variations may consist of abdominal bands that do not cover the phallus, leaving it visibly uncovered (Figure 4); it may instead be hidden by subspecies of 'skirts' (Figure 5) or tunics of different lengths and shapes; in rare cases, they are depicted with real armour (Figure 6).

The categories of tools used by pygmies to defend themselves are mainly divided into: pole and throwing weapons, striking weapons and peculiar sticks. From the first typology, which is the one most frequently attested in Nilotic scenes, axes and spears with pointed or sometimes forked ends are depicted.¹⁰ As for the few figurative examples of weapons, is particularly remarkable a detail from the mosaic of tomb 16 on the Isola Sacra in Ostia in which a pygmy, readying himself for imminent attack by a menacing crocodile, raises a club together with his makeshift shield (Figure 7). As already pointed out, this scene is probably inspired by Heracles' equipment.¹¹ In this case, however, it acts as a symbolic indicator of

8 In this respect, I refer to the symbolic power of the representation of the boundless phallus against opponents. Some useful parallels can be found, for example, in the mosaics of a 2nd century CE building called the 'House of Evil Eye', near Antioch, cf. Levi 1947: 28-34.

9 In addition, there is a certain number of attestations where this distinction cannot be ascertained due to the state of preservation of the records.

10 For example, see some details from the columbarium of the Villa Doria Pamphili in Rome: Frölich 2009: 381-401 or from the mosaic of Neptune in Itálica: Blanco Freijeiro y Luzón Nogué 1974; Blanco Freijeiro 1975: 917-920; Versluys 2002: 204-205.

11 For a description of Heracles' equipment see, for example, the *Argonautics* by Apollonius Rhodius 1, 1206; 1, 149, 428, 532, 1196.

the pygmy's parodistic and anti-heroic dimension (Dasen 2009: 222). Finally, a considerable percentage of testimonies is marked by the presence of unusual sticks, often depicted crossed. Since the topic is so multi-faceted and complex, in this paper I consider it appropriate to emphasise only the probable apotropaic value of these sticks (Dasen 2009: 223-226; Spano 1955: 335-368).¹² In almost all cases, this figurative choice takes shape in contexts of danger, such as attacks by both terrestrial and aquatic Nilotic fauna (Figure 8). Hence, the assignment of an apotropaic and salvific value could coincide with the creative will of the artists and the consequent perceptive interpretation of the ancient Romans (Bellucci and Voltan forthcoming).



Figure 3. Painting with a Nilotic scene from the peristyle of the House of the Doctor in Pompeii. Naples, National Archaeological Museum (no. inv. 113195) (Bragantini and Sampaolo 2009: 418, fig. 216).

¹² A comparison with two mosaics from the 'House of Malocchio' in Antioch is essential in this regard, cf. Levi 1947: 28-34.



Figure 4. Detail from room I of the House of the Pygmies, Pompeii (Bellucci 2021: 485, Tav. 1.25).

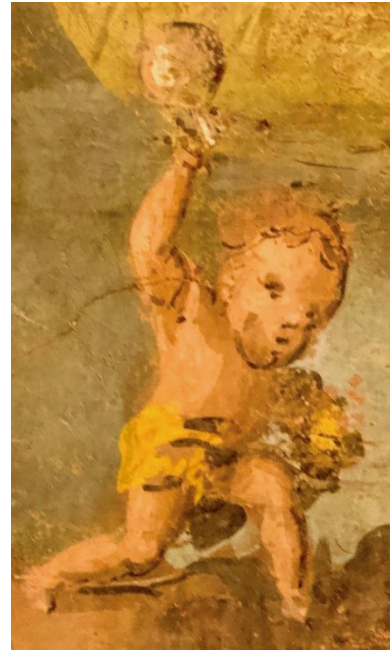


Figure 5. Detail from the peristyle of the House of the Doctor, Pompeii (Bellucci 2021: 481, Table 1.22).



Figure 6. Drawing of pygmy painting from the House of Coloured Capitals, Pompeii (Versluys 2002: 464, Fig. 163).

Finally, I will dwell briefly on two elements that characterise the ‘military equipment’ of the small warriors: the headgear, sometimes shaped like a helmet, and the shield. The first is documented in the form of a conical¹³ or cap-shaped hat,¹⁴ the latter also proposed in parodistic versions such as an inverted amphora neck (Figure 8) or an inverted lotus flower;¹⁵ reproductions of realistic helmets are particularly rare (Figure 6). Even the shields play on a double level between the re-proposition of models that are realistically and historically accurate and others that are ridiculed as in the case, for example, of the reuse of an amphora neck as a makeshift shield (Berg 2020: 1-12).



Figure 7. Nilotic mosaic, Ostia, Isola Sacra necropolis, tomb 16 (Becatti 1961: Pl. 114).

13 Some examples can be seen in the columbarium of the Villa Doria Pamphili in Rome, cf. Frölich 2009: 381-401.

14 In particular, see the mosaics of Mérida in Versluys 2002: 200-203.

15 The records from the Villa of Zliten and Villa of Silin are remarkable, cf. Dasen 2009: 219, 224-225.



Figure 8. Detail of the Nilotic mosaic from Villa Silin (Berg 2020: 7, fig. 5).

CLOSING OBSERVATIONS

Small warriors, variably equipped with defensive equipment and tools, often of dubious effectiveness, and riding undoubtedly strange steeds: these are the pygmies depicted in many of the Roman Nilotic scenes. They ride into the battlefields that are surely peculiar, where their situation appears mostly at a disadvantage compared to the fearsome adversaries of the fauna world, and they appear without order and strategy. The defence, rather than the deliberate attack, characterises their action: '[..] *entre chasse et guerre, chasseur et chassé, reflète ainsi la statut imprécis des Pygmées, entre deux mondes, humain et animal*' (Dasen 2009: 217). The pygmy fighters, defined by Hesiod as 'without ardour' (Hes. *Cat.* 3, 17-18),¹⁶ are the protagonists of an overturning of the values and warlike virtues underlying the ideology of the Empire. It was a view that underpinned the battle imagery of the Roman tradition, whose literary equivalent was rooted in the tragic historiography of the Hellenistic tradition, which aimed to make readers relive history in the first person. The aim was to be able to recreate, through the art of dramatisation, some tangible events able to arouse passion and anger, fear and compassion towards the protagonists of history: the humans (Holsher 1993: 21-30). Thus, according to Aristotle, the main medium to move to *pathos* were 'mortal or mournful events, such as killings on an open stage, intense suffering, injuries, and things like that' (Arist. *Po.* 1452b. Trans. T. Holsher 1993). All of this was achieved through *enargheia* (Plb. 6, 15.8),¹⁷ which corresponded with that detailed realism characteristic of battle pictures. Wounds, killings and violent circumstances also take shape in the pygmies' universe. However, the depiction in such paradoxical and grotesque figurative contexts makes it particularly difficult to move towards that *pathos* mentioned above, if not impossible. Hence, the warning of a 'feeling of the opposite', triggered by the *chiaroscuro* contrast between historical reality and artistic creation, inevitably leads towards the establishment of a dimension of the comic. Neither pity nor compassion can arise towards the warrior pygmies, who are proposed as the personification of an apotropaic value and a symbolism working on the social and cultural aspects of Roman society.

16 See also Ballabriga 1981: 57.

17 See also Holsher 1993: 35.

BIBLIOGRAPHY

- Bahuchet, S. 1993. L'invention des Pygmées. *Cahiers d'études africaines* 33 (129): 153-181.
- Ballabriga, A. 1981. Le malheur des Nains. Quelques aspects du combat des grues contre les Pygmées dans la littérature grecque. *Revue des Études Anciennes* 83 (1-2): 57-74.
- Barrett, C.E. 2017. Recontextualizing Nilotic Scenes: Interactive Landscapes in the Garden of the Casa dell'Efebo, Pompeii. *American Journal of Archaeology* 121 (2): 293-332.
- Becatti, G. 1961. *Scavi di Ostia IV: Mosaici e Pavimenti Marmorei*. Rome: Libreria dello Stato.
- Bellucci, N.D. 2021. *I reperti e i motivi egizi ed egittizzanti a Pompei. Indagine preliminare per una loro contestualizzazione*. Oxford: Archaeopress.
- Bellucci, N.D. and E. Voltan (forthcoming). Pygmaei cum clava. L'iconografia dei pigmei con "bastoncini" nel repertorio dei Nilotica romana: alcuni spunti di riflessione. *Rivista di Studi Pompeiani*.
- Berg, R. 2020. Pigmei e "anfore da combattimento". Un motivo parodistico di alterità etnica, in K. Mustakallio (ed.) *Mehr Licht - More Light - Più Luce: Studia in Honorem Arja Karivieri*: 1-12. Milano: Sigillum.
- Blanco Freijeiro, A. and J.M. Luzón Nogué 1974. *El mosaico de Neptuno en Itálica*. Seville: Patronato del Conjunto Arqueológico de Itálica.
- Blanco Freijeiro, A. 1975. Un nuevo mosaico italicense: el de Neptuno y los Pigmeos. *Crónica del XIII Congreso Arqueológico Nacional* 13: 917-920.
- Bragantini, I. 2006. Il culto di Iside e l'egittomania antica in Campania, in S. De Caro (ed.) *Egittomania. Iside e il mistero*: 159-167. Milano: Electa.
- Bragantini, I. and V. Sampaolo 2009. *La pittura Pompeiana*. Milano: Electa.
- Capriotti Vittozzi, G. 2006. *L'Egitto a Roma*. Rome: Aracne.
- Cèbe, J.P. 1966. *La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines a Juvenal*. Paris: Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome.
- Clarke, J.R. 2006. Three uses of the Pygmy and the aethiops at Pompeii: Decorating, "Othering", and warding off demons, in L. Bricault et al. (eds) *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World: Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Leiden, May 11-14 2005*:155-169. Leiden: Brill.
- Clarke, J.R. 2007. *Looking at laughter. Humor, Power and Transgression in Roman Visual Culture, 100 B.C. - A.D. 250*. Berkeley: University of California Press.
- Dasen, V. 1988. Dwarfism in Egypt and classical antiquity: iconography and medical history. *Medical History* 32: 253-276.
- Dasen, V. 1993. *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- Dasen, V. 2006. Nains et pygmies. Figures de l'altérité en Égypte et Grèce anciennes, in F. Prost and J. Wilgaux (eds) *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*: 95-113. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Dasen, V. 2009. D'un monde à l'autre. La chasse des Pygmées dans l'iconographie impériale, in J. Trinquier and C. Vendries (eds) *Chasses antiques. Pratiques et représentations dans le monde gréco-romain (IIIe siècle av. - IVe siècle apr. J.-C.)*: 215-233. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- De Vos, M. 1980. *L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale*. Leiden: Brill.
- Emerit, S. 2011. Un métier polyvalent de l'Égypte ancienne: le danseur instrumentiste, in M.H. Delavaud-Roux (ed.) *Musiques et danses dans l'Antiquité*: 45-65. Rennes: Universitaires de Rennes.

- Fragaki, H. 2008. Des topos à l'utopie: le rôle de l'Égypte dans la peinture paysagiste romaine. *Antike Kunst* 51: 96-122.
- Frölich, T. 2009. Le pitture del Colombario di C. Scribonius Menophilus a Roma, in A. Coralini (ed.) *Vesuviana. Archeologie a confronto*, Atti del Convegno Internazionale: 381-401. Bologna: Ante Quem.
- Harari, M. 2004. A short story of pygmies in Greece and Italy, in K. Lomas (ed.) *Greek Identity in the Western Mediterranean. Papers in Honour of Brian Shefton*: 163-190. Leiden: Brill.
- Hölscher, T. 1993. *Il linguaggio dell'arte romana. Un sistema semantico*. Torino: Einaudi.
- Janni, P. 1978. *Etnografia e mito. La storia dei Pigmei*. Rome: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri.
- Koponen, A.K. 2017. Egyptian Motifs in Pompeian Wall Paintings in their Architectural Context, in E. Moormann and S. Mols (eds) *Context and Meaning: Proceedings of the XII International Congress on Ancient Wall Painting*: 125-130. Leiden: Babesch.
- Koponen, A.K. 2020. Social expectations and Egyptian Motifs in Pompeian Wall Paintings, in P. Giulierini et al. (eds) *Picta Fragmenta. La pittura vesuviana. Una rilettura*: 291-297. Milano: Silvana Editore.
- Levi, D. 1947. *Antioch Mosaic Pavements*. Princeton: Princeton University Press.
- Meyboom, P.G.P. and M.J. Versluys 2006. The meaning of dwarfs in nilotic scenes, in L. Bricault et al. (eds) *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World: Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Leiden, May 11-14 2005*: 171-208. Leiden: Brill.
- Moret J.M. 2012. I nani di Antonio, in C. Bocherens (ed.) *Nani in festa. Iconografia, religione e politica a Ostia durante il secondo triumvirato*: 137-162. Bari: Edipuglia.
- Murray, G.W. 1965. Harkhuf's Third Journey. *The Geographical Journal* 131/1: 72-75.
- Spano, G. 1955. Paesaggio nilotico con pigmei difendenti magicamente dai coccodrilli. *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 8(6): 335-368.
- Swetnam-Burland, M. 2015. *Egypt in Italy. Visions of Egypt in Roman Imperial Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tybout, R.A. 2003. Dwarfs in discourse: the functions of Nilotic scene and other Roman Aegyptiaca. *Journal of Roman Archaeology* 16: 505-515.
- Versluys, M.J. 2002. *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*. Leiden: Brill.
- Voltan, E. 2020-2021. La parete dipinta. Il muro come specchio simbolico e funzionale per la comprensione della società romana. *Antesteria. Debates de Historia Antigua* 9-10: 217-228.
- Wallace Hadrill, A. 1990. The Social Spread of Roman Luxury: Sampling Pompeii and Herculaneum. *Papers of the British School at Rome* 58: 145-192.
- Wallace Hadrill, A. 1994. *House and society in Pompeii and Herculaneum*. Princeton: Princeton University Press.
- Wild, H. 1963. *Les Danses sacrées. Anthologie: Égypte ancienne, Israël, Islam, Asie centrale, Inde, Cambodge, Bali, Java, Chine, Japon*. Paris: Éditions du Seuil.
- Zanker, P. 2002. *Un'arte per l'Impero. Funzione e intenzione delle immagini nel mondo romano*. Milano: Electa.

EDITIONS OF CLASSICAL TEXTS

- Canali, L. 1997. *Farsaglia o la guerra civile di M. Anneo Lucano*. Milano: BUR.

Clarke, J. 2018. *Physical Science in the Time of Nero: Being a Translation of the Quaestiones Naturales of Seneca*. London: Forgotten Books.

Gummere, R.M. 2006. *Ad Lucilium epistulae morales*. Michigan: Ann Arbor.

Rawlinson, G. 2018. *The Histories of Herodotus*. London: Scribe Publishing.

ENTRE EL TEMOR, EL CONSENSUS Y EL ORGULLO. ANÁLISIS CUANTITATIVO DE LAS ACUÑACIONES IMPERIALES DE TRAJANO DECIO (249-251)

Adrián Gordón Zan¹

INTRODUCCIÓN

Al observar los catálogos que recogen la moneda imperial desarrollada por Trajano Decio podemos apreciar que una gran cantidad de tipos contienen referencias a determinadas provincias y a un ejército provincial en concreto. Por ello, y respondiendo a las cuatro palabras en forma de pregunta que Burke (2005: 38-39) establecía para definir los problemas de estudio en la Historia de las emociones, vamos a analizar las acuñaciones imperiales de Decio para tratar de observar si existía algún sentimiento o emoción –tales como el temor o el orgullo– detrás de la elección de su tipología. Además, tal y como defiende Zaragoza Bernal (2013: 6-7), existe una clara necesidad de ampliar las fuentes de información en el estudio histórico de las emociones, yendo más allá de las fuentes escritas, por lo que aquellas de carácter visual o material, como la moneda, pueden resultar de gran interés. En este análisis se tendrá en cuenta el lugar de nacimiento de Decio, su carrera política y dónde llevó a cabo sus campañas militares una vez que accedió al solio imperial, ya que todo ello pudo influenciar en la elección de determinados tipos monetales acuñados por el príncipe.

Por ello, en primer lugar, vamos a atender brevemente al *cursus honorum* de este emperador, así como a su contexto histórico, para analizar, posteriormente, su moneda de una forma doble. Por un lado, observaremos las conclusiones a las que llegó la investigadora Erika Manders en sus trabajos de 2009 y 2012 acerca de las acuñaciones de Decio y, por otro lado, gracias al análisis de distintos ocultamientos monetales, confirmaremos o matizaremos las tesis de la investigadora neerlandesa. Con todo ello, se pretenden comprender las peculiaridades de la tipología del numerario de Decio gracias a una metodología distinta a la utilizada hasta ahora para el análisis de los tipos.

ORIGEN Y ASCENSO DE TRAJANO DECIO

Trajano Decio (PIR², M 520) nació en Budalia, una localidad cercana a *Sirmium*, ciudad situada en el Ilírico (Eutr. 9.4; Aur. Vict. *Caes.* 29.1; Lorient 1998: 44; Kienast *et al.* 2017: 195). Se trataba de una zona caracterizada, por un lado, por las constantes aclamaciones de emperadores por parte de las tropas allí acantonadas, como también por la condición de sus ciudadanos, quienes, en palabras de Syme (1971: 193), eran de humilde ascendencia y contaban con escasos elogios acerca de su formación.

Sin embargo, y pese a la tendencia general del siglo III, Trajano Decio constituía un sujeto singular: era un senador y cónsul de origen danubiano. Nació alrededor del año 190, por lo que, en el momento en el que se convirtió en emperador, tenía en torno a 60 años (Birley 1998: 60, Bowman *et al.* 2005: 38; Eder 2010: 216; Syme 1971: 196-197).² Con anterioridad sabemos que fue *adlectus inter consulares* por

1 Contratado predoctoral del departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza. Investigador del Grupo de Investigación *Observatorio Aragonés de Arte en la Esfera Pública* (H18-20R) y del *Instituto de Patrimonio y Humanidades* de la Universidad de Zaragoza. Email: agordon@unizar.es. <https://orcid.org/0000-0002-8811-1543>.

2 Birley se decanta por la fecha del 190, ya que se basa en las referencias de las fuentes clásicas, que indican que accedió al principado con cincuenta o sesenta años. Teniendo en cuenta que la primera de ellas implicaría el improbable caso de que

Macrino y *consul suffectus* en la década del 230, momento en el que se casó con Herenia Etruscila (Loriot 1998: 46). En el año 234 fue designado como gobernador de Mesia Inferior y en el 238 de la Hispania Citerior (Eder 2010: 217; Loriot 1998: 49-51, Rives 1999: 138-139).³ Durante el gobierno de Filipo el Árabe, Decio desempeñó el cargo de *praefectus urbi* y, probablemente, tuvo un papel fundamental durante la celebración del milenario de la fundación de Roma (Birley 1998: 67; Eder 2010: 217). Su vida y *cursus honorum* antes de ser emperador, como ya destacó Birley (1998: 59), se conocen excepcionalmente bien, como ningún otro emperador entre Caracalla y Constantino. Este investigador fue un paso más allá reconstruyéndolo, y teniendo en cuenta que el padre de Decio habría escalado desde el *cursus honorum* ecuestre al senatorial a finales de la década de los 70 del siglo II, Decio pudo haber asistido a los *Ludi Saeculares* del 204 de Septimio Severo como uno de los jóvenes que cantó el *Carmen* o que participó en el *Lusus Troiae*, aunque no es seguro. En ese mismo sentido, probablemente obtuvo el cargo de *quaestor* entre los años 214 y 215 y, según sus hipótesis, Birley afirmaba que en torno al 220 Decio debió de ocuparse de la pretura (Birley 1998: 61). De ahí en adelante, su carrera pasa de la especulación a la realidad, atestigüándose su presencia en Mesia Inferior como legado a través de la epigrafía.

Su aclamación como emperador nos lleva a los últimos momentos del gobierno de Filipo el Árabe. Ante una situación complicada en el año 249, fruto de los ataques de los godos en las fronteras (Jord. *Get.* 90) y las usurpaciones de poder en diferentes partes del Imperio, Filipo decidió nombrar a Decio como un comandante especial en Panonia y Mesia (Zos. 1.21.1-22.2; Eutr. 9.4; Aur. Vict. *Caes.* 28.10-11; Zonar. 12.19; Depeyrot, 2004: 8; Eder 2010: 218). Sin embargo, en vez de acabar con las usurpaciones, las tropas le aclamaron como emperador entre mayo y junio. Aunque decidió comunicar a Filipo el Árabe que nada iba a ocurrir, pues rechazaría el poder imperial (Zonar. 12.19; Peachin 1990: 32), se vio obligado, según Zósimo (1.22.1), a combatir a Filipo en Verona y convertirse en emperador a partir de septiembre de ese mismo año (Depeyrot, 2004: 10; Peachin 1990: 32; Syme 1971: 198,). Todo ello se produjo porque sabemos que contaba con el apoyo incondicional de las tropas de Mesia, dado que, como apuntaban Salisbury y Mattingly (1924: 3) basándose en los textos de Zonaras y Zósimo, Decio era elogiado por sus buenas capacidades como general y hombre de Estado.

Aunque la fecha del combate entre Filipo y Decio no pueda establecerse con seguridad, sabemos que debió de darse entre agosto y septiembre del 249. Filipo y su hijo murieron, o bien en el combate, si seguimos el testimonio de Zonaras y Zósimo, o en el campamento pretoriano después de la batalla, a juicio de Aurelio Víctor (Salisbury y Mattingly 1924: 3-4).⁴

CONTEXTO HISTÓRICO: 249-251 D.C.

Tras la derrota de Filipo, Decio se estableció en Roma y procedió a la reparación de calzadas y puentes en las zonas aledañas al Danubio, tal y como demuestra la epigrafía miliaria. Teniendo en cuenta, como han apuntado Salisbury y Mattingly (1924: 5), que todas contienen la referencia a su primera potestad tribunicia, estaríamos ante un proceso de reconstrucción datado en el año 249. Esta reparación, añaden los investigadores, evidentemente tenía relación con los acontecimientos bélicos que se estaban desarrollando en la zona, pero, además, por la procedencia del nuevo príncipe. No obstante, no fue el único lugar del Imperio en el que Decio desarrolló una política de reconstrucción, pues lo mismo ocurre en Hispania, Britania, África o Galatia, donde se atestigua también una reparación viaria acompañada de miliarios en los que constan inscripciones de Decio (Eder 2010: 218; Salisbury y Mattingly 1924: 6-8)

tuviera entre treinta y dos o treinta y tres años cuando fue cónsul por primera vez, se decanta por la opción más antigua.

³ Sin embargo, algunos investigadores como Barbieri (1960) identificaron al gobernador de Hispania como el hermano de Decio.

⁴ Sobre la problemática de si Decio fue responsable de la muerte de Filipo I y Filipo II, véase Pohlsander (1982).

Uno de los hechos más estudiados del gobierno de Decio fue la promulgación de un edicto que conllevó una de las grandes persecuciones de cristianos del siglo III. Se trataba de una clara ruptura con la supuesta tolerancia que había existido hasta el momento y pese a que no se conserve el edicto como tal, nos es posible reconstruir sus disposiciones. En él se estableció que todos los habitantes del imperio –no solamente los cristianos– debían realizar una *supplicatio* que consistía en sacrificar, tomar la carne y jurar que siempre habían sacrificado a los dioses (Eder 2010: 219; Keresztes 1975: 775). Quienes así lo hicieron quedaron registrados en una serie de *libelli* que en alguna ocasión se han conservado en papiros (Leppin 2007: 100). Los cristianos no aparecían nombrados de forma oficial en el edicto, pero desde su perspectiva, era una clara provocación cuyo resultado fue que algunos de ellos encontraron la muerte. El objetivo de este decreto no era erradicar la cristiandad, sino que se vinculaba con la tradición y el intento de restaurar la *pax deorum* (Eder 2010: 220; Potter 1990: 43).⁵

En relación con su gobierno, la adopción del nombre de Trajano por parte de Decio buscaba dotar de mayor legitimidad a su poder por la evidentemente vinculación con su predecesor hispano, pero esta, además, se veía acentuada si tenemos en cuenta el deterioro de la situación en el Danubio y los éxitos militares de Trajano en la zona (Dimitriev 2004: 220-221; Eder 2010: 218; Hekster *et al.* 2022: 703). Hay que tener en cuenta que las guerras civiles en las que se encontraba Roma, fruto del combate entre Filipo el Árabe y sus usurpadores, alentaron a los carpos a retomar sus incursiones en el sur de Dacia. Estos recibieron la ayuda de los godos, quienes pasaron a constituir un gran problema para Roma tras el ascenso de su nuevo líder, Cniva. En la primavera del 250, los carpos atacaron Dacia, la zona occidental de la Mesia superior, y la zona oriental de la Mesia inferior. Los godos, por su parte, invadieron la parte central de Mesia inferior (Jord. *Get.* 101; Depeyrot, 2004: 10-11; Eder 2010: 221). Treboniano Galo, gobernador de las provincias y futuro emperador, no pudo hacer frente a los ataques, ante lo que tuvo que acudir Decio en persona. Pese a repeler a los carpos y atacar a los godos, que estaban de camino a Filipópolis, en la actual Plovdiv (Bulgaria), sufrió una dura derrota (Bowman *et al.* 2005: 38-39). Esto hizo que la confianza en él mermara, provocando que a principios del 251 se produjera una revuelta en la *Urbs* comandada por Julio Valente Liciniano, así como distintas usurpaciones en Siria y Macedonia, si bien los lugartenientes del emperador se hicieron cargo de la situación (Aur. *Vict. Caes.* 29.2-5; Depeyrot 2004: 14-15; Eder 2010: 221).

En junio del 251, Decio organizó una campaña contra Cniva que le proporcionó algunas victorias, marchando a través del Danubio para interceptar a las fuerzas godas. Pese a ello, murió en combate junto a su hijo ese mismo mes en Abrito, la actual Razgrad (Bulgaria), combatiendo a los godos y convirtiéndose en el primer emperador romano en morir en combate frente a los ‘bárbaros’ (Jord. *Get.* 103; Depeyrot, 2004: 16-17; Peachin 1990: 32; Syme 1971: 198).⁶ En parte, y en opinión de Potter (1990: 13), esto ocurrió porque Decio era consciente de la tradición que imperaba en Roma, donde cualquier cesión de territorio a los ‘bárbaros’ o reparto de responsabilidades en la defensa –como el caso Galieno y Odenato– era considerado una muestra de debilidad. Por eso Decio trató de enfrentarse a los godos en cuanto tuvo ocasión tras el saqueo de Filipópolis, y por eso encontró la muerte en el pantano de Abrito.

5 No es nuestro objetivo aquí pormenorizar más acerca del edicto de Decio. Sin embargo, resulta interesante la lectura del trabajo de Pohlsander (1986), en el que llega a la conclusión de que perseguía un afianzamiento de la religión tradicional, algo que guardaría relación con la política conservadora de estabilización que Eder (2005: 219-220) defiende que Decio llevó a cabo.

6 Clarke (1980) propone una fecha algo más tardía para la muerte de Decio, basándose en una carta de Cipriano. No obstante, y como ya atendieron Salisbury y Mattingly (1924), todo parece apuntar a la fecha tradicional del 251, entre marzo y junio. Rathbone (1986: 114), basándose en la papirología, propone una fecha entre el 24 de junio del 251 y el 2 de agosto del mismo año.

AMONEDACIONES DE TRAJANO DECIO: TIPOS, VOLUMEN Y ATESORAMIENTOS

Como bien señala Noreña (2012: 248), la moneda en el mundo antiguo tenía una función primaria económica. El objetivo de esta era proporcionar un medio de cambio, además de facilitar los pagos relacionados con el Estado. Sin embargo, y teniendo en cuenta que su acuñación en Roma constituía una prerrogativa del poder, también sirvió como un elemento para afirmar el estatus del príncipe (Noreña 2012: 248). Esto último guarda relación con la difusión de la imagen imperial, ya que la moneda gozaba de ciertas ventajas sobre otros medios, como su gran capacidad de difusión, haciéndola un elemento imprescindible para comprender el poder de los emperadores. En ese sentido, diferentes investigadores han destacado las virtudes del estudio de la moneda imperial, las cuales se podrían resumir en que se trata de un objeto que muestra la línea oficial de gobierno, al estar controlada por el príncipe, que es contemporánea a los hechos que alude o que su difusión se daba en una amplitud geográfica considerable (Amandry 2017: 247; Burnett 1986: 66-71; Crawford 1983; De Blois 2019: 18-19; Howgego, 1995: 62; Levick 1982; Manders, 2012: 29-62; Noreña 2012, 248-249; Rowan 2012: 3-6; Sutherland 1983). Teniendo en cuenta que el mensaje que portaba en su reverso gozaba de mayor variedad –y, por ende, de mayor interés para su estudio–, vamos a atender a los reversos de las amonedaciones imperiales de Trajano Decio.⁷

Estas acuñaciones han sido estudiadas, principalmente y excluyendo la Serie *Divi*, por Erika Manders (2009, 2012). En sus dos trabajos, la investigadora realiza un análisis cuantitativo de los tipos monetales recogidos en *The Roman Imperial Coinage (RIC)*. Sin embargo, en un trabajo de Salisbury y Mattingly advertimos algunas referencias a la moneda de Decio que son de gran interés. Por ejemplo, sabemos que Decio no acuñó ningún numerario antes de derrotar a Filipo el Árabe, algo que demostraría la lealtad de este hacia el emperador y daría veracidad a los textos de Zonaras y Zósimo cuando afirmaban que Decio no tenía ninguna intención de aspirar a la púrpura (Salisbury y Mattingly 1924: 3).

Además, unos años más tarde, Mattingly (1949) atendió a la Serie *Divi* de Decio. Esta serie monetaria, acuñada en torno al año 250, contenía anversos en los que se representaba a algunos emperadores que le precedieron con un reverso que remitía a su consagración. Sin embargo, resulta curiosa la elección de los emperadores representados, pues no son todos los que habían sido elevados a la calidad de dioses con anterioridad. En ese sentido, la intención de Decio era presentar su gobierno como una continuación de la dinastía Severa y, a su vez, como una extensión de la dinastía Antonina, algo que probablemente guarde relación con su política religiosa (Mattingly 1949: 79-80; Dimitriev 2004: 220). El investigador británico añadió, además, algunas reflexiones sobre la moneda de este emperador que más adelante compartió Manders. Entre ellas encontramos que Decio ensalza a los responsables de su llegada al poder a través de imágenes referentes a Dacia, Panonia y el *Genius* del ejército del Ilírico. Además, destaca sus tintes dinásticos en tanto que también se produce moneda con la efigie de su mujer y sus dos hijos (Mattingly, 1949: 80-81). A este respecto, Birley (1998: 57) afirmaba que Decio no solo fue el primer emperador de origen ilirio –si excluimos a Maximino el Tracio–, sino el primero en mostrar su origen en la moneda imperial.

Tomando la tipología monetaria del *RIC*, Manders (2009: 26) establece que un 37,5% de los tipos contienen referencias militares que aluden, en su mayoría, al *Genius* del ejército del Ilírico. Estos, afirma, expresarían el agradecimiento del nuevo soberano a las tropas que le auparon a la púrpura o, por el contrario, tratarían de buscar su lealtad antes de las campañas contra las tribus germánicas. A su vez, guardaría una estrecha relación con las unidades militares del Danubio, que tenían una predisposición evidente

⁷ En este sentido, conviene destacar aquí que este trabajo se centra en el estudio de las acuñaciones imperiales y no en las provinciales, las cuales siguen una tendencia particular. A este respecto nos remitimos a los trabajos de Kos (1992a y 1992b), Juhász (2009-2010), Grozdanova (2015) y Kluczek (2020).

a escoger los emperadores de ese momento. Además, entre los tipos militares también se encuentran aquellos relativos a la victoria en Germania (*RIC*, IV/3, nº 43)⁸ y al *adventus* de Decio (*RIC*, IV/3, nn. 1, 34, 111).⁹

En un número similar, un 35,6%, los tipos geográficos desarrollados en la moneda imperial de Decio aluden a Dacia y Panonia, probablemente con el fin de expresar, según Manders (2009: 26-27), la piedad del nuevo emperador a su lugar de origen. Otro motivo para representar a Dacia en las monedas lo encuentra en la vinculación de Decio con Trajano. No sólo habría adoptado el nombre de su predecesor, sino que, al acuñar moneda describiendo a Dacia, trataría de vincularse a él a través de las campañas militares desarrolladas a principios del siglo II.

Respecto a la representación de su lugar natal, resulta interesante observar otros paralelos de monedas acuñadas en honor a Dacia, pues tanto Aureliano como Quintilo batieron numerario en este sentido, aunque en una menor cantidad. Sabemos que ambos nacieron en Panonia, de ahí el sentido de estas acuñaciones (Manders 2009: 27). No obstante, debemos tener en cuenta que Dacia había permanecido ausente de la moneda imperial desde Antonino Pío (por ejemplo, *RIC*, III, nº 581) y lo mismo Panonia desde el gobierno de Adriano (en acuñaciones de Elio, como *RIC*, III, nn. 1059 o 1071). Por si esto fuera poco, las referencias al Ilírico constituyeron una absoluta novedad.

Como se puede ver en el trabajo de Manders (2009), un número muy elevado de los tipos de Trajano Decio corresponden, por un lado, a las provincias aledañas a su lugar de nacimiento, las cuales correspondían a los lugares donde él mismo comandaba tropas y donde se estaban desarrollando los enfrentamientos con los 'bárbaros'. Resulta difícil establecer si constituían acuñaciones de orgullo por su lugar de nacimiento o si, por el contrario, se trataba de una forma de llamar a la lealtad de las tropas de esas provincias. Todo apunta a lo primero, aunque no se puede aseverar esta afirmación, sobre todo si tenemos en cuenta que otros emperadores del Ilírico desarrollaron tipologías similares.¹⁰ Respecto a las acuñaciones relativas a los ejércitos del Ilírico ocurre algo parecido. Sabemos, gracias a las fuentes escritas, que Decio contaba con una buena reputación en el mundo militar: se trataba de alguien caracterizado por su audacia y experiencia en el ejercicio de la guerra (*Aur Vict. Caes.* 29.1, 29.5; *Zos.* 1.21.3, 1.22.1). Si aunamos este hecho a que fueron las tropas del Ilírico quienes le elevaron al poder imperial, podemos ver una doble intención en esta tipología: por un lado, agradecer la lealtad de aquellos que decidieron que era propicio para vestir la púrpura y, por otro, asegurar su fidelidad de cara a las campañas militares que se estaban desarrollando en la zona.

Asimismo, y según Grozdanova (2015: 145-147), las monedas provinciales siguen una tendencia algo distinta a las imperiales. Atestigua que en las cecas de Dacia y de Mesia se amoneda, sobre todo, con alusiones a las legiones allí acantonadas a tenor de los símbolos que aparecen. Por ejemplo, en Viminacium las monedas cuyos tipos van acompañados de piel de león o de águilas podrían simbolizar a las legiones XIII *Gemina* y V Macedónica, al igual que el león o el toro en Mesia a la IV Flavia y la VII Claudia (Kos 1992b: 300).

8 Habría que sumar aquí tanto el tipo con el anverso de Herenio Etrusco que alude a la victoria germánica (*RIC* IV/3, nº 154) como el de Hostiliano (*RIC* IV/3, nº 185).

9 Existen otros tipos de sus familiares que también hacen alusión a la *adventus*, como en un tipo de Herenia Etruscila (*RIC* IV/3, nº 62), otro de Herenio Etrusco (*RIC* IV/3, nº 156) y varios de Hostiliano (*RIC* IV/3, nn. 193a, 193b y 210).

10 Aunque esta afirmación es una hipótesis, resulta procedente compararla con otra serie de acuñaciones que poseen un mensaje similar con referencias al lugar de procedencia del príncipe. Esto se puede ver en los anversos de Gordiano I y II, los cuales aluden a su procedencia africana, su lugar de nacimiento. De manera similar podría comprenderse los tipos con la personificación de África acuñados por Septimio Severo (*RIC* IV/1, nn. 243, 254), como la especial atención a *Liber Pater* o Baco (por ejemplo, *RIC* IV/1, nn. 27A, 44) y Hércules (por ejemplo, *RIC* IV/1 nn. 79, 97) por tratarse de los dioses tutelares de Leptis Magna o las amonedaciones con la leyenda *INDVLGENTIA AVGG. IN CARTH.* (*RIC* IV/1 nn. 193, 266-267 o 759-760 entre otros).

Sin embargo, el estudio de Manders se basa únicamente en la tipología monetar y no en la cantidad de moneda batida con uno u otro tipo. Una forma de acercarnos al modo en que la población del Imperio percibía los mensajes transmitidos a través de las acuñaciones es el estudio de las ocultaciones monetales. Esta metodología, que permite ver de una forma más acertada la concepción del poder en este soporte, ha sido utilizada por investigadores como Noreña (2011) o Rowan (2012) y elogiada por especialistas como Metcalf (2010: 140-141), pero actualmente no se ha aplicado al conjunto del siglo III. Por ello, si atendemos a los tesorillos atestiguados en Europa que contienen moneda de Trajano Decio podremos observar con una mayor claridad qué tipología estaba más presente en la moneda circulante entre los años 249 y 251. De este modo, tras estudiar casi dos centenares de ocultamientos de todo el Imperio se ha procedido al análisis de los cuarenta y ocho que contienen monedas de Decio y que proceden, en su mayoría, de Centroeuropa.¹¹ Concretamente, la cantidad de amonedaciones asciende a 5.421, excluyendo las de su familia y la Serie *Divi*. Con todo ello, podremos acercarnos mejor a la distribución de la imagen e ideales del poder imperial durante su gobierno.

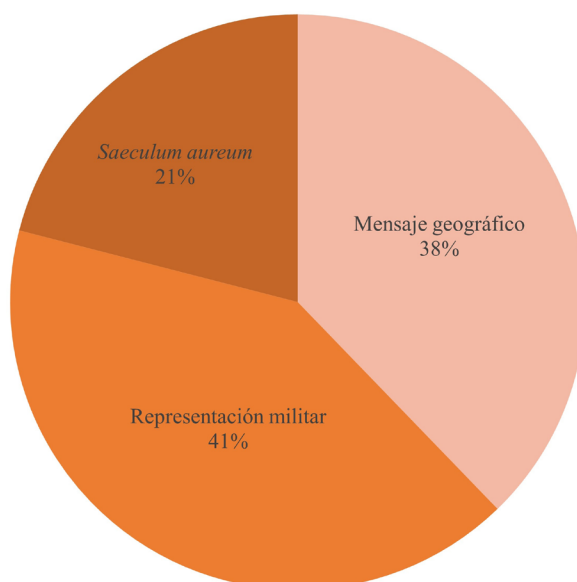


Figura 1: Proporciones de las categorías propuestas por Manders para los antoninianos de Trajano Decio (n=5.361).
Elaboración propia.

11 Por razones de espacio, citamos aquí los tesorillos utilizados para el análisis cuantitativo: Algara, Bermaño (Aulló Costilla 1955; Martínez Salazar 1996a y 1996b), Altafulla I (Hienard 1978; Mateu y Llopis 1950), Apetlon I (FMRÖ, I/2: 275-292), Bowcombe (CHRB, X: 264-278), C/ del Mar, n° 19 (Martínez Chico 2018), Cabrera III (Bost *et al.* 1992), Clamerey (TM, II: 9-29), Courcelles-sur-Nied (TM, XXVI: 97-119), Cravent (TM, XV: 71-114), Crowmarsh (CHRB, X: 191-205), Cunetio (Besly y Bland 1983), Dorchester (Mattingly 1939), Düren (FMRD, VI, 2/1, n° 2024), Eauze (Schaad 1992), Falerone (Moretti 1922), Fineshade (CHRB, X: 180-190), Gračič (FMRSlow, III, n° 176), Haydere (Bland y Aydemirm 1991), Jimena de la Frontera (Gallwey 1962), Krog (FMRSlow, II, n° 466), La Grosse Haie (TM, XV: 35-70), Les Alqueries (Ripollés y Gozalbes 1998), Los Torrejones (Amante Sánchez y Lechuga Galindo 1986), M1 Motorway (CHRB, XI: 36-48), Mainz Erthalstraße (FMRD, IV, 1, n° 1164), Market Deeping (CHRB, IV, X: 45-62), Martellago (RMRVe, VI/3, n° 8/2), Mas D'Aragó (Fernández de Palencia 1996), Morgat-en-Crozon (Éveillard 1980), Olivier's Orchard (CHRB, VI: 65-118), Plaisians (TM, XVI: 21-24), Plevna (Mattingly y Salisbury 1924), Réka-Devnia (Mouchmov 1934; Depeyrot, 2004), Rocquencourt (TM, VIII: 9-45), Saint-Jean-d'Ardières (TM, XXV: 1-45), Scharzenacker (FMRD, III, 1, n° 1023), Sierra Pitillos (Hinojosa Pareja 1995), St. Stefan (FMRÖ, II/3, 7a/2 (3): 295-303), Stevenage (CHRB, VIII: 43-73), Tarragona 1888 (Hienard 1978), Tunisie (TM, XII: 55-63), Valhascos I (Ruivo 2008), Vetschau (FMRD, VI, 2/2, n° 2511), Viuz-Faverges (TM, III: 33-76), Wareham I (CHRB, X: 212-240), Weisbach (FMRD, III, n° 1082), Wickham Market (CHRB, VI: 119-142) y Wortley (CHRB, X: 206-211).

Como se puede observar en la primera gráfica, que corresponde a los ejemplares de vellón de Decio, la representación militar de este príncipe asciende a un 41%, casi cinco puntos por encima de lo que identificaba Manders. Esta se componía de casi un 20% de monedas relativas al *Genius* del ejército del Ilírico, seguidos por el *adventus* de Decio o sus victorias, en torno a un 12% ambas. Los mensajes geográficos también ascienden si los comparamos con los porcentajes que obtuvo Manders, elevándose a un 38%. En esta categoría de su moneda, un 20% corresponde a mensajes asociados a Dacia, un 16% a las dos Panonias y algo menos de un 3% al *Genius* del Ilírico sin atributos militares. Por último, dentro de la categoría de *saeculum aureum*, es decir, aquellos mensajes que exponen los beneficios de su gobierno, encontramos referencias en alrededor de un 10% a la *Abundantia*, en un porcentaje similar a la *Uberitas* y en menos de un 1% a la *Pax*. Todo esto nos confirma, al compararlo con el estudio de la investigadora neerlandesa, que tanto el peso militar como geográfico en su moneda es algo más intenso de lo que en un principio pudiéramos pensar.¹²

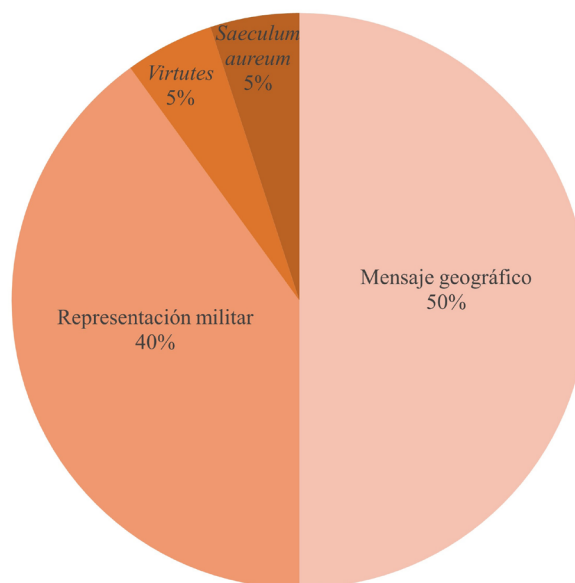


Figura 2: Proporciones de las categorías propuestas por Manders para la moneda de bronce de Trajano Decio (n= 60).
Elaboración propia.

En cuanto a la moneda de bronce, existen diferencias en otra dirección. Pese a la menor cantidad de acuñaciones analizadas, puesto que los ocultamientos de bronce son más escasos, se puede observar como la representación militar tiene un porcentaje levemente mayor al que observa Manders, un 40%, pero los mensajes geográficos se disparan ascendiendo a un 50%, casi quince puntos por encima de lo que refleja el RIC. En esta categoría encontramos un 25% de referencias a Dacia, seguidas por algo más de un 16% a las dos Panonias y en torno al 8% al *genius* del Ilírico.

A todo ello habría que sumar un denominador común que parece haber escapado al análisis llevado a cabo hasta ahora, y es que, como hemos visto, de un modo u otro, casi todos los mensajes geográficos de Decio tienen un marcado carácter militar. Esto se debe a que las Panonias aparecen representadas dándose la mano y sosteniendo un estandarte o situando este en medio (RIC, IV/3 nn. 5, 20, 21b, 23-26, 41 y 124) y Dacia, bien sea mostrada junto al epíteto *Felix* o en solitario, cuenta con un estandarte militar

12 Para la categorización de la tipología monetaria se ha seguido la organización propuesta por Manders (2012: 41-48).

normal (RIC, IV/3 nn. 13, 14b, 36, 37b y 113-114) o con un *draco* (RIC, IV/3 nn. 2b, 12, 35, 101 y 112), un estandarte propio de la zona de Dacia y que a partir del siglo III se introduce en el ejército romano.¹³ Si sumamos las representaciones militares y geográficas, excluyendo las que no van acompañadas de elementos marciales, el porcentaje asciende a casi un 78% de tipos relacionados con el ejercicio de la guerra, las tropas o las provincias en las amonedaciones de vellón y a un 80% de la moneda de bronce. Evidentemente, esto nos muestra que el mensaje principal de Decio tenía que ver con los conflictos desarrollados en su lugar de nacimiento y las tropas que allí se encontraban combatiendo.



Figuras 3 y 4: Reversos de antoninianos de Trajano Decio dedicados a las dos Panonias (RIC, IV/3, nº 26) y a Dacia (RIC, IV/3, 2b) respectivamente. © The Trustees of the British Museum (1925, 0605.9 y 1920, 0423.2).

Resulta curioso añadir aquí, en relación con el estudio de la moneda y de los ocultamientos monetales, varios trabajos realizados por Bursche (2013; Bursche y Myzgin 2020). En ellos analiza los depósitos de monedas de oro, generalmente agujeradas y recortadas, encontrados en la zona más allá del *limes* romano, y observa que un número muy elevado de ellas pertenecen a Decio. Esto, unido al escaso o nulo desgaste de las monedas, le lleva a defender la hipótesis de que el emperador llevó consigo el tesoro imperial a Abrito creyendo en su victoria y en aras de proceder a un reparto de dinero entre los soldados. Sin embargo, y dado que esta no se produce, el oro pasó a manos de los ‘bárbaros’, quienes lo utilizaron como elementos de decoración o de prestigio, a tenor de los orificios que presentan las monedas, y como ofrendas en distintos contextos, fruto de su recorte.¹⁴

Otro aspecto relacionado con las acuñaciones militares de Decio es que durante el año 251 la ceca de Milán emitió monedas con la leyenda VICTORIA GERMANICA, probablemente unas semanas antes de su derrota en Abrito (RIC, IV/3, nº 43; Hostein 2021, 180). Hostein (2021, 182) pone en relación la moneda con la epigrafiía de Decio, observando que este había obtenido los títulos de *Restitutor Daciae* y *Dacicus Maximus* de una manera no oficial, y *Germanicus Maximus* oficialmente en el mismo 251.¹⁵ Concluye que su primera aclamación imperial coincide con algunas victorias sobre los dacios en torno a septiembre del 250 y los títulos de *Dacicus Maximus* y *Restitutor Daciae*. En otoño de ese mismo año habría obtenido su segunda aclamación imperial, gracias a victorias sobre los godos, pero justo antes de la derrota que llevaría al asedio de Filopópolis. Una tercera aclamación imperial se habría producido poco después de dicho asedio, momento en el que se habrían acuñado las monedas con referencias a la victoria germánica, poco antes de la derrota de Abrito (Hostein 2021, 183-184). Pero ¿qué importancia tuvo esta tipología

13 Este hecho, que resulta de vital importancia para vincular a la provincia con un estandarte propio, escapa al análisis de Pogăciaș, que identifica el *draco* como un objeto con cabeza de lobo o de burro (2017: 13). Por si esto fuera poco, el investigador en ningún momento referencia las monedas a las que hace alusión.

14 Acerca de la utilización de este tipo de monedas por los ‘bárbaros’, resulta procedente acudir al trabajo de Hostein (2017). Esta práctica, además, se produce como consecuencia de la devaluación de la moneda de oro que lleva a que fuera atesorada o utilizada como joyería y decoración (Katsari 2011: 92).

15 Acerca de los títulos en la epigrafiía de Decio véase Cecconi y Hostein (2018).

en su representación militar? Creemos que ninguna, pues no se ha encontrado ningún ejemplar de este tipo en los tesorillos hasta ahora analizados, lo que indicaría que estas monedas se dieron en una escasa cantidad durante un corto período de tiempo.

Por último, por si toda esta información no fuese suficiente para mostrar que Decio en su moneda evidencia una preocupación o un temor evidente por el problema de las fronteras en las provincias mencionadas, se produce un hecho muy curioso en su moneda: hay una ausencia total de la representación de 'bárbaros'. Estos personajes, que aparecen en el numerario en forma de cautivos, no están presentes en las amonedaciones de Trajano Decio ni en las de sus hijos, así como tampoco en las de Treboniano Galo y Volusiano. Se trata de un hecho estudiado por Agata Kluczek (2020: 38) que la lleva a relacionarlo con las derrotas romanas frente a los godos durante el gobierno de Decio. No obstante, y como ella misma recoge, este tema sí aparece en su moneda provincial.

Para apoyar aún más esa teoría del temor hacia los 'bárbaros' conviene señalar aquí uno de los fragmentos de la obra de Dexipo, en el que menciona una carta enviada por el emperador Decio a los habitantes de Filipópolis antes del ataque de los godos. En esta misiva, Decio les expone que no deben salir de la ciudad a combatir dado que no están preparados para la guerra, sino que deben de esperar a que llegue él con las tropas. Además, explica que el ataque de los godos causaba gran temor al poder desestabilizar el Imperio (Davenport y Mallan 2013: 64-66).

CONCLUSIONES: ¿ORGULLO O TEMOR?

Como se ha puesto de relieve, Trajano Decio acuña una cantidad inusualmente elevada de unos tipos monetales que, o bien eran completamente nuevos, como el caso relacionado con el *Genius* del ejército del Ilírico, o su precedente se encontraba en la dinastía Antonina, como los casos de Panonia y Dacia. Teniendo en cuenta que el lugar de procedencia de Decio se hallaba en Dacia, territorio donde, además, se situaban las tropas que le habían conducido hasta la púrpura, se podría interpretar que las acuñaciones de este emperador publicitaban un orgullo provincial. Esto es perfectamente posible si tenemos en cuenta que otros emperadores, como Aureliano, también llevaron a cabo amonedaciones referidas a su lugar de origen. No obstante, nunca se había dado con tanta asiduidad.

En cuanto a las tropas, todo parece indicar que no se trataba de un mensaje de preocupación como tampoco de *consensus*. No es un emperador que acuñe moneda imperial acerca de la concordia entre los ejércitos, sino simplemente a un ejército provincial en concreto: el que él mismo comandaba frente a los godos. Este hecho, puesto en paralelo con las fuentes escritas y epigráficas, nos indica dos cosas: por un lado, que Decio estaba profundamente preocupado por el devenir de los conflictos en el *limes* danubiano, dado que la contienda contra los carpos y godos se había recrudecido, y, por otro lado, que trataba de publicitarse como un emperador dotado de una gran experiencia militar y en el que los soldados confiaban. Se podría argumentar que la notable acuñación de tipos militares tendría que ver con un intento de asegurar la lealtad de las tropas frente a las derrotas que Decio había cosechado tras Filipópolis, pero sabemos que estos se realizaron incluso antes de llevar a cabo la campaña, lo que invalida esta opción. Por lo tanto, nos indicaría una muestra de poder por parte de Decio a través de su moneda y una publicidad de la confianza hacia las tropas que le siguieron hasta Roma y el combate.

Por último, el conjunto de sus amonedaciones, puestas en relación con la información de las fuentes escritas, nos muestra una preocupación evidente por los hechos acaecidos en el Danubio. Los enfrentamientos con los 'bárbaros' de la zona, especialmente los godos, fueron una constante referencia a la hora de realizar la moneda. No solo se publicita la felicidad de Dacia por la protección de Decio, sino que cualquier victoria, como la previa a la batalla de Abrito, se publicitó con monedas como las que poseían la leyenda *VICTORIA GERMANICA*.

Por todo ello, podemos concluir que, en sus dos años de gobierno, las cecas imperiales que acuñaron moneda bajo la autoridad de Decio grabaron sus cuños con mensajes vinculados al lugar de origen del emperador, a las tropas que le auparon al poder, así como una muestra de la confianza y la lealtad de estas, todo ello rodeado de una evidente preocupación por los conflictos con los 'bárbaros' en la zona danubiana. Por lo tanto, entre el temor a los 'bárbaros', el *consensus* de sus tropas y el orgullo por su lugar de origen, Decio –o los responsables de la acuñación– escogió mostrar en su moneda, especialmente, las dos últimas opciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Amandry, M. (ed.) 2017. *La monnaie antique*. París: Ellipses.
- Amante Sánchez, M. y M. Lechuga Galindo 1986. Un conjunto de bronce del siglo III d.C. procedente del yacimiento romano de Los Torrejones (Yecla-Murcia), en *I Jornadas de historia de Yecla. Homenaje a D. Cayetano de Margelina*: 51-62. Yecla: Casa Municipal de Cultura.
- Aulló Costilla, M. 1955. Contribución al conocimiento del tesoro de monedas de Algara (La Coruña) y noticia sobre un hallazgo en San Tirso de Abres (Oviedo). *Numisma* 17: 9-23.
- Barbieri, G. 1960. Nota sull'imperatore Decio, en C. Daicoviciu (ed.) *Omagiul lui Constantin Daicoviciu: cu prilejul împlinirii a 60 de ani*: 11-13. Editura Academiei Republicii Populare Romîne.
- Besly, E. y R. Bland 1983. *The Cunetio Treasure. Roman Coinage of the Third Century AD*. Londres: The Trustees of the British Museum.
- Birley, A.R. 1998. Decius reconsidered, en E. Frézouls y H. Jouddroy (eds) *Les empereurs illyriens. Actes du colloque de Strasbourg, 11-13 octobre 1990 organisé par le Centre de recherche sur l'Europe centrale et sud-orientale*: 57-78. Estrasburgo: Association pour l'étude de la civilisation romaine.
- Bland, R. y P. Aydemir 1991. The Haydere hoard and other hoards of the mid-third century from Turkey, en C.S. Lightfoot (ed.) *Recent Turkish Coin Hoards and Numismatic Studies*: 91-180. British Institute at Ankara, Vol. 12.
- Bost, J.-P et al. 1992. *L'Épave Cabrera III (Majorque). Échanges commerciaux et circuits monétaires au milieu du III^e siècle après Jésus-Christ*. París: Boccard.
- Boteva, D. 2001. On the chronology of the gothic invasions under Philippus and Decius (AD 248-251). *Archaeologia Bulgarica* V, 2: 37-44.
- Bowman, A.K., P et al. (eds) 2005. *The Cambridge Ancient History. Volume XII. The Crisis of Empire, A.D. 193-337*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, P. 2005. Is There a Cultural History of the Emotions?, en P. Gouk y H. Hills (eds) *Representing Emotions. New Connections in the Histories of Art, Music, and Medicine*: 35-48. Londres-Nueva York: Routledge.
- Bursche, A. 2013. The battle of Abritus, the Imperial treasury and aurei in Barbaricum. *Numismatic Chronicle* 173: 151-170.
- Bursche, A. y K. Myzgin 2020. The Gothic invasions of the mid-3rd c. A.D. and the Battle of Abritus: coins and archaeology in east-central Barbaricum. *Journal of Roman Archaeology* 33: 195-229.
- Cecconi, G.A. y A. Hostein 2018. L'imperatore Decio, Germanicus Maximus. A proposito di un'iscrizione recentemente scoperta in Palazzo Vecchio a Firenze. *Cahiers Glotz* 29: 73-86.
- Christol, M. 1997. *L'Empire Romain du III^e Siècle. Histoire politique (de 192, mort de Commode, à 325, concile de Nicée)*. París: Editions Errance.

- Clarke, G.W. 1980. Dating the Death of the Emperor Decius. *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik* 37: 114–116.
- Crawford, M.H. 1983. Roman imperial coin types and the formation of public opinion, en C.N.L Brooke *et al.* (eds) *Studies in Numismatic Method presented to Philip Grierson*: 47-46. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davenport, C. y C. Mallan 2013. Dexippus' "Letter of Decius": Context and Interpretation. *Museum Helveticum* 70(1): 57–73.
- Depeyrot, G. 2004. *La propagande monétaire (64-235) et le trésor de Marcianopolis (251)*. Wetteren: Moneta.
- Dimitriev, S. 2004. "Good Emperors" and Emperors of the Third Century. *Hermes* 132: 211–224.
- Eder, W. 2010. Decius, en M. Clauss (ed.) *Die römischen Kaiser. 55 historische Portraits von Caesar bis Justinian*: 216-222. Múnich: Beck.
- Éveillard, J.-Y. 1980. Le trouvailla d'antoniniani de Morgat-en-Crozon (Finistère), en *TM II*. París: Bibliothèque Nationale.
- Fernández de Palencia, M. 1996. El tesoro del Mas d'Aragó (Cervera del Maestre, Castellón) y la década del 260 d.C. *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 17: 383-404.
- Gallwey, H.D. 1962. A hoard of third-century antoniniani from southern Spain. *The Numismatic Chronicle and Royal Numismatic Society. Seventh Series* 2: 335-406.
- Grozdanova, L. 2015. Emperor Trajan Decius and His Sons on the Lower-Danubian Limes (AD 249-251), en L.F. Vagalinski y N. Sharankov (eds) *Limes XXII. Proceedings of the 22nd International congress of Roman frontier studies*: 145–149. Sofia: National Archaeological Institute with Museum.
- Hekster, O. *et al.* 2022. The Fame of Trajan: A Late Antique Invention. *Klio* 104, 2: 693-749.
- Hienard, J. 1978. Recherches numismatiques sur Tarragone au IIIème siècle après Jèsus-Christ. *Numisma* 150-155: 307-321.
- Hinojosa Pareja, A.R. 1995. El tesorillo de antoninianos de la segunda mitad del siglo III de Sierra Pitillos (Valdepeñas de Jaén). *Antiquitas* 6: 92-119.
- Hostein, A. 2017. Note sur Les dariques de Cniva (Dexippus Vindobonensis) et autres curiosités «barbares». *Revue Numismatique* 174: 37–64.
- Hostein, A. 2021. The Victoria Germanica on the Coinage of Trajan Decius, en R. Ciolek y R. Chowanec (eds) *Aleksandria. Studies on Items, Ideas and History Dedicated to Professor Aleksander Bursche on the Occasion of his 65th Birthday*: 179–186. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Howgego, C. 1995. *Ancient History from Coins*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Juhász, L. 2009-2010. The Reverse Types from the Local Mint of Viminacium. An Iconographic Analysis. *Nemizmatikai Közlöny* 106-107: 23-44.
- Katsari, C. 2011. *The Roman Monetary System. The Eastern Provinces from the First to the Third Century AD*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keresztes, P. 1975. The Decian libelli and Contemporary Literature. *Latomus* 34(3): 761–781.
- Kienast, D. *et al.* 2017. *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kluczek, A. 2020. Barbarians on the Coins of Trajan Decius (249-251). *Studia Ceranea* 10: 337–359.
- Kos, P. 1992a. The Provincia Moesia Superior in Viminacium. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 91: 209-214.

- Kos, P. 1992b. Medallions of the Local Mint of Viminacium. *Chiron* 22: 299-313.
- Leppin, H. 2007. Old Religions Transformed: Religions and Religious Policy from Decius to Constantine en J. Rüpke (ed.) *A Companion to Roman Religion*: 96-108. Malden: Blackwell.
- Levick, B. 1982. Propaganda and the Imperial Coinage. *Antichthon* 16: 104-116.
- Loriot, X. 1998. Un sénateur illyrien élevé à la poupre: Trajan Dèce, en E. Frézouls y H. Jouddroy (eds) *Les empereurs illyriens. Actes du colloque de Strasbourg, 11-13 octobre 1990 organisé par le Centre de recherche sur l'Europe centrale et sud-orientale*: 43-55. Estrasburgo: Association pour l'étude de la civilisation romaine.
- Manders, E. 2009. Communicating messages through coins. A new approach to the emperor Decius. *Jaarboek Voor Munt- En Penningkunde* 96: 17-38.
- Manders, E. 2012. *Coining Images of Power. Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A.D. 193-284*. Leiden-Boston: Brill.
- Martínez Chico, D. 2018. El depósito monetario de Calle del Mar, 19 (Valencia). *The Journal of Archaeological Numismatics* 8: 233-236.
- Martínez Salazar, A. 1916a. Del tesoro de monedas de Algara. *Boletín de la Real Academia Gallega* 106: 219-230.
- Martínez Salazar, A. 1916b. Del tesoro de monedas de Algara. *Boletín de la Real Academia Gallega* 107: 249-253.
- Mateu y Llopis, F. 1950. El hallazgo de denarios romanos de Altafulla. *Boletín Arqueológico*, año 50, época IV, fasc. 30: 53-58.
- Mattingly, H. 1939. The Great Dorchester Hoard of 1939. *The Numismatic Chronicle and Royal Numismatic Society* 9(73): 21-61.
- Mattingly, H. 1949. The coins of the "Divi", issued by Trajan Decius. *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society* 9(1/2): 75-82.
- Mattingly, H. y F.S. Salisbury 1924. A Find of Roman Coins from Plevna in Bulgaria. *The Numismatic Chronicle and Royal Numismatic Society* 4: 210-238.
- Metcalf, W.E. 2010. Numismatics en A. Barchiesi y W. Scheidel (eds) *The Oxford Handbook of Roman Studies*: 136-145. Oxford: Oxford University Press.
- Moretti, G. 1922. Ripostiglio monetale riventuto nell'area dell'antica Falerio. *Notizie degli scavi di antichità*: 59-76.
- Mouchmov, N.A. 1934. Le trésor numismatique de Réka-Devnia (Marcianopolis). *Annuaire du musée national bulgare*, tome V, supplement.
- Noreña, C.F. 2011. *Imperial Ideals in the Roman West. Representation, Circulation, Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Noreña, C.F. 2012. Coins and Communication, en M. Peachin (ed.) *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*: 248-268. Oxford: Oxford University Press.
- Peachin, M. 1990. *Roman imperial titulature and chronology, A.D. 235-284*. Ámsterdam: Gieben.
- Pogăciaș, A. 2017. The Dacian Society – Fierce Warriors and Their Women Sources and Representations. *Hiperboreea. Journal of History* 4(1): 5-22.
- Pohlsander, H.A. 1982. Did Decius Kill the Philippi? *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte* 31(2): 214-222.
- Pohlsander, H.A. 1986. The Religious Policy of Decius. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 16(3): 1826-1842.

- Potter, D.S. 1990. *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*. Oxford: Clarendon Press.
- Rathbone, D.W. 1986. The Dates of the Recognition in Egypt of the Emperors from Caracalla to Diocletianus. *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik* 62: 101–131.
- Ripollès, P.P. y M. Gozalbes 1998. The Les Alqueries Hoard of Antoniniani. *The Numismatic Chronicle* 158: 63-77.
- Rives, J.B. 1999. The Decree of Decius and the Religion of Empire. *The Journal of Roman Studies* 89: 135–154.
- Rowan, C. 2012. *Under Divine Auspices. Divine Ideology and the Visualisation of Imperial Power in the Severan Period*. Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press.
- Ruivo, J. da S. 2008. Circulação monetária na Lusitânia do século III. Vol. II. Tesis doctoral, Universidad de Oporto.
- Salisbury, F.S. y H. Mattingly 1924. The Reign of Trajan Decius. *The Journal of Roman Studies* 14: 1–23.
- Schaad, D. (coord.) 1992. *Le trésor d'Eauze*. Toulouse: Editions APAMP.
- Sutherland, C.H.V. 1983. The Purpose of Roman Imperial Coin Types. *Revue Numismatique* 6(25): 73–82.
- Syme, R. 1971. *Emperors and biography: studies in the Historia Augusta*. Oxford: Clarendon Press.
- Zaragoza Bernal, J.M. 2013. Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión. *Asclepio* 65(1): 1-10.

MAGIC IN NATURAL CONTEXT: THE CASE OF ‘PRAYERS FOR JUSTICE’ FOUND IN BRITISH RIVERS

Alessandra Rocchetti¹

The focus of this article is on the experience of conducting magical rituals in natural locations.² I will limit my case study to four tablets found in British rivers, the Hamble Estuary (Hampshire), Caistor St Edmund (Norfolk), Brandon (Suffolk), and London Bridge. Following the fashion of British curse tablets, all of these specimens seem to fall under the category of what Henk Versnel defines as ‘prayers for justice’, their authors must be then addressed as ‘petitioners’.³ I will start with a brief explanation of what prayers for justice are and how they differ from binding *defixiones*; I will then continue with a textual analysis, highlighting the peculiarities of these texts.

Having analysed the tablets from Bath and Uley, it will be worth reflecting on whether: 1) differences can be spotted between tablets from British shrines and those from non-institutionalised settings as the river tablets; and 2) different contexts might have affected how the writer channeled his emotions.⁴

BINDING *DEFIXIONES* VS PRAYERS FOR JUSTICE

David Jordan’s (1985: 151) definition of the curse tablets is still universally accepted; in his words, *defixiones* are ‘inscribed pieces of lead, usually in the form of small, thin sheets, intended to influence, by supernatural means, the actions or welfare of persons or animals against their will.’ There were certainly different motives which led the *defigens* (namely the individual responsible either for writing a tablet or for commissioning an expert to do so) to resort to magic⁵ for resolving their qualms, and this is why the tablets vary in content and purpose. Following John Gager (1992: 14-19), one may categorise certain trends within the *corpus*: the *defixiones amatoriae*, to start with, were those driven by love affairs and they therefore concern matters of love, sex, and marriage. These may be distinguished from the so-called *iudiciariae*, which are characterized by a tongue-tying motif; here, the *defigens* requested that the victim would become mute and accordingly be unable to speak in court trials, political disputes, or other such assembly contexts. A third thematic category consists of *defixiones* regarding businesses; here, it was requested that a competitor should suffer some sort of economic misfortune. Lastly, Gager

1 I am incredibly grateful for the Wolfson Foundation and the Gerda Henkel doctoral scholarship which support my research at the University of Oxford. I should also like to thank my supervisors Dr Beate Dignas and Prof. Roger Tomlin for their insightful comments and suggestions. Finally, I am indebted to the two anonymous reviewers. If errors remain, they are sure to be my own. Regarding the categorisation of curse tablets and their respective nomenclatures, I differentiate the group of curses against thieves, referring to them also as prayers or requests for justice, from the categories designed as binding curses, cursing or malign *defixiones*. I use the masculine pronouns to indicate the petitioner simply for the sake of convenience. Unless stated, translations are my own. The *r* stands for *recto* and *v* for *verso* in the texts of the tablets; in the transcripts of the texts, capitals indicate letters or words of which no sense can yet be made.

2 On regarding water-places as contexts of depositing *defixiones* in the Roman West, see Sánchez Natalías 2019. Concerning the significance of the different places where the tablets have been deposited, see especially the recent articles by Alfayé Villa 2020 and Alfayé Villa 2021, Alfayé Villa and Sánchez Natalías 2020, Sánchez Natalías 2020 and Sánchez Natalías 2022 (esp. chapter 6).

3 For the distinction between ‘binding’ curses and ‘prayers for justice’ see the main works of Henk Versnel, in particular Versnel 1991, 2002 and 2010. Cf. Dreher 2012.

4 On the topic linked with ‘curses and emotions’ see especially Faraone 1991, Eidinow 2007 and Salvo 2012.

5 Regarding the problematic nature of using the term ‘magic’ in the context of the sciences of antiquity see Sanzo 2020.

(1992) distinguishes the prayers for justice, or, to use the terminology coined by Auguste Audollent, *defixiones in fures* (1904: cxvii); these were made against thieves and, more generally, petty criminals who committed minor offences against the petitioner. The so-called 'counter spells' (or, perhaps better, 'antidotes') represent a closely related category of (curse) tablet, yet they are considered separately because they were usually incised on talismans and worn around the neck of those who desired to ward off the evil eye (Kotansky 1991: 108-121). Regarding the *defixiones in fures* or prayers for justice, to use the alternative nomenclature proposed by Versnel (who has also suggested the term juridical prayers) (Versnel 1991: 60-106; Versnel 2010: 275-356), one should note that this particular group of curse tablet forms of a borderline category that does not exactly align with the criteria of binding curse tablets. The scholar summarizes characteristic features of the category as follows (Ogden 1999: 37-44; Versnel 1991: 91):

- 1) appearance of the author or client's name in the body of the text;
- 2) argument defending the curse on moral grounds (e.g., '... because I have been wronged');
- 3) request that the act of cursing be excused, and the author spared any repercussions;
- 4) appearance of gods other than the chthonic gods who usually appear on *defixiones*;
- 5) address of such gods with a flattering adjective or superior title, e.g., κύριος (lord) or δέσποινα ('mistress') and their Latin counterparts *domina, dominus*;
- 6) appeals based on supplication;
- 7) the object stolen is occasionally offered to the deity as a *votum* or payment.

To this, we shall add one more point:

- 8) Unlike binding *curses*, which demand an advantage for the future, requests for justice ask to right an experienced wrong in order to reinstate the status quo, the natural order of things (Kerneis 2014: 27).

PRAYERS FOR JUSTICE FROM BATH AND ULEY: THE STYLE

The largest cluster of Latin prayers for justice is represented by the finds at Bath. The tablets in question were found either rolled up or folded at the spring, which from Roman times was incorporated into the shrine of Sulis-Minerva. This shrine was built around the second half of AD 1st century (Cunliffe *et al.* 1985: 359-362). The Bath tablets belong to a wide period of time, stretching from AD 2nd century to AD 4th century (Tomlin 1988: 85).

Another important cluster was recovered from the site of Uley, where a temple was built at the beginning of AD 2nd century (Woodward and Leach 1993: 33). The Uley cluster is the second biggest curse tablet cluster in Britain. The specimens recovered from this site date from AD 2nd century to AD 4th century (Tomlin 1993: 114; Woodward and Leach 1993: 113); unlike Bath, several tablets are still unpublished (Tomlin 2021: 20).

The tablets from British shrines share some linguistic similarities. These include:

- 1) The *tabellae* were motivated by theft. This is made clear by the continued use of the verb *involare*, to rob, attack.
- 2) The disjunctive alternatives like ‘*si vir si femina*’ (whether man or woman) or ‘*si servus si liber*’ (whether slave or freedman).
- 3) The formula of restitution. This is usually introduced by the conjunction *nisi*, including the vulgar (mis)spellings *nessi* and *nissi*. It would appear that *donec* was also employed to express this sense.⁶ We can translate these in English with ‘unless.’ This expression is typically found in the last lines of the tablet, like in the phrase ‘*nisi haec ad fanum;*’ it serves to divert the vengeful action of gods and thus propitiates a pardon from them, should the right conditions be met. That is to say, if the thief were to eventually return the stolen goods to the temple, we would then see a nullification of both the curse and the respective maladies.
- 4) Finally, we can observe the use of ‘quasi-legal’ terms and fixed phrases.

I will now present two tablets from Bath and from Uley, respectively dated to the end of the third century AD and fourth century AD, to demonstrate how these characteristics fit into the individual compositions.

Bath, *Tab.Sulis*, n. 32:

Deae Suli Minerv(a)e Soli-/nus dono numini tuo ma-/iestati paxsa(m) ba(ln)earem et [pal-/leum [nec p]ermitta[s so]mnum / nec san[ita]tem <.> ei qui mihi fr(a)u-/dem [f]ecit si vir si femi[na] si servus / s[i] l[ib]er nissi [s]e retegens istas / s[p]ecies ad [te]mplum tuum detulerit / (2-3) [li]beri sui vel son (1-2) sua e[t?] qui / [.] [1- 2] ..[c.5]deg...[/ ei quoque [c.6]xe.[/ [c.8 so]mnum ne[c sanitate-/m [c.9]n[c.6] [p]al-u>[e]um / et reli-n>q[ua]s nissi ad [te]mplum tu-/um istas res retulerint.

Solinus to the goddess Sulis Minerva. I give to your divinity (and) majesty (my) bathing tunic and cloak. Do not allow sleep or health to him who has done me wrong, whether man or woman, whether slave or free unless he reveals himself and brings those goods to your temple... his children or his [...] and(?) who [...] to him also [...] sleep or [health] [...] cloak and the rest, unless they bring those things to your temple. (Trans. Tomlin 1988).

Uley, *DFX*, n. 3.22/5:

Biccus dat M-/ercurio quidquid / pe(r)d(id)it si vir si m-/ascel ne meiat (transposed)

/ ne cacet ne loqua-/tur ne dormiat / n[e] vigilet nec s[a]-/[l]utem nec sa-/nitatem ne-

/ss[i] in templo Mercurii per-/tulerit ne co(n)-/scientiam de / perferat ness[i] me intercenden-/te.

“Biccus gives Mercury whatever he has lost (that the thief), whether man or male (sic), may not urinate nor defecate nor speak nor sleep nor stay awake nor [have] well-being or health, unless he brings (it) in the temple of Mercury; nor gain consciousness (sic) of (it) unless with my intervention.” (Trans. Tomlin 1993).

PRAYERS FOR JUSTICE FROM BRITISH RIVERS

Four tablets have been recovered from British riverbanks and riverbeds in the Hamble Estuary (Hampshire), the Tas in Caistor St Edmund (Norfolk), the River Little Ouse in Brandon (Suffolk), and

⁶ *Donec* in *Tab.Sulis*. n. 15.

the Thames at London Bridge. Two of these, namely those recovered from River Hamble and River Little Ouse (Brandon), have been dated to the fourth century AD, while the remaining two, i.e., those from River Tas (Caistor St Edmund) and River Thames (London), remain uncertain, although it is likely that they nonetheless belong to a late period. It is worth noting that Neptune is invoked in all these examples.

Despite the obvious similarities with the prayers for justice from British shrines, those from rivers, I feel, present more aggressive language. This is obvious in the terms which seldom appear in the tablets from Bath and Uley, such as the verbs *consumo*, *decipio*, *vendico* and *parento*, none of which belong to juridical terminology. One might add that they are also quite vivid.

None of the tablets from rivers asks for the restitution of the stolen goods; nor do they contain the so-called ‘unless formula.’ However, they are quite eloquent, as we can appreciate thanks to the remarkable preservation of the texts. I am of the opinion that the ‘unless formula’ was intentionally omitted. In short, religious and magical vocabulary dominates the river tablets more than the ‘strong legal flavour.’

River Hamble, Hampshire (DFX, n. 3.11/1)

Domine Neptune / t(i)b(i) d(o)no (h)ominem qui / [so]l(i)dus involav[it] Mu-/coni et argenti[olo]s / sex. Ide(o) dono nomi(n)a / qui decepit, si mascul si / femina, si pu{u}er si pu{u}ella. ideo dono tibi, Niske / et Neptuno vitam, vali-/tudinem, sangu<in>em eius / qui conscius fueris eius / deceptionis. animus / qui hoc involavit et / qui conscius fuerit ut / eum decipias. furem / qui hoc involavit sangu<in>em / ei{u}s consumas et de-/cipias, dom[in]e Ne[p]-/tune.

Lord Neptune, I give you the man who has stolen the *solidus* and six *argentioli* of Muconius. So I give the names who took them away, whether male or female, whether boy or girl. So I give you, Niskus, and to Neptune the life, health, blood of him who has been privy to that taking-away. The mind which stole this and which has been privy to it, may you take it away. The thief who stole this, may you consume his blood and take it away, Lord Neptune (Trans. Tomlin 1997).

This tablet has a very elaborate structure. Firstly, it follows a *Ringkomposition* as the invocation to *dominus Neptunus* in the vocative opens and closes the text. The text can be divided in three parts: lines 1 to 8 make up the first subsection, where the initial dative *tibi* is followed by the verb *dono* after which an accusative with a relative clause follows; in lines 5 to line 7, this same verb-accusative-relative clause scheme is repeated, but with the addition of the conditional sentence *si mascul si femina, si puer si puella*.

The second part goes from line 8 to line 12 and begins with the same *ideo dono* of line 5; it is possible that three datives follow: *tibi*, *Niske* and *Neptuno*. If this is the case, it might be supposed that *Niske* is a misspelling for *Niskae*; however, it is more probable that *Niske* is the masculine vocative of *Niskus*, possibly to be identified with the local god linked to the river.⁷ A tricolon of accusatives is then followed by just one relative clause. The final part, beginning at line 12 and going to the end, presents syntactic variation in which the accusative objects are placed at the beginning of the sentences as antecedents to the relative clauses that immediately follow. Here, too, the verbs are in the second-person present subjunctive; *decipio* occurs twice and *consumo* once. These verbs imply that the culprit’s blood should be taken away and consumed: he should die without being afforded any possibility of redemption.

⁷ The name *Niskas* is invoked in a group of six lead fragments (Corominas 1975; Lambert 2002), discovered in one of the springs of the thermal baths, in the south of *Gallia Narbonensis*, which were in use between the first and the fourth centuries AD. Sadly, these fragments are now lost, but drawings were made by the first editor (Corominas 1975: 20-21).

River Thames, London (DFX, n. 3.14/3)

r.

*Tibi rogo Metu-/nus u(t) m(e) vendic-/as de iste nu-/mene me ven-/dicas ante q(u)o-/d ven(iant) die(s)
no-/vem rogo te / Metunus ut (t)u / mi vend[i]cas / ante q(u)o[d] / ven(iant) di(es) n[o]ve-/m*

v.

xuparanti / silvielesatavile / xsuparatus Silvico-/le Avitus Melus-/so datus // perucitibi

// Santinus // Mag[2-3]etus / apidimis Antoni / Santus Vasia-/nus Varasius / datus.

I ask you, Metunus, that you avenge me on this name (?), (that) you avenge me before nine days come. I ask you, Metunus, that you avenge me before nine days come. Lists of names. (Trans. Tomlin 1987).

In this tablet from London, the petitioner talks about revenge (not justice!). He says ‘that you avenge me’ and then repeats himself, specifying the period of time within which the ‘revenge’ has to be carried out. This is an important feature that does not appear in other British tablets (Martin 2005: 569). Usually this is a widespread feature in Greek spells and curses, highlighted with the usual double adverb construction like ἦδη ἦδη, ταχὺ ταχύ, or ἄρτι ἄρτι; for the British prayers for justice, conversely, is not very common. The ‘nine day’ timespan, though, seems peculiar for the British tablets, since four of the examples in which the formula appears are prayers for justice coming from Britain (DFX, III.2/54; III.5/1; III.14/3; cf. Tomlin 2009: 313-363), and one is a *defixio* from *Pannonia Superior (Carnutum)* (DFX, VIII.3/1).

Initially, this period of nine days was linked to the *nundinal*, namely the traditional Roman week of eight days which was inherited from the Etruscan (Macr. Sat. 1.15.13; Ov. Fast. 1.54); also, an archaic Latin goddess, Nundina, presided over the purification of the newborns, on the ninth day if they were boys, on the eighth if girls (Macr. 1.16.36). On the other hand, *nundinae* also indicate the days when the market was on (Plin. Nat 18.3.13; Macr. 1.16.6). Lastly, in inscriptions from Imperial times, the term is used to indicate the market itself and its location. To this, the *ius nundinarum* come to design the law to conduct commercial activities on specific days and places.

It can be thought that the nine days was a legal feature taken from the Digest, however, in civil law, the *terminus ante quem* to make amends was usually either seven or thirty days. In the *lex Irnitana*, a period of three days, the so-called *intertium*, is also given in order to pass sentence (Marco Simón 2009: 583). It is probable that the Celtic week was of nine days: three nine-day weeks result in a month of twenty-seven days; and this week of nine days was thought to be adopted by the Egyptians, Persians, Indians, and Germans (Marco Simón 2019: 254-255). However, the number nine itself must have held some significance for the Celtic populations since it is recurrent in Irish sources. Indeed, the expression *co cend nomaide*, ‘until the end of nine consecutive days,’ appears very often in ancient Irish juridical texts (Aldhouse-Green 2002: 121): in case of separation between consorts, their belongings could not come out from the house before nine days have passed; in the event of the husband’s death, his wife could not go out for nine days. Again, either three or nine days were granted when there were quarrels about land ownership (Marco Simón 2009: 584).

Another Celtic feature might be the name of the deity, Metunus. This name may be interpreted as a misspelling of Neptunus, as a result of its vulgar pronunciation (Tomlin 1987: 360); however, it may also be read as a theonym of Celtic derivation (Marco Simón 2020: 124 n.13).

It is worth noting that some letters are spelt backwards. This is widespread in *defixiones* in general, as it appears to be a ‘silent’ wish that the victims of the curse should have their lives ‘upside down’ (Ogden 1999: 29).

River Little Ouse, Brandon (DFX, n. 3.3/1)

SERADVASORISDVAS / s(i) ser(v)us si anc(i)l(l)a, si li(bertus si) / liberta, si m(u)lie[r] / si baro, popia(m)
fer(re)a(m) / EAENEC furtum fece-/r(it), domino Neptuno / cor(u)lo pare(n)ta(tu)r.

(Whoever) ... whether male slave or female slave, whether freedman or freedwoman, whether woman or man ... has committed the theft of an iron pan (?), he is sacrificed (?) to the Lord Neptune with hazel(?). (Trans. Hassal and Tomlin 1994).

The first sentence, *sera duas oris duas*, may be read as a combination of ‘sacramental words’ which belonged to an archaic formula, with the goal of drawing the attention of the deity. *Duas* is seen as an archaic form of the present subjunctive of *dono*; consequently, *sera* must then be read as an accusative plural of the neuter *serum* meaning ‘liquids’ (OLD, s.v. *serum*). *Oris* is undoubtedly more difficult to render, and here the only option is to link it to the word *os* taking it as a genitive singular. A possible translation is as follows: “give the liquids, give (the words) of the mouth” (Kerneis 2014: 12). In such a sentence, Kerneis reads a ritual that, being connected with something liquid, can assume the aspect of an ordeal; “the priests would then stipulate that a hazel branch be mixed with water and blood (*serum*) in order to discover the divinity’s verdict” (Kerneis 2010: 494). Although this interpretation can be paired with the *sic liquat comodo aqua* of a tablet from Bath (*Tab.Sulis*, n. 4.), where the thief is asked to be liquefied ‘as water’, an alternative reading might be proposed.

With *seras* being the present subjunctive of *sero* and *oris* being a misspelling of *ores*, the present subjunctive of *oro*, *seras duas ores duas* might come to mean ‘you shall bind twice, you shall pray twice.’ This in turn invites another possible interpretation. The formula would then serve to clarify not when and where, but rather how. It might simply wish to indicate that the curse is to be repeated, but such repetition has further ramifications. Through this repetition, their effects were thought to become more powerful; the ‘duplication’ or ‘multiplication’ of an action – which is mirrored in the textual formulae – were meant to make the spell more efficacious. Repetition is also a feature of primitive song, always tied to some ritual (West 1982: 1-3). If *oris duas* does in fact mean that the petitioner is to verbally repeat their request, then we would have an additional reinforcement of this ritual reality. Lastly, it is worth noting that in *sera duas ores duas*, each half of the line becomes both syllabically (4 + 4) and rhythmically equivalent. From the scansion a very recognisable metre thus emerges, namely two iambic metra: xkl xkl.

Such an interpretation for this first line is supported by the use of *parento*, which, followed by a dative or an ablative, can indicate ‘to make an offering of appeasement’ or ‘to sacrifice’ (OLD, s.v. *parento* 2). Furthermore, the last line of the tablet is once again linked to the religious sphere. It reads: ‘he is sacrificed (?) to the Lord Neptune with hazel(?)’. *Corulo* was immediately related to *corylus* and translated as ‘hazel’ (Marco Simón 2020: 127-128), but, strictly speaking, it means hazelwood (OLD, s.v. *corylus*).

As Aldhouse-Green (2002: 121-124) has pointed out, ‘there appears to be a recurrent link between watery ritual murder and the presence of hazel.’ Examples of this abound in Ireland and England. To name just two, a young man unearthed in a bog in Gallagher in Co. (Galway), killed sometime between 470 and 120 BC, had a ‘necklace’ made of woven bands of hazel or willow. Another example comes from the dead man, also known as the ‘Lindow man’, recovered from a bog in Lindow Moss in Cheshire (England), prior to his death consumed a meal of crushed hazelnuts. Hazel figures often in the Celtic tradition too. Ancient druids and early Irish bishops carried hazel wands; and there are stories of a sacred wells of knowledge surrounded by the Nine hazels of wisdom (Ross 1995: 426-430).

Recently, it was proposed that *corulus* is a Vulgar spell – involving the syllabic reduction of vowels in hiatus – of *caeruleus* as an epithet for Neptune (Marco Simón 2020: 125). Ovid (*Met.* 1. 275) has *Neptunus caeruleus frater Iovis*, ‘blue Neptune brother of Jupiter,’ and, Statius (*Ach.* 1.78) *eis caeruleis equis*, ‘his blue waters,’ referring to Neptune. It seems more plausible, though, that the hazel or hazelwood fits better the sacrificial contexts expressed in the tablet; to this one should add that the epithet *caeruleus* never appears in inscriptions. Another possible interpretation is that here one reads an allusion to a previous sacrifice and, as such, as a ‘*similia similibus*’ formula. Such phrases, referring to rituals performed in conjunction with the act of depositing the tablet, appear in other texts.⁸

River Tas, Caistor St Edmund (DFX, n. 3.7/1)

a Nase[... / eve(h)it Vroc[... / sius fascia(m) et armi[lla- / s, cap(t)olare, spectr[um(?),

/ cufia(m), duas ocrias, x vas / a stagnea, si puer, si pu(e)lla. Duas / ocri(as) si vull(u)eris, factae sang(uine) / suo ut (i)llu(m) requerat Neptu(nu)s, / e(t) amictus e(t) cufia (et) arm(i)lla[e... / denarii sv, cape(t)olare. Tunc sanguin(e) / fasciam tenet fur e / carta s(upra) s(cripta) ratio(n)e.

Vroc...sius (?) carries off from Nase ... a wreath, bracelets, a cap, a mirror (?), a head-dress, a pair of leggings, then pewter vessels, whether he be man or woman, boy or girl. If you (Neptune) want (lit: shall have wished for) the pair of leggings, they shall become yours at the price of his blood, so that he, Neptune, shall seek him out, and a cloak and head-dress and bracelets, fifteen denarii, the cap. Then the thief holds onto the wreath at the cost of his blood in accordance with the transaction on the above written sheet. (Trans. Tomlin 1982).

In this tablet, Neptune should claim the stolen goods at the price of the thief’s blood. The last sentence is very obscure but the *carta s(upra) s(cripta) ratio(n)e* might suggest that there were manuals or books which prescribe how to make a prayer for justice.⁹

CONCLUSION

All the river tablets are very close in their style and setting to those found in the clusters of Bath and Uley. Despite this similarity, I have tried to demonstrate that this group of ‘prayers for justice’ show more aggression in their language than those from the two British shrines. Indeed, none of the tablets from rivers asks for the restitution of the stolen goods nor do they present the so-called ‘unless formula’ employed in order to introduce a kind of escape route for the victim, so that criminals might avoid the otherwise sinister punishment wished upon them by the petitioner. The selection of some words, furthermore, suggests that the petitioners felt certain that the message would not be read by ‘public’ eyes and, as a result, lead them to express their sentiments without filters.

It goes without saying that the natural habitat brings with it the connection with probably local magical practices as expressed by the presence of the words *corylus* and *parento*. Indeed, the authors of these tablets were embedded in their environment, which makes it an intimate and inseparable part of the ritual itself. The natural context in which the tablets were cast might have held some influenced in the clear avoidance of some of the ‘fixed’ schemes typically found in British ‘prayers for justice’.

All these discrepancies can be accounted for by the fact that the tablets from temples underwent a kind of ‘proof-reading’ at the hands of the legal or religious authorities; on the contrary, this ‘language

⁸ Examples of similar allusions to rituals performed in conjunction with the deposition of the curse text in *defixiones* found in the Western part of the empire can be included: *DT* 234 (seashells), *DT* 237 (names and images of the victims in a jar), and *DT* 241 (ritual with a rooster).

⁹ Regarding the phrase *carta supra scripta* and its variations in curse tablets, see Tomlin 2008.

control' was not provided when the tablet was deposited in a 'non-institutionalised' location such as a river. The obvious consequence is that such depositions granted the petitioner greater freedom to express their feelings, which in turn opens the question regarding the distinction between 'vengeance' and 'justice': did writers simply want to force thieves to return their property or did they want to punish the thieves (as well, or even instead?).

By keeping the curse between themselves and the gods involved, the petitioners could actually enhance their possibility of success, because by keeping the curse's deposition from public knowledge, there would be no opportunity for the victim/thief to make any attempt at righting their wrong, whether that by protecting themselves with amulets or by bringing back the stolen goods and thus making up for their wrongdoings before the god's eyes. I am to believe that by reading these river tablets we can unearth the true colours of the petitioners' emotions which, alas, did not take into account any chance of redemption for the culprits.

BIBLIOGRAPHY

- Aldhouse-Green, M.J. 2002. *Dying for the gods: human sacrifice in Iron Age and Roman Europe*. Stroud: Tempus.
- Audollent, A. 1904. *Defixionum tabellae. Quotquot innotuerunt tam in graecis orientis quem in totius occidentis partibus praeter atticis*. Paris: Alberti Fontemoing.
- Alfayé Villa, S. 2020. Unexpected contexts: Revisiting the 'other' locations of *defixiones* in the Roman West, in R. Gordon *et al.* (eds) *Choosing Magic. Contexts, Objects and Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*: 55–68. Rome: De Luca Ediori d'Arte.
- Alfayé Villa, S. 2021. Sobre tumbas, magos y *defixiones*: actividades mágicas en contextos funerarios de Hispania, en A. Ruiz Osuna (ed.) *Morir en Hispania. Novedades en topografía, arquitectura, rituales y prácticas funerarias*: 393–410. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- Alfayé Villa, S. and C. Sánchez Natalías 2020. Magic in Roman funerary spaces, in R. Gordon *et al.* (eds) *Choosing Magic. Contexts, Objects and Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*: 41–54. Rome: De Luca Ediori d'Arte.
- Burnham, B.C. *et al.* 1997. Roman Britain in 1996. *Britannia* 28: 455-457.
- Corominas, J. 1975. Les plombs sorothaptiques d'Arles. *Zeitschrift für Romanische Philologie* 41: 1-53.
- Cunliffe, B.W. *et al.* 1985. *The temple of Sulis Minerva at Bath*. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology.
- De Ligt, L. 1993. The Nundinae of L. Bellicius Sollers, in H. Sancisi-Weerdenburg *et al.* (eds) *De agricultura: In memoriam Pieter Willem De Neeve (1945-1990)*: 238-262. Amsterdam: J.C. Gieben.
- Dreher, M. 2012. Prayers for Justice and the Categorization of Curse Tablets, in M. Piranomonte and F. Marco Simón (eds) *Contesti Magici/Contextos Mágicos. Atti del Convegno Internazionale Contesti Magici/Contextos Mágicos. Roma, Palazzo Massimo 4-6 Novembre 2009*: 29–32. Rome: De Luca Editori d'Arte.
- Eidinow, E. 2007. *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford: Oxford University Press.
- Faraone, C.A. and D.D. Obbink (eds) 1991. *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Gager, J.G. 1992. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press.
- Hassal, M.W.C. and R.S.O. Tomlin 1994. Roman Britain in 1993: Inscriptions. *Britannia* 25: 293-295.
- Jordan, D.R. 1985. *Defixiones* from a Well Near the Southwest Corner of the Athenian Agora. *Hesperia* 54: 205-255.

- Kerneis, S. 2010. La question enchantée: Les jugements des dieux dans l'île de Bretagne (II e -IV e siècle). *Revue historique de droit français et étranger* 88: 483-498.
- Kerneis, S. 2014. Magic et droit dans l'île de Bretagne IV-IVe siècles, in V. Dasen and J.M. Spieser (eds) *Les savoirs magiques et leur Transmission de l'Antiquité à la Renaissance*: 25-42. Florence: SISMELE / Edizioni del Galluzzo.
- Kotansky, R.D. 1991. Incantations and prayers for salvation on inscribed Greek amulets, in C.A. Faraone and D. Obbink (eds) *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*: 107-137. Oxford: Oxford University Press.
- Kropp, A. 2008. *Defixiones: Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*. Speyer: Kartoffeldruck-Verlag Kai Brodersen.
- Lambert, P-Y. 2002. *Recueil des inscriptions gauloises: (R.I.G.). II, 2: Textes gallo-latins sur instrumentum*. Paris: CNRS Éditions.
- Marco Simón, F. 2009. *Tradite Manibus*: transferred death in magical rituals, in F. Marco Simón *et al.* (eds) *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*: 165-178. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Marco Simón, F. 2010. *Ante dies novem*: sobre un cómputo temporal mencionado en algunos textos mágico-religiosos. *Serta Palaeohispanica in honorem Javier de Hoz, Palaeohispanica* 10: 579-590.
- Marco Simón, F. 2020. *Domino Neptuno Corulo Pare(n)tatur*: Magic and Law in the Romano-Celtic world, in A. Mastrocinque *et al.* (eds) *Ancient Magic: Then and Now*: 123-138. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Martin, M. 2005. Les tablettes de *Defixio*. *L'Archéologue-Archéologie nouvelle* 46: 32-34.
- Ogden, D. 1999. Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in S.T. Clark and C.S. Ankarloo (eds) *Witchcraft and Magic in Europe, 2: Ancient Greece and Rome*: 1-90. London: The Athlone Press.
- Ross, A. 1995. Ritual and the druids, in M.J. Green (ed.) *The Celtic World*: 423-444. London: Routledge.
- Salvo, I. 2012. Sweet Revenge: Emotional Factors in the 'Prayers for Justice', in A. Chaniotis (ed.) *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*: 236-266. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Sánchez Natalías, C. 2019. Aquatic Spaces as Contexts for Depositing *defixiones* in the Roman West. *Religion in the Roman Empire* 5 (3): 456-467.
- Sánchez Natalías, C. 2020. Other public spaces as magical contexts, in R. Gordon *et al.* (eds) *Choosing Magic. Contexts, Objects and Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*: 69-76. Rome: De Luca Editori d'Arte.
- Sánchez Natalías, C. 2022. *Sylloge of Defixiones from the Roman West. A comprehensive collection of curse tablets from the fourth century BCE to the fifth century CE*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Sanzo, J.E. 2020. Deconstructing the Deconstructionists: A Response to Recent Criticisms of the Rubric 'Ancient Magic,' in A. Mastrocinque *et al.* (eds) *Ancient Magic: Then and Now*: 25-46. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Tomlin, R.S.O. 1982. Roman Britain in 1981: Inscriptions. *Britannia* 13: 408-409.
- Tomlin, R.S.O. 1987. Roman Britain in 1986: Inscriptions. *Britannia*: 18: 360-363.
- Tomlin, R.S.O. 1988. *Tabellae Sulis*: Roman Inscribed Tablets of Tin and Lead from the Sacred Spring at Bath, in B. Cunliffe (ed.) *The Temple of Sulis Minerva at Bath, II: Finds from the Sacred Spring*: 59-277. Oxford: Oxford University Press.

- Tomlin, R.S.O. 1993. The inscribed lead tablets: an interim report, in A. Woodward and P.E. Leach (eds) *The Uley shrines: excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire 1977-9*: 113–130. London: English Heritage in association with British Museum Press.
- Tomlin, R.S.O. 1997. Roman Britain in 1996: Inscriptions. *Britannia* 28: 455–457.
- Tomlin, R.S.O. 2008. *Carta picta perscripta*: lire les tablettes d'exécration romaines en Grande-Bretagne, in R. Häussler and A. Delphine (eds) *Romanisation et épigraphie: études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*: 335–350. Montagnac: Mergoïl.
- Tomlin, R.S.O. 2009. Roman Britain in 2008: Inscriptions. *Britannia* 40: 313–363.
- Tomlin, R.S.O. 2021. The Latin Curses from Uley and Other Sanctuaries in Britain. *Religion in the Roman Empire* 7 (1): 19–30.
- Versnel, H. 1991. 'Beyond curses: The appeal to justice in juridical prayers,' in C.A. Faraone and D.D. Obbink (eds) *Magika Hiera: Ancient Greek magic and religion*: 60–106. Oxford: Oxford University Press.
- Versnel, H. 2002. Writing Mortals and Reading Gods: Appeal to the Gods as a Dual Strategy in Social Control, in D. Cohen (ed.) *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*. Schriften des Historischen Kollegs 49: 37–76.
- Versnel, H.S. 2010. 'Prayer for justice, East and West: New finds and publications since 1990' in R. Gordon et al. (eds) *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept. – 1st Oct. 2005*: 275–354. Leiden-Boston: Brill.
- West, M.L. 1982. *Greek metre*. Oxford: Clarendon Press.

EDITIONS OF CLASSICAL TEXTS

- Frazer, J.G. 1976. *Ovid. Fasti*. London: Harvard University Press.
- Shackleton Bailey, D.R. and K.M. Coleman 2015. *Statius. Thebaid*. Cambridge: Harvard University Press.

TU NOMBRE ENVENENA MIS SUEÑOS: EMOCIONES NEGATIVAS Y GÉNERO(S) EN LA MAGIA ERÓTICA ROMANA

Silvia Alfayé Villa¹

‘No hay nadie en Roma que esté libre del miedo a ser hechizado’ (*defigi quidem diris deprecationibus nemo non metuit*), afirma Plinio (*Nat.* 28.4.19, trad. Cantó *et al.* 2017), en el siglo I d.C., reconociendo la creencia general de sus contemporáneos en el poder casi ilimitado de la magia para manipular la realidad y causar efecto en sus víctimas. Y es que la mayoría de los romanos había experimentado en algún momento de su vida el poder dañino de la magia, ya fuera en carne propia, en el infortunio de familiares y conocidos, o de manera colectiva (*vid.*, entre otros, Edmonds 2010; 2019; Frankfurter 2001; Gager 1992; Graf 1997, 2010; Hanses 2022; Wilburn 2012). No es de extrañar que para ellos la magia fuera una amenaza real y cotidiana: temían ser víctimas de pociones y de hechizos eróticos; de maldiciones destinadas a hacerlos fracasar en sus negocios o en contextos agonísticos como las carreras, los juicios o las artes escénicas; sentían miedo a quedar inmóviles y silentes por un ritual de atadura; a ser acosados por espectros, pesadillas y visiones mágicas; a padecer *insania*, mal de ojo, impotencia, insomnio, y otros males enviados por amantes despechados, enemigos, pretendientes, compañeros de profesión, rivales amorosos, litigantes en un proceso legal, vecinos envidiosos, e incluso por alguien cercano –pareja, familiar o amigo– que no era la *persona* (‘máscara’) que fingía ser.²

Que en lo relativo a la magia el *homo romanus* era un *homo timens*, y que el temor a la magia era una ansiedad cultural romana socialmente transversal lo muestra la omnipresencia a lo largo de todo el Imperio Romano de artefactos, imágenes, textos y gestos que son producto de la ritualización de la protección contra-mágica, integrada en el *habitus* cotidiano de la Romanidad (Alfayé Villa e.p.; Ivleva y Collins 2022; Wilburn 2012). Buen ejemplo de ello es una *lamella* o amuleto de Alepo, fechado en el siglo III d.C.: ‘Protege a Juliana de toda hechicería y de todo sufrimiento pasivo y de toda influencia activa y de apariciones demoníacas de noche y de día; ahora, ahora, rápidamente, inmediatamente’ (Edmonds 2010: 247). Y es que, en el imaginario sociológico romano, en su forma-de-estar-en-el-mundo, la amenaza mágica era un peligro invisible pero real que podía atacarles e invadirles en cualquier momento, y contra el que se necesitaban defensas permanentes, especialmente en aquellos espacios que en su cosmovisión constituían ‘topografías de la ansiedad’. Dentro de esta categoría se incluyen tanto los espacios más íntimos –el propio cuerpo y la propia casa, y especialmente sus orificios en tanto que ofrecen vías de entrada para el mal–, como aquellos *fearscapes* caracterizados por su liminalidad y por servir de morada a agentes no-humanos potencialmente nocivos –espíritus, demonios, divinidades–, como son los cementerios, las encrucijadas, las ruinas y las termas, entre otros (Alfayé Villa 2016b; 2019; 2021; e.p.; Felton y Gilhuly 2018). Además, saberse hechizado o maldecido activaba el ‘circuito del miedo’, y éste producía cambios psicósomáticos en la víctima, que se sentía acosada e invadida por las potencias dañinas desde el preciso momento en que sospechaba ser la destinataria de un ritual mágico (Alfayé Villa 2016a; Bever 2008; Kounine y Ostling 2016; Salvo 2020). Quienes practicaron magia en la antigua Roma conocían bien el efecto coadyuvante del terror que experimentaba la víctima en el cumplimiento

1 Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza. Los versos que inspiran el título de esta contribución, *Pensar tu nombre ahora/ envenena mis sueños*, forman parte del poema de L. Cernuda ‘Un español habla de su tierra’, recogido en su antología *La realidad y el deseo* (2002: 182).

2 Así lo sintetiza Sofronio de Jerusalén (*Nar.Mic.* 17, 3): ‘dominados por la envidia que odia al hermano, a los humanos miserables nos gusta acabar con nuestros semejantes, aunque no nos hayan faltado, mediante filtros y encantamientos, aniquilando el amor natural hacia el prójimo’ (trad. Fernández Marcos 2016).

eficaz del hechizo: ‘hazlos temerosos, temblorosos, asustados, turba sus corazones por miedo a ti y haz en favor de fulano todo lo escrito antes’,³ se solicita en el hechizo de ‘sometimiento general de hombres y mujeres’ PGM XII, 54-55, escrito en el s. II d.C. (Faraone y Torallas Tovar 2022: 63-134, GEMF 15). Y en PGM VII, 862-918, se pide a Selene que:

Ordena a tu ángel que vaya junto a fulana y que la traiga por los cabellos, por los pies; asustada, aterrorizada por visiones, desvelada por mi amor, por su deseo de mí, fulana que venga a mi dormitorio. [...] Que la traigas, que la sometas en este día, en esta noche y no pueda fulana coger el sueño, hasta que venga junto a mí, fulano, y permanezca llenándome de placer, amándome, queriéndome a mí, fulano, y no pueda unirse a otro hombre sino a mí únicamente. [...] Repite muchas veces la fórmula y la traerá a tu lado y la encadenará a ti, y ella vivirá enamorada de ti todo el tiempo que dure su vida.

Los romanos pensaban que emociones como el miedo y la desesperación eran poderosas aliadas que intensificaban la eficacia destructiva de su ritual mágico; y estaban en lo cierto, como revelan estudios recientes sobre la neurobiología de la agresión emocional y la experiencia de la magia (Bever 2008; Kounine y Ostling 2016: 191-245; Frankfurter 2021; Salvo 2020). Es más, ellos mismos no estuvieron libres de sufrir otros temores asociados a su práctica del *ars magica*: a la ineficacia y/o la desactivación de la operación mágica, a ser descubiertos y castigados, a las secuelas psicológicas de sus rituales, al ataque de las potencias invocadas, y a no poder revertir los efectos de sus hechizos, entre otros miedos (Alfayé Villa 2016b). Pero la magia también les ofrecía la posibilidad de expresar y gestionar sus estados emocionales, esperanzas, frustraciones, ansiedades, traumas y deseos íntimos, incluso aquellos que eran socialmente inaceptables y públicamente inconfesables (Ostling y Kounine 2016: 10). En esta contribución me centraré en la relación existente en la cultura romana entre magia erótica, género(s)⁴ y estados emocionales negativos causados por el amor, la pasión y el desamor, y por ese abismo insalvable que existe a veces entre la realidad y el deseo.⁵

LA MAGIA ERÓTICA COMO INSTRUMENTO EFICAZ PARA MANIPULAR LA REALIDAD Y REALIZAR EL DESEO

En 1935, sumida en una grave crisis sentimental, M. Yourcenar escribe *Fuegos*, una obra en la que proyecta y exorciza sus demonios amorosos a través de figuras mitológicas de la Antigüedad clásica. Su título hace referencia al verso que pronuncia Pirro en la *Andrómaca* de J. Racine para describir su amor no correspondido: ‘Ardiendo con más fuegos de los que yo encendí’. En ese estado emocional de desamor, Yourcenar (1994: 58) escribió:

Dejar de ser amada es convertirse en invisible. Tú ya no te das cuenta de que poseo un cuerpo. Pero aún me queda una sucia esperanza: te deseo con horror una traición de Camilo, un fracaso junto a Claudio y un escándalo que te aleje de Hipólito. No me importa cuál sea el paso en falso que te haga caer sobre mi cuerpo.

Desesperada por el rechazo, esa mujer es capaz, aunque ama a ese hombre, de desearle la caída, la ruina, si con eso consigue hacer que vuelva a ella. Sus palabras, que son casi una maldición, reflejan bien la naturaleza compleja y a veces contradictoria de las relaciones erótico-afectivas de ayer, hoy y siempre. Y es que los fuegos del amor y las fantasías vengativas de la ruina del Otro no son sólo figuras retóricas,

3 Todas las traducciones al castellano de los PGM pertenecen a Calvo Martínez y Sánchez Romero 1987, salvo que se indique lo contrario.

4 Sobre las categorías de género y sexualidad en la cultura romana, cf. un reciente estado de la cuestión en Ivleva y Collins 2022: 1-22, 346-359.

5 Sobre la relación entre ‘estados emocionales’, pasiones irrefrenables y práctica de la magia *vid.*, entre otros, Alfayé Villa 2016a; e.p.; Bever 2008; Eidinow 2007; 2016; 2019; Frankfurter 2001; 2021; Kounine y Ostling 2016; Ostling y Kounine 2016; Salvo 2012, 2016, 2020; Sarischouli 2022; Versnel 1998.

literarias, sino proyecciones de intensos estados emocionales *reales* provocados por la experiencia del deseo, el amor y el desamor. Simplificando quizás en demasía, denominamos ‘amor’ a una emoción humana primaria, y también a un complejo constructo cultural en el que se entremezclan y confrontan individualidades y pronombres, estilos de apego y posiciones de poder, deseos y miedos, palabras y hechos, expectativas, exigencias y frustraciones, y diversos sentimientos y emociones (primarias y secundarias), tanto de carácter positivo –alegría, ilusión, atracción, esperanza, ternura, goce, confianza, seguridad, generosidad y empatía–, como también negativo –tristeza, egoísmo, ira, envidia, odio, rabia, decepción, miedo y desesperación–. Ésa no es la única contradicción de/en la experiencia del sexo y el amor, dado que, en su vivencia, y en el relato que se hace de ella, también confluyen y colisionan la perspectiva *emic*, la de quien experimenta ‘la realidad amorosa’ desde dentro y desde una posición de vulnerabilidad emocional, y la *etic*, la perspectiva del observador que no forma parte de ese incendio y que es indemne a él. Además, la intimidad amorosa produce un desnudo físico y también un desnudo emocional, abre una grieta que nos despoja de la máscara y que nos hace peligrosamente vulnerables: si todo va bien, el amor es algo maravilloso; pero un mal querer puede convertirse en un perverso juego de poder, abuso y dependencia, en un ansiógeno contexto de incertidumbre y violencia, y en una experiencia devastadora. Es entonces, cuando *algo* va mal, cuando se recurre al uso de diversas estrategias con las que tratar de controlar una realidad y a un Otro en conflicto con nuestro propio deseo; y la magia es una de ellas.

De hecho, las mujeres y los hombres de la antigua Roma consideraban y usaban la magia como un instrumento eficaz para la satisfacción de sus deseos eróticos-afectivos. La magia les ofrecía un espacio personal de libertad, mental y operativo, en el que podían expresar sin vergüenza, con una honestidad brutal, sus anhelos, sus miedos, y sus emociones más íntimas e inconfesables, aquellas que posiblemente no se atrevían a expresar en contextos más formales o públicos, donde estaban sujetas al juicio social (Frankfurter 2021; Salvo 2016: 133). Pero, además, la propia performatividad del ritual mágico y de sus analogías les permitía imaginar, anticipar y *experimentar* sensorialmente la realización de sus deseos: mediante las palabras y las cadenas gestuales técnico-operativas –manipulación de imágenes (cf. fig. 1), escritura del hechizo (cf. fig. 2), depósito del artefacto, etc.–, los usuarios representaban pero sobre todo creaban, *realizaban*, el sometimiento de amados esquivos, la eliminación de los rivales, el control del *eros* ajeno, el castigo de la traición, la ruina del Otro. Como lo habitual era recurrir a la magia cuando *algo iba mal* en el amor, la mayoría de la magia erótica romana, tanto la literaria como la aplicada, está saturada de emociones negativas, de analogías de persuasión, manipulación, abuso y coacción, de agresividad hacia la víctima, y de una desatención narcisista por lo que ésta pudiera querer (Irigoyen 1999; Watson 2019: 33-34), lo que resulta esperable en tanto que precisamente se recurre a la magia para violentar su voluntad y forzar su consentimiento, para imponer el deseo del operante sobre el deseo de su víctima.

Los rituales de magia erótica romana han sido clasificados en diversas taxonomías que atienden a su principal finalidad y que, a su vez, han sido asociadas con un género específico,⁶ aunque considero que en ocasiones estas categorías estancas resultan demasiado rígidas y no atienden a la complejidad emocional que hay detrás de esas prácticas. Encontramos, por ejemplo, variaciones en el grado de urgencia en el

6 Sirva como ejemplo esta clasificación tradicional, que puede completarse con la más exhaustiva que recoge Suárez de la Torre (2021: 133, n. 321): *philtrokatadesmos*, hechizos de atadura, en los que podrían incluirse los ποτήρια ο πότισμα (bebedizos) que aparecen atestiguados en los PGM, especialmente en el VII; *agôge*, hechizos de atracción; *empyron*, hechizos para inflamar el corazón y hacer arder de amor a la víctima; *katochos* o *hypotaktikon*, hechizos para subyugar; *oneirompompeia*, hechizos para enviar pesadillas y sueños; *agrupnêtikon*, hechizos para producir insomnio; *kataklitikon*, hechizos para causar enfermedad; *diakopos*, hechizos de separación; y *misêthron*, hechizos para producir enemistad/odio. Otra taxonomía ampliamente aceptada es la establecida por Faraone en 1999, quien diferencia entre *erôs* o encantamientos para inducir pasiones incontrolables, usados mayoritariamente por hombres sobre víctimas femeninas, aunque también por prostitutas (1999: 41-95); y *philia*, hechizos para inducir cariño o amor, que utilizarían principalmente las mujeres sobre sus maridos (1999: 96-131). Vid. una crítica a esta clasificación *erôs* vs. *philia* en Dickie 2000, 582-583; Pachoumi 2013; Salvo 2016: 264-267, 277; y Watson 2019: 34-43.

cumplimiento del hechizo –aunque la mayoría exigen eficacia inmediata–, en su duración –‘cinco meses’ (SM 37), ‘diez meses’ (SM 45), ‘hasta que yo quiera’ (DT 304; Davis 2010), ‘por todo el tiempo de mi vida’ (SM 46; PGM XV, 21), ‘hasta su muerte’ (DT 267; SM 48), ‘durante toda la eternidad’ (PGM IV, 2943-2966)–, en la exclusividad exigida, y en la intensidad de la violencia ejercida sobre la víctima, femenina en la mayoría de los casos. Quisiera detenerme en estos hechizos saturados de agresividad y emociones negativas, de los que presento varios ejemplos. El primero es PGM IV, 1496-1595, ‘encantamiento para atraer a una persona por medio de un sahumero de mirra’:

Hazla arder sobre carbones y recita la fórmula: ‘Tú eres la Mirra, la amarga, la incómoda, la que reconcilia a los que luchan, la que seca y obliga a amar a los que no se adaptan a Eros. Todos te llaman Mirra, pero yo te llamo devoradora de carne e inflamadora del corazón. No te envió lejos, a Arabia, no te envió a Babilonia, sino que te mando junto a fulana, hija de mengana, para que me sirvas contra ella, para que me la traigas. Si se sienta, que no se siente; si mira a alguien, que no mire; si se acerca a alguno, que no se acerque; si pasea, que no pasee; si bebe, que no beba; si come, que no coma; si besa a alguien, que no lo bese; si se alegra con algún placer, que no goce; si se acuesta, que no duerma; sino que solamente en mí, fulano, tenga en su pensamiento, sólo a mí me desee, sólo a mí me ame, todas mis voluntades cumpla. [...] Como yo te hago arder a ti, Mirra, y eres fuerte, así quema enteramente el cerebro de la que amo, fulana, enciende y transforma sus entrañas, hazla sudar sangre gota a gota hasta que venga a mí, fulano, hijo de fulana (líneas 1496-1545).

Un hechizo personalizado de atracción y atadura del s. IV d.C., diseñado para manipular la memoria de la víctima (Davis 2010: 260-265), es PGM XVIIa:

Anubis, dios de la tierra y subterráneo y celeste, perro, perro, perro, reúne todo tu poder y toda tu fuerza contra Tigeró, a la que parió Sofía; pon fin a su arrogancia, a su entendimiento y a su pudor. Tráemela bajo mis pies derretida por el deseo amoroso en todas las horas del día y de la noche; que siempre piense en mí, comiendo, bebiendo, trabajando, hablando, escapando, durmiendo y soñando; hasta que, aguijoneada por ti, venga deseándome con las manos llenas, con su bien dotado sexo, y ofreciéndoseme a sí misma y todo lo suyo y cumpliendo lo que corresponde a las mujeres con los hombres, sirviendo a mi apetito y al suyo propio sin vacilación y sin pudor, muslo con muslo, vientre con vientre, y uniendo su negrura con la mía, que es el mayor placer. Sí, señor, trae junto a mí a Titerús, hija de Sofía, junto a mí, Hermeas, hijo de Hermíone, ya, ya, pronto, pronto, movida por tu látigo.

Esta fantasía de gozosa fusión sexual se materializa en la elaboración de figurillas mágicas que representan a parejas fundidas en un abrazo, como la de plomo hallada en Córdoba y las cuatro de cera procedentes del Egipto romano. La pareja cerúlea encontrada en Asiut –que encarna a Eufemia y Teón (PKöln 3323=SM 45)–, y la depositada en el Museo Egipcio de Múnich –que representa a Isis y Prisco (P.Münch. Äs 6792)–, fueron envueltas en el papiro en el que se había escrito el encantamiento erótico, y depositadas en una vasija que quizás se enterró luego en un cementerio.⁷

También debían modelarse dos figurillas de cera o de arcilla en el ‘maravilloso hechizo para amarrar a la persona amada’ que recoge PGM IV, 296-466 en el s. IV d.C. Se trata de la efigie del dios Ares de pie, que sujeta una espada con la que golpea el hombro de la figura de Afrodita, que debe estar arrodillada y con piernas y brazos atados a la espalda, en una iconografía de dominio y sumisión similar a la que celebra

7 La figurilla de Córdoba forma parte de una colección privada. De las egipcias, la de Asiut está depositada en Papyrussammlung Köln, nº inv. 3323; la del Staatliches Museum Ägyptischer Kunst de Múnich tiene el nº inv. ÄS 6791-3; se desconoce el nº inv. de la pieza del Museo de El Cairo; y la cuarta pareja se conserva en el londinense Petrie Museum, nº inv. UC38727, y presenta restos de pintura azul que podrían corresponder a una inscripción mágica. Sobre estas figurillas de amantes entrelazados, *vid.* Alfayé Villa 2021: 408; Arbelo Borbón e.p.; Dosoo 2022: 163-164, fig. 5; Faraone 1991: 204, nº 28-28a; Stévenard 2022: 102-103, 106, 108-109, cat. 72 y 73; Watson 2019: 23-24, 34; Wilburn 2012, 135-137; 2019: 502-503, fig. 18.7.

la conquista romana sobre las poblaciones vencidas, y que recuerda a las modernas prácticas sexuales de *Bondage*. Luego se escriben textos mágicos sobre la figurilla femenina y, mientras se recita la fórmula ‘yo te atravieso (insertar la parte del cuerpo) de (insertar el nombre de fulana), para que ella no pueda pensar en nadie, excepto en mí’, se perforan con trece agujas sus ojos, oídos, cabeza, boca, manos, pies, vientre, vulva y ano. Después se escribe un hechizo amoroso sobre una lámina de plomo, se atan las dos figurillas juntas con un hilo con 365 nudos recitando ‘Abrasax sujeta’, y se deposita todo en la tumba de alguien muerto de forma prematura o violenta,⁸ a cuyo espíritu se invoca para que busque y ate a la amada, para que le impida fornicar, ser sodomizada y hacer algo que le dé placer con otro hombre, y para que, agarrándola del pelo, las entrañas y la vagina, la arrastre ante él (Davis 2010; Dieleman 2011; Dosoo 2022: 159-164; Faraone 1999; Frankfurter 2019: 668-672; Martínez 1991: 6-20; Wilburn 2019: 500-501; Winkler 1990, 93-98).

En la ciudad egipcia de Antinoópolis, en los siglos II-III d.C., Sarapamón trató de atraer y someter a su deseada Ptolemaide mediante un ritual mágico similar. Primero atravesó con trece agujas una figurilla femenina de barro (fig. 1), hoy conservada en el Museo del Louvre,⁹ que representaba a la víctima de rodillas, desnuda –aunque enjoyada–, y con sus extremidades atadas a la espalda. Luego la colocó dentro de una vasija, junto con la lámina de plomo en la que había escrito el hechizo erótico de atadura (*SM 47*), y posiblemente depositó ese artefacto en una tumba, dado que en el maleficio se ordena a un ‘muerto inquieto’ que ejecute el amarre de la amada (Davis 2010: 261-264; Dieleman 2011; Dosoo 2022: 157-162; Edmonds 2019: 106-107; Eidinow 2019: 749-750; Frankfurter 2019: 659-660, 670-672; 2021: 525-527; Gager 1992: 81; Martínez 1991: 16-18; McKie 2018: 122; Ritner 1993: 112-113, 181-183; Wilburn 2019: 456-458, 501-502, 504, fig. 18.1; Winkler 1990: 93-98; 1991: 232).



Figura 1. Figurilla femenina utilizada en un ritual de magia erótica, siglos III-IV d.C., Antinoópolis, Egipto, conservada en el Museo del Louvre (© RMN-Grand Palais, Musée du Louvre / Hervé Lewandowski).

⁸ Sobre la taxonomía greco-romana de ‘muertos inquietos’, cf. Alfayé Villa 2009: 184-190.

⁹ La pieza mide 9,6 cm de altura, y su nº inv. es E27145a; la vasija y la lámina tienen el nº inv. E27145b y E27145c, respectivamente.

En ambos casos, esa manipulación performativa de la imagen femenina,¹⁰ acompañada del recitado de un agresivo hechizo de amarre, debió provocar en la clientela masculina una intensa reacción emocional, un alivio catártico de su tensión psíquica, y una satisfactoria sensación de control y poder sobre el cuerpo femenino, que pasaba de ser esquivo y autónomo a estar esclavo de su deseo. Quizás la minuciosa penetración con agujas de ambas figurillas pudo haber sido vivida también por sus artífices como una anticipación de la ansiada penetración de la amada, e incluso haberles provocado un goce sádico (Versnel 1998: 253; Watson 2019: 24-30). En cualquier caso, tanto estas figurillas mágicas como las de parejas abrazadas conforman teatrales escenas tridimensionales dotadas de lo que Ritner (1993: 136) denomina ‘inherent kinetics’, cuyas posturas estáticas representan, anticipan y co-crean mágicamente los deseados efectos persuasivos del encantamiento amoroso (Dosoo 2022: 162-164).

Estos ejemplos son sólo una muestra de la violencia verbal, gestual, visual y material de la magia amorosa romana (Watson 2019: 23-56), y de la ansiedad, la urgencia erótica y el sufrimiento emocional de quienes realizaron esos rituales, de su intensa frustración ante el contraste entre su deseo y la realidad, en el marco de una determinada concepción cultural del sexo y del amor. Ante la impotencia, la tristeza y la desesperación por un amor no correspondido, ante el desfase entre su fantasía de amor fusional y la confrontación con una persona autónoma con la capacidad de decir ‘No’, el operante recurre a la magia como una tecnología de persuasión y coacción erótica que le aseguraba resultados inmediatos. De hecho, el primer resultado beneficioso que obtenía es que esa acción mágica le permitía aliviar catárticamente su malestar psíquico, al proyectar y transferir ritualmente todo su dolor y sus emociones negativas sobre la víctima, a la que quiere causar el mismo daño que él siente que ella le hace al rechazar un ‘Nosotros’ (Eidinow 2019; LiDonnici 1998; Pachoumi 2012; Salvo 2016, 269; 2020; Wilburn 2019: 500-501; Winkler 1990). Para ello emplea una agresividad que el amante considera justa y necesaria porque en la perturbada lógica de su amor, en su auto-victimización, la verdadera agresora es la amada y, por tanto, el dolor que él le provoca no es sino una legítima y reactiva autodefensa. Así se manifiesta en el hechizo de atracción PGM IV, 1390-1495 (Suárez de la Torre 2021: 177-179; Watson 2019: 28-29), en el que además se calumnia a la amada acusándola de impiedad, usando la *diabolé* como estrategia para manipular a las divinidades y ponerlas en su contra, y garantizar así su intervención en el cumplimiento del maleficio (Herrero 2011; Watson 2019: 44-45):

A las Moiras, a las Necesidades, a las Embrujadoras, a la Peste, a la Envidia, a los que han muerto antes de tiempo, a los que han sufrido muerte violenta, envíe alimentos: [...] *fulano ha mezclado con sus lágrimas y con gemidos amargos unas migajas de su propio alimento para que le hagáis sacar provecho a él que está dominado por los sufrimientos, héroes infortunados que en el lugar estáis encerrados, desgraciados que habéis abandonado la luz con diverso destino, beneficiad a fulano que sufre en su corazón apenado por causa de fulana, la impía y sacrilega. Así pues, traedla sometida a tormentos, rápidamente: [...] escuchadme y despertad a fulana en esta noche y dadle una odiosa preocupación, una terrible pena y búsqueda de mis huellas y un querer lo que yo quiero, hasta que haga lo que yo le ordene. [...] Subterráneos devoradores de carne cruda [...], enviadme fantasmas de estos muertos para que me sirvan en esta hora precisa y vayan y me traigan a mí, fulano, a fulana hija de mengana (líneas 1403-1412).*

El segundo beneficio que obtiene el amante de su operación mágica es que ésta lo empodera: frente a la angustiada impotencia que siente, la magia le ofrece el discurso y las herramientas para actuar sobre la víctima y sobre la realidad. De esta forma, y éste sería otro beneficio más, puede expresar y realizar sus fantasías de control ilimitado sobre la amada, cuya alteridad autónoma debe ser alienada a través

10 Sobre la relación de semejanza entre esas imágenes y las personas implicadas en el ritual, *vid.* Riess 2012: 199-201; Wilburn 2019: 450-451; y Dosoo 2022: 155-157, quien las identifica como un ‘segundo cuerpo’. Para el uso de otras figurillas en la magia erótica romana *cf.*, entre otros, Bailliot 2015; Dosoo 2022; Faraone 1999: 58-60; Frankfurter 2019; 2021; Hanses 2022; Ogden 1999; Wilburn 2019: 488-489, 500-502.

de ataduras y torturas mágicas. Sobre otras ventajas emocionales de la magia erótica romana volveré luego.

Categorías mentales romanas del amor y del deseo

Si estas prácticas mágicas son fruto de emociones personales intensas, también son producto de una determinada forma de estar-en-el-mundo y de un imaginario amoroso específico. Como dispongo de un espacio limitado, voy a referirme sólo a algunos constructos romanos sobre el amor y el deseo que muestran que en la cultura romana existió una relación inseparable entre *eros* y violencia, así como una ‘gendered atmosphere of violence against women’ (Rodríguez López 2018; Witzke 2016), y que las relaciones sexo-afectivas fueron concebidas en términos de género(s) y poder disimétrico ‘arriba-masculino/abajo-femenino’, y no aspiraban a ser ni igualitarias ni recíprocas (Beard 2018; Ivleva y Collins 2022; Quignard 2017; Winkler 1990; Wise 2020).

En la antigua Roma la seducción se concebía como una conquista, una *militia amoris*, en el que el otro es un oponente al que hay que asediar, vencer y someter (Murgatroyd 1975; Salvo 2016: 269-271), de ahí que Ovidio (*Am.* 1.9.1) afirme que *militat omnis amans*, ‘cada amante es un soldado’, y que Apuleyo (*Met.* 9.20) describa en esos términos un encuentro sexual: ‘apenas habían cruzado sus primeras armas al servicio de *Venus* aquellos soldados a cuerpo descubierto’ (trads. Cristóbal López 2021 y Rubio Fernández 2008, respectivamente). En este marco mental y vivencial del *eros*, el cuerpo y la casa de la persona amada son concebidos como una fortaleza asediada, cuya rendición exige de las mismas tácticas implacables que se usan en la guerra. De hecho, la propia concepción romana del *modus operandi* de *Eros* muestra ese vínculo entre lo amatorio y lo bélico: el dios ataca con sus flechas a sus víctimas de una forma sorpresiva, las hace prisioneras, y las tortura con su fuego hasta que se someten a su deseo. Esta secuencia de la violencia que precede al goce erótico se recrea en las figuras que había que grabar en cada lado de una magnetita –una piedra que en sí misma tiene el poder de atraer–, como parte del ritual de atadura conocido como ‘La espada de Dárdanos’, PGM IV, 1715-1867 (Pachoumi 2011; Suárez de la Torre 2021: 111-115). Esas dos escenas aparecen representadas en la magnetita mágica de Perugia, y en otra gema mágica de jaspe que procede de Beirut¹¹ (Dasen y Nagy 2019: 443, fig. 17.10; Mouterde 1930-1931; Vitellozzi 2018: 187-191, tab. 1 y 2, figs. 3-4). Primero, en la cara A de la gema se graba la imagen de *Afrodita* llevando atada a *Psyche* por una cuerda, mientras que *Eros* la quema con una antorcha; luego, en la cara B se graba la figura de *Eros* y *Psyche* fusionados en un abrazo.¹² Esta secuencia operativa de recreación de la violencia y el tormento primero, y de la ternura y el goce después, re-produce performativamente, mediante un acto ritual no-verbal, el proceso de conquista erótica de quien ejecuta ese amarre mágico: primero es necesario hacer sufrir a la reticente víctima para vencer así sus defensas y, una vez rendida a sus pies sin condiciones, como en una *deditio*, poder consumir su amor.

Tanto en estas imágenes como en la mayoría de los hechizos eróticos, la victoria comportaba el sometimiento pasivo femenino a la activa dominación masculina y su agresiva sexualidad, un modelo que reproduce la desigual dinámica de poder entre el conquistador y el vencido, entre el amo y el esclavo, entre la mujer y el hombre, que era propia de la cultura romana, y que desatiende las necesidades y deseos de quien se encuentra en la posición subalterna (Beard 2018; Goldberg 2021; Quignard 2017; Winkler 1990; 1991; Wise 2020; Witzke 2016). De hecho, la concepción del amor como un estado emocional de cautividad, el *servitium amoris*, es otro estereotipo cultural de la *Romanitas* (George 2013: 158-179). Esa asociación entre servidumbre y amor se plasma en las imágenes parietales de vendedores de *Erotes* enjaulados, que los ofrecen a sus clientes como si de un mercado de esclavos se tratara (George

11 Museo Archeologico Nazionale dell’Umbria, Perugia n° inv. 1526; la pieza de Beirut está desaparecida.

12 Sobre *Eros* y *Psyche* en la magia amatoria greco-romana, cf., entre otros, Faraone 1999: 41-55; Pachoumi 2011, 2012; Suárez de la Torre 2021; Winkler 1990; 1991.

2013: 171-173, figs. 6.11-13). Es el caso de la pintura del siglo I d.C. que decoraba una estancia de *Villa Arianna*, en Stabia,¹³ en la que una anciana sujeta por las alas a un Cupido que acaba de sacar de la jaula, ofreciéndoselo a dos potenciales compradoras que están sopesando cuál de ellos prefieren llevarse a su casa. George (2013: 171-172, fig. 6.11) interpreta esta escena como una ‘alegoría irónica del deseo femenino romantizado’ –que elige qué amor se adecúa más a su conveniencia–, destinada a una audiencia habituada a la compraventa de seres humanos. Sin embargo, considero que esta iconografía del ‘Amor en venta’ podría ser más bien la representación eufemística de una escena de magia amatoria, en la que clientela femenina está contratando los servicios de una profesional en cautiverios eróticos. Cabe aducir a favor de esta lectura la caracterización de la vendedora de Cupidos de *Villa Arianna* como una anciana, en tanto que responde al imaginario artístico-literario romano de la ‘bruja común’ como una mujer vieja y depravada (Pollard 2008; Stratton 2007), un código cultural que compartían los espectadores de ese fresco y que les habría permitido identificar esa figura como la de una hechicera ejerciendo su magia amatoria.

Los romanos también concibieron el amor y la pasión erótica como una enfermedad. De hecho, el ‘mal de amores’ fue identificado como dolencia por médicos como Galieno, Sorano, o Rufo de Éfeso, quien en su tratado *Sobre el amor* recomendaba la curación de los síntomas y emociones negativas provocados por este padecimiento mediante vino, baños calientes y relaciones sexuales, lo que no parece una mala terapia (LiDonnici 1998; Pachoumi 2012: 75-77; Winkler 1990: 82-84).

Amor Tirano: rituales de atracción y de atadura

Conforme a este imaginario romano de la conquista erótica como asedio, y desde la posición de auto-victimización del operante mágico, resulta hasta lógico que el mismo ‘sentido de ilimitación que hay siempre en el deseo’ (Weil 2004: 88) se extienda a la agresividad y crueldad sin límites empleada en los amarres romanos para conseguir la rendición y la sumisión mágica de la víctima mediante analogías y estrategias de persuasión, acoso y maltrato (Watson 2019). Se invoca así a dioses, demonios, fantasmas y muertos inquietos para que provoquen en la víctima ansiedad, miedo, obsesión, insomnio, amnesia, fiebre, hambre, sed, locura, dolor, disfunción cognitiva y motora, anhedonia o privación de todo placer, y otros sufrimientos, como ejemplifican estos formularios y hechizos personalizados greco-egipcios: ‘Yo, Capitolina, te ato, Nilos, con grandes males’ (PGM XV, 1-2); ‘que arda de amor por mí, sí, que sufra’ (PGM XXXVI, 197); ‘que se abran el sexo y la matriz de fulana y se desangre noche y día hasta que venga a mí’ (PGM LXII, 103-104=GEMF 34); ‘ponla enflaquecida, pálida, débil, incapaz de cualquier actividad con su cuerpo, hasta que salga corriendo hacia mí, fulano’ (PGM XXXVI, 355-360). Es decir, el hechizo es utilizado como un medio para transferir a la víctima el mismo ‘mal de amores’ que padece quien recurre a la magia (PGM IV, 1405-1412; cf. LiDonnici 1998: 88-98; Pachoumi 2012: 80; Watson 2019), castigarla por lo que ésta le hace sufrir, y forzar su voluntad mediante esa tortura mágica.

Además, muchos de estos rituales de atracción intentan forzar los límites de la víctima y su capacidad de resistencia a través de la invasión de su espacio onírico, de la manipulación y *envenenamiento* de su sueño, con el fin de crear una fractura en su psique y facilitar su rendición (Ambühl 2010; Johnston 2010; Versnel 1998). Las técnicas mágicas eran variadas: envío de pesadillas, como en PGM VII, 860-918; envío de sueños intrusivos, en los que *Eros* (PGM IV, 1716-1879, y XII, 15-96) o el propio amante (PGM VII, 406-411) tratan de persuadir a la víctima; creación de sueños eróticos, para despertar en ella una necesidad sexual (Pseudo-Calístenes, *Romance de Alejandro*); y privación del sueño, volviendo insomne a la víctima (*non somno, non dormiat, vigilans*, DT 230, 266-267, 270; y PGM IV, 2943-2966, y XXXVI 295-310). De esta forma, el operante mágico proyecta especularmente en la víctima su desvelo y le transfiere su obsesivo

13 Se conserva en el Museo Archeologico Nazionale di Napoli, y mide 22.6 x 18.5 cm.

estado de hipervigilancia, contribuyendo así al desmoronamiento físico y emocional de sus defensas, como muestra ‘el prodigioso encantamiento amoroso’ PGM XXXVI, 120-160:

Isis y Osiris y démones de la tierra *Ablamgounchôthô*, Abrasax, y démones subterráneos, levantaos y haced que fulana, hija de mengana, no duerma, vuele por los aires, tenga hambre, padezca sed, no encuentre el sueño, y me ame a mí, fulano, con el amor de sus entrañas, hasta que venga y una su sexo con el mío. Pero, si quiere descansar, extendede debajo de ella una manta de espinas y en sus sienes poned púas a fin de que me acepte para un amor de cortesana (líneas 145-154).

Es significativa la constante indiferencia del operante por el sufrimiento que su acción mágica provoca en la otra persona, deseando incluso su muerte si ésta no accede a la unión erótica; esto es, o es suya o de nadie. Como ejemplo, PGM XII, 376-379:

Toma un murciélago hembra vivo y pinta sobre su ala derecha con tinta de mirra la figura que viene debajo; en el ala izquierda escribe los siete nombres del dios y esto: ‘Que pierda el sueño fulana, hija de mengana, hasta que dé su consentimiento’. Y, después de todo esto, déjalo en libertad. Cuando la luna esté en cuarto menguante, en su tercera noche, completa el maleficio y ella morirá sin poder dormir antes de que pasen siete días.

Esa despreocupación por el dolor ajeno por parte de quién realiza el ritual mágico parece ser fruto tanto de su auto-victimización, como de su convicción de que la violencia era un recurso útil y necesario para el éxito del hechizo y la satisfacción de su deseo; por lo tanto, el abuso estaba legitimado y la víctima debía sufrir. Considero que en estas prácticas de magia erótica la violencia y la crueldad tienen, además, una dimensión instrumental que resulta muy beneficiosa para el operante, por diversas razones. 1) Porque la propia ejecución del ritual libera al operante de su frustrante sensación de impotencia al ofrecerle un espacio para la acción. Y, desde su realidad emocional, ello le permite defenderse del mal que cree que le hace la otra persona, atacando a quien considera única culpable de su angustia y su dolor (Pachoumi 2012; 2013). 2) Porque la proyección sobre la víctima de su desasosiego emocional tiene un efecto terapéutico catártico, balsámico (Bever 2008). 3) Porque el uso de la violencia acelera el éxito del cortejo, la rendición de la amada: al transferirle su ‘mal de amores’ y acosarla con torturas mágicas –que incluyen hacerla arder (LiDonnici 1998; Pachoumi 2012)–, se le causa un desgastante sufrimiento que, continuando con el símil militar, debilita sus defensas y acelera su rendición amorosa sin condiciones. 4). Además, se logra crear en la víctima una necesidad erótica que ésta no tenía, para que, inflamada de amor y loca de deseo, ahora sea ella quién lo busque a él, invirtiendo la disimetría inicial de la relación. 5) Es decir, el tormento mágico permite al operante transformar a su favor la desigualdad inicial de poder y *eros*: primero, porque consigue re-equilibrarla, haciendo que sufran los dos y no solamente él; y, segundo, porque la invierte, al colocar a la víctima en una posición de inferioridad, rendida a sus pies y a su voluntad (LiDonnici 1998: 95-97). Y así, al finalizar su ritual mágico ha logrado hacer realidad su fantasía de dominación total sobre la otra persona, convertida en una esclava sumisa que padece el mismo ‘mal de amores’ que él, y que ya sólo vive para satisfacer los deseos de su amo-amante.

¿Qué ha hecho la víctima para merecer esto?

Ante la intensidad de la violencia empleada contra la víctima, tan en conflicto con nuestra sensibilidad moderna, podría surgir(nos) la duda de si ésta había hecho algo que la hiciera merecedora de esa reacción extrema por parte del operante. La respuesta a esa pregunta varía en función de la perspectiva que adoptemos. Desde la posición de la víctima, nada justifica(ba) el daño que se le estaba causando. Desde la realidad emocional del operante, la respuesta es bien distinta: la víctima le está haciendo sufrir mucho y, en consecuencia, se merece lo peor, por lo que él se defiende legítima y proporcionalmente causándole más daño (Versnel 1998; 2010). Ciertamente, en algunas ocasiones la víctima sí tenía cierta

–e incluso mucha– responsabilidad en el dolor del otro, ya que, por ejemplo, le había sido infiel, o había intentado envenenarlo¹⁴ (*vid. infra*). Sin embargo, en la mayoría de los casos parece que la única ‘culpa’ de la víctima era haber suscitado inintencionadamente deseo y/o amor en el Otro; y es que, como escribe Zizek (2009: 74), ‘si estás preso en el sueño del otro, estás jodido’.¹⁵ Es la auto-victimización del operante, que interpreta la indiferencia, el rechazo y la voluntad independiente de la víctima como una falta de respeto y una acción deliberada para causarle dolor, la que lo legitima para recurrir a la magia con el fin de castigarla, torturarla, e incluso provocar su muerte si ésta no se somete a sus deseos (Riess 2012: 189-222; Versnel 1998: 223-264; Watson 2019: 23-56). En su lógica narcisista, toda acción cruel contra la víctima no es más que una legítima, proporcional y reactiva defensa ante la injusticia y el daño que ésta le ha infligido primero.

Los celos, la envidia, el miedo al abandono: rituales de separación y rituales de control del deseo y los genitales del Otro

En la magia erótica romana encontramos también otras casuísticas, relacionadas con emociones tan negativas como la envidia por el puesto que otro ocupa en el corazón y el lecho del amado, los celos, o el miedo a la infidelidad y/o el abandono. ¿Qué se podía hacer cuando existía un rival o un marido que impedía la consumación del amor, o cuando una complicada relación triangular se volvía emocionalmente insoportable? ¿Qué se podía hacer cuando la relación ya no era como antes, y aparecía en el horizonte la amenaza del descarte o el divorcio? ¿Qué se podía hacer ante la sospecha o la constatación de una infidelidad? En estas situaciones, se podía recurrir a la magia para obtener control sobre esa realidad ansiógena mediante la ejecución de rituales personalizados de separación de parejas, eliminación de rivales, y control del deseo y los genitales de la otra persona.

Así, por ejemplo, existen hechizos de separación (*diakopoi*) para hacer que la víctima odie, abandone y olvide a su pareja, a un rival en concreto, a todas las mujeres u hombres en general, e incluso a su familia y amigos, como muestran estos ejemplos: ‘Si yace con otro en su regazo o vagina que lo rechace, odie y olvide a todos menos a mí, sometida a la fuerza de Eros; que me desee y me tenga cariño’ (PGM IV, 2736-2737); ‘Que Victoria sea mi amante y enloquezca por mí. Y que Balinco, el esclavo de los Lolios, se caiga del carro y no pueda llegar a ella antes que yo’ (DT 265; Fontana Elboj 2021: 287); ‘Cataxin, demon agilísimo en Egipto, oblígala a irse de sus padres, de su casa, y a dejar a cualquier ser querido y oblígala a amarme, a hacer el coito conmigo, a ceder a mi deseo’ (DT 230; Suárez de la Torre 2021: 209); ‘A esa, a la que parió Perséfone, la encadenó, para que desde este momento olvide a su padre y a su madre, y a todos los suyos, y a todos sus amigos, y a todos los demás hombres’ (Fontana Elboj 2021: 286). Con estos hechizos de separación el operante espera eliminar a todo aquél que él percibe como un competidor por la atención de su víctima, y así facilitar su aislamiento y su secuestro mental para que sólo piense en él

14 El temor a esa posibilidad no debió ser infrecuente, como revela el documento de compromiso matrimonial que firmó Tais en el Egipto del s. I a.C., en el que promete a su futuro esposo ‘no mantener relación con ninguna otra persona según el modo propio de una mujer, ni elaborar contra ti pócimas amorosas ni malélicas, ni entre las bebidas ni entre las comidas, ni ser cómplice de nadie que te vaya a perjudicar con el pretexto que sea’ (trad. Suárez de la Torre 2021: 254-255).

15 ‘O cómo escribí en un memorable pasaje Neil Gaiman, el autor de la novela gráfica *The Sandman*: “¿Has estado alguna vez enamorado? Horrible, ¿verdad? Te hace muy vulnerable. Abre tu pecho y abre tu corazón y significará que alguien puede entrar en ti y revolverte por dentro. Tú construyes todas esas defensas, construyes una armadura completa de forma que nada pueda herirte, y entonces una persona estúpida, similar a cualquier otra estúpida persona, se aventura en tu vida estúpida... les das una parte de ti. No la pidieron. Sólo que un día hicieron alguna tontería, como besarte o sonreírte, y desde ese momento tu vida ya no es tuya. El amor toma rehenes. Se mete dentro de ti. Te come por completo y te deja llorando en la obscuridad, de forma que una simple frase como “quizá sólo deberíamos ser amigos” se convierte en una astilla de cristal directa hacia tu corazón. Duele. No sólo en la imaginación. No sólo en la mente. Duele el alma, un verdadero dolor que-se-mete-dentro-de-ti-y-te-descuartiza. Odio el amor”’ (Zizek 2009: 74).

(Davis 2010: 262-265; Hanses 2022: 266-281; Pachoumi 2013), como ejemplifica el amarre de Capitolina a Nilo en PGM XV:

Te ataré a ti, Nilo, al llamado Ágato Demón, al que parió Demetria, con grandes males; ni de los dioses ni de los hombres encontrarás para ti libertad pura, sino que me amarás a mí, Capitolina, a quién parió Peperús, con divino amor, y serás siempre mi acompañante hasta que yo quiera, para que hagas lo que yo quiera para mí y para ninguna otra; para que a nadie escuches sino únicamente a mí, Capitolina; para que olvides a tus padres, hijos, amigos. [...] Yo os conjuro, démones, por la violencia y la coacción que os dominan. Cumplídmelo todo, atacad y apoderaos de la mente de Nilo, de quien es la entidad mágica; para que me ame a mí, Capitolina, y sea inseparable de mí Nilo, en cada hora y en cada día. [...] que aten a Nilo para mí, Capitolina, durante todo el tiempo de su vida. ¡Que me ame Nilo con un amor eterno! Ya, ya, pronto, pronto.

Otro maleficio de separación es el escrito en la *defixio* de Sagunto del siglo I d.C. sobre una lámina de plomo con forma de planta del pie (fig. 2): ‘Que Quintula no esté con Fortunál ni una vez ni nunca más’ (*Quintula cum Fortunali sit semel et numquam*, Corell 1994: 280-282; *CIL*, II²/14, 757a).¹⁶ Luego, se dobló hasta seis veces, envolviendo en ella una moneda de la serie *Iudaea Capta*, acuñada por Vespasiano en el 70 d.C. para conmemorar su victoria sobre la provincia de Judea, que aparece personificada en el tipo del anverso como una prisionera sedente. Aunque desconocemos la intrahistoria que motivó este maleficio –no sabemos cuál era el género de su artífice, ni qué relación mantenía con la(s) víctima(s)–, sí es indudable que su principal objetivo era provocar la separación entre Quintula y Fortunál por medio del control mágico de su voluntad. Por ello, no me parece casual la colocación de esa moneda de *Iudaea Capta* en el interior de la *defixio*, sino que considero que se trata de una acción deliberada destinada a reforzar la eficacia de ese ritual. Su artífice habría elegido intencionadamente esa moneda en concreto, y no otra, porque su leyenda y su iconografía transmitían un mensaje de sometimiento femenino (al dominio masculino) que era paralelo y confluyente con el del hechizo, cuyo fin era controlar la libertad de Quintula por medio de cadenas mágicas, e imponerle su separación de Fortunál. En este sentido, tampoco me parece casual que la moneda se colocara precisamente sobre el nombre escrito de *Quintula*, y que a partir de ahí se fuera plegando el resto de la *defixio*. Eso me lleva a pensar que era ella, y no Fortunál, el objetivo –o el principal objeto de deseo y/o desvelo– de la persona que realizó este complejo ritual mágico, en el que seleccionó y utilizó la moneda de *Iudaea Capta* como un elemento ritual cuya analogía persuasiva contribuía, performativamente, a la pérdida de autonomía de la víctima. Y ese mismo efecto produciría la singular forma *in planta pedis* de la lámina, que pudo constituir una *ousia* simbólica de la víctima –si representaba la huella de su pie–, y/o responder a una tradición mágica en la que se empleaba la planta del pie como analogía persuasiva en rituales de sumisión y atadura.¹⁷

16 Se encontró en la ladera del castillo de Sagunto, sin contexto arqueológico preciso, y se conserva en el Museo Arqueológico de Sagunto; mide 23.5 x 6.5 cm., aprox. una talla de pie 38. Mi agradecimiento a María Cantos, Conservadora de dicho museo, por su amabilidad para facilitarme la autopsia directa de estas piezas.

17 Como ejemplo, el ‘hechizo que también somete’ PGM VII, 925-939: ‘toma una lámina de plomo, de un yugo de mulas, y escribe con un estilo de bronce los nombres que aparecen debajo y los signos, y ponla debajo de la planta del pie izquierdo después de fumigarla cuidadosamente con incienso. Éstos son los signos: (signos) *noleanoun*, *ebreba*, *olothieron*, *dendenxoun*, *toubantoni* sujeta la cólera de fulano y el furor y las lenguas de todos, para que no pueda hablar contra fulano (signos)’.



Figura 2. Moneda de Iudaea Capta y lámina de plomo in planta pedis con hechizo de separación, siglo I d.C., Sagunto (España). Fuente: autora.

Menos sofisticadas son las analogías persuasivas empleadas en otros rituales mágicos de separación, como el recogido por Plinio (*Nat.* 28, 117): ‘fija un emplasto de intestinos de camaleón y orín de mono en la puerta de la amada para que a sus ojos todos los pretendientes rivales parezcan feos y odiosos’ (trad. Cantó *et. al.* 2017). Similar es la receta PGM XIII, 238-242: ‘si quieres que una mujer resulte odiosa a un hombre o un hombre a una mujer, toma excrementos de perro y arrójalos en el quicio de sus puertas diciendo el nombre tres veces, y añadiendo: Separo a Fulano de Mengano’.

Otra forma eficaz de deshacerse de un rival, especialmente si era mujer, era acusarla de brujería a través de la difusión de rumores, que por su carácter anónimo y viral resultaban difíciles de contrarrestar y de desmentir (Eidinow 2016; Frankfurter 2014: 333). Que esta forma de provocar rupturas maritales fue exitosa lo prueban las tres inscripciones del s. I a.C. que fueron expuestas públicamente en el santuario de Deméter y Koré en Cnido, Chipre (*DT* 1, 4, 8; López Jimeno 2001: 257-263, nº 485, 488 y 492). En ellas, sus autoras se quejan de que sus maridos habían dado pábulo al rumor popular de que los habían tratado de envenenar a través de *pharmaka* elaborados por ellas mismas o mediante hechiceras contratadas para tal fin, y las habían echado de casa:

Yo, Antígona, hago una dedicatoria a Deméter, Core, Plutón, a todos los dioses y diosas que están junto a Deméter. Si es cierto que yo he dado un veneno a Asclepiades o si he planteado en el fondo de mi alma hacerle algún mal, o si he invitado a alguna mujer al templo por una mina y media para que lo eliminara de entre los vivos, que Antígona vaya junto a Deméter y que lo confiese ardiendo de fiebre, y que no encuentre a Deméter muy propicia sino que por el contrario sufra grandes tormentos. Pero si alguien ha dicho a Asclepiades algo contra mí o si alguien además le ha presentado en contra mía a la mujer pagándole con monedas de cobre [---]. Que me esté permitido entrar en el mismo baño, bajo el mismo techo, y a la misma mesa de Asclepiades (trad. López Jimeno 2001, nº 485).

Ante lo que consideraban una injusticia, esas mujeres escribieron esas tablillas mágicas para apelar a la justicia divina, proclamar su inocencia frente a la murmuración popular, maldecir a quienes las habían calumniado y vengarse de ellas, y tratar de recuperar así a sus hombres y su vida en común, aunque no sabemos si estas ‘*prayers for justice*’ tuvieron éxito (Alfayé Villa 2016a: 150-151; Edmonds 2010: 249-250; Salvo 2012: 253-257).

En otras ocasiones, personas celosas, que se sentían amenazadas por un rival y/o temían una potencial infidelidad de sus parejas, recurrieron a preventivos rituales de amarre de los genitales del otro para

impedirle consumir el coito y asegurar, por la fuerza, su exclusividad monógama. Así, por ejemplo, en la magia literaria y en la magia *real* encontramos casos de impotencia masculina inducida mágicamente a través de manipulación de figurillas y hechizos de separación, como en Ovidio (*Am.* 3.7) (Hanses 2022), y en un encantamiento del Egipto copto¹⁸ que ata el pene de Pharaouo para causarle una selectiva disfunción eréctil:

que su pene no puede ponerse duro, que no tenga una erección, que no pueda eyacular, que no tenga relaciones sexuales con Touaeien, hija de Kamar, o con cualquier otra mujer, hasta que yo lo decida, siendo su pene como un cadáver que yace en la tumba.

Para Frankfurter (2014: 330; 2021, 521-522), este hechizo copto de impotencia, efectivo más allá del lecho marital pero reversible en casa –‘hasta que yo lo decida’–, sería obra de una esposa angustiada por la posible relación íntima de su marido con otras mujeres y, especialmente, con Touaeien, y mostraría cómo la magia formaba parte de las estrategias usadas por las esposas para conservar su posición precaria dentro de una cultura patriarcal: preservaban su posición mediante el amarre mágico de sus maridos, de los que, en la mayoría de las ocasiones, dependía su supervivencia económica y su estatus social, y también el de sus hijos (Alfayé Villa 2016a: 138-141).¹⁹ Frente a la interpretación que defienden Dickie (2000; 2003: 79-107) y Pachoumi (2013: 308-314) de la magia amorosa romana hecha por mujeres como un producto de la competición entre prostitutas y/o de los celos de féminas capaces de todo por vengarse del marido infiel y su nueva amante, Faraone (1999; 2001), Frankfurter (2014; 2021), Ripat (2014) y Wypustek (2009) la consideran una estrategia no-egoísta de preservación usada por mujeres-esposas en contextos de incertidumbre y competitividad social. Es decir, que para ellos las romanas sólo habrían usado la magia para asegurar su estabilidad doméstica y su propia seguridad existencial como esposas, pero no para satisfacer sus deseos sexuales; sobre esta cuestión volveré luego.

En cualquier caso, la infidelidad no era una cuestión que preocupara sólo a las mujeres, ya que los romanos también usaron la magia para controlar los genitales de sus amadas. El formulario PGM XXXVI, 283-294 explica cómo elaborar una ‘llave o candado para el sexo’²⁰: el operante tiene que untar su pene con una cataplasma de miel –una sustancia pegajosa que se utiliza también hoy en los amarres por su valor como analogía persuasiva–, y antes de penetrar a su amada debe recitar una fórmula mágica con referencias a ejemplos míticos de castidad y fidelidad marital (Isis y Osiris, Penélope y Ulises), que concluye así: ‘a ti te hablo, matriz de fulana, ábrete y recibe el semen de fulano (...). Tú, matriz, recuérdame todo el tiempo de mi vida (...); a ti sólo amaré y no será nunca poseída por nadie, sólo por ti’. Otro ejemplo de control mágico del deseo sexual de la amada es la *defixio* SM 38:

Yo te ato, Theodotis, hija de Eus, a la cola de la serpiente y a la boca del cocodrilo y a los cuernos del carnero y al veneno del áspid y a los bigotes del gato y al pene del dios, para que no puedas unirme a otro hombre nunca, ni que te follen ni que te penetren por el culo ni hagas felaciones ni hagas nada por placer con ninguna otra persona excepto únicamente yo, Ammoniún, hijo de Hermitaris. (...) Cumple con lo que dice el hechizo de atadura, para que Teodotis, hija de Eus, ya no tenga experiencia alguna con ningún otro hombre excepto yo, Ammoniún, esclavizada, agujoneada, buscando como si volara a Ammoniún, hijo de Hermitaris y junte muslo con muslo, sexo con sexo para una coexistencia siempre por todo el tiempo de su vida (trad. Suárez de la Torre 2021).

18 Vid. Meyer y Smith 1999: 178-179, n° 85; y Wilfong 1992: 94-95, quien lo fecha en los siglos IX-XI d.C.

19 Sobre las mujeres como agentes y víctimas en la magia greco-romana cf., entre otros, Brooten 1996: 73-113; Davis 2010; Dickie 2000; 2003: 79-107; Dillon *et al.* 2019; Edmonds 2010, 2019: 91-115; Eidinow 2016; Faraone 1999; 2002; Frankfurter 2014, 2021; Pachoumi 2013; Pollard 2008; Ripat 2014; Salvo 2016; Stratton 2007; Stratton y Kalleres 2014; Suárez de la Torre 2020, 2021: 252-285; Voutiras 1998; Watson 2019; Winkler 1990; Wypustek 2009.

20 Vid. ‘candados de amor’ en rituales mágicos modernos en Houlbrook 2018: 147-150, figs. 132-134.

La destrucción o el amor: la traición y el deseo de venganza

Dentro de la magia erótica romana, hay otro grupo de prácticas: las que persiguen el castigo y la destrucción de la víctima, y que son fruto de la decepción, el desamor y el rencor, como expresaba el texto de *Fuegos* citado al principio. Estos rituales se asocian a obsesivos estados emocionales de dolor, frustración, rabia, odio y desesperación provocados por la infidelidad, el abandono y la traición de la pareja, a la que el operante, preguntándose ‘¿cómo pudiste hacerme esto a mí?’ y sediento de venganza (Salvo 2012), quiere castigar mágicamente con la esperanza de obtener un remedo de retribución y de justicia cósmica, y resarcirse así del sufrimiento que ella le ha causado. Son numerosos los casos de magia literaria romana en los que mujeres despechadas recurren a la magia para arruinar la vida de sus parejas. Por ejemplo, la historia de Apuleyo (*Met.* 1.12-14) sobre la bruja *Meroe*, quien, junto con su comadre, degüella al joven Sócrates, ‘su adorado tormento’, porque había descubierto que él iba a abandonarla por otra más joven; no contentas con eso, ambas le arrancan el corazón, guardan su sangre para futuros rituales, y se mean sobre el aterrizado compañero de habitación. En la misma obra (*Ap. Met.* 9.29-32), nos relata cómo la exmujer de un molinero, repudiada tras repetidas infidelidades (9.14-28), contrata a una bruja para que lo fuerce mágicamente a volver con ella o, si éste se resiste, para que lo mate:

Sin tener ya en cuenta su innata maldad, ella, resentida y exacerbada ante la afrenta, vuelve a las andadas y acude con ardor a los artificios propios de su sexo. A fuerza de indagar, descubre a cierta consumada hechicera ante cuyas devociones y maleficios nada, al parecer, resultaba imposible. Le pide una de estas dos cosas: o que calme a su marido y reconcilie el matrimonio, o, si esto no fuera posible, que suscite al menos algún fantasma, alguna divinidad infernal para poner violentamente fin a sus días (trad. Rubio Fernández 2008).

Como el molinero no cede, la bruja, en un caso de proxenetismo mágico, envía al espíritu de una mujer asesinada para atormentarlo y logra que se ahorque. Convertido ya en una sombra errante, el molinero se aparece en sueños a su hija y le revela lo ocurrido; ésta denuncia a su madrastra, quien es condenada a muerte por su pérfida acción. A diferencia del culebrón literario del molinero, su mujer y otras brujas que temer, la inscripción *CIL*, VI, 20905 sí documenta una historia real de infidelidad, ingratitud, magia y sed de venganza en la Roma del siglo I d.C. (Edmonds 2010: 246-247; Grubbs 2022). Se trata de la maldición que *Euphrosinus* dedicó a su esposa *Acte* en la parte trasera del altar funerario de su hija común, *Iunia Procula*, fallecida a los ocho años. Allí se lamenta de que su mujer, una antigua esclava a la que él había manumitido, se hubiera fugado de casa con nocturnidad y alevosía para reunirse con su amante, llevándose además con ella a dos esclavos y dejando al viejo Eufrosino en un estado de total abatimiento:

Aquí están escritas las eternas marcas de la infamia de la liberta *Acte*, envenenadora, traidora, mentirosa y de corazón duro. Traigo un clavo y cuerda de esparto para colgar su cuello, y brea rusiente para quemar su malvado pecho. Y, a pesar de que fue manumitida sin coste, engañó a su amo y se largó con su amante; y secuestró a dos sirvientes, una criada y un niño, mientras su patrono dormía en la cama. Se alejó dejando a un viejo solo, desolado y expoliado. Y las mismas marcas (*stigmata*) para *Hymnus* y para quienes han seguido a *Zosimus* (trad. Fontana Elboj 2021).

El abandono y fuga de la antigua esclava/actual esposa constituía una inversión de las estructuras romanas de poder entre *dominus-servus* y *patronus-libertus*, lo que debió suponer un duro golpe para el amor propio, el honor y la imagen pública de Eufrosino. En medio de esa crisis familiar, él escribe esta maldición sobre la tumba de su hija, una muerta *immatura et innupta* a la que quiere convertir en agente ejecutor de la ruina de su propia madre, y además realiza una *damnatio* de la memoria de Acté

en el epígrafe funerario de la pequeña, ‘borrando’ su nombre de éste.²¹ En mi opinión, al escribir esta maldición Eufrosino no sólo buscaba venganza, sino que también intentaba re-esclavizar a la fugitiva con el fin de reestablecer así su perdida *potestas* como marido y como amo, usando la magia como una estrategia de control social que le permitía reequilibrar el orden que había sido perturbado. Para ello, incluyó deliberadamente varios elementos asociados al ámbito servil en la cultura romana: el término *stigmata*, que designa las marcas del hierro rusiente en los cuerpos de los esclavos huidos, que son castigados de ese modo; y la alusión a la cuerda, el clavo y la brea ardiente, instrumentos de tortura con los que se castigaba a los siervos y que aquí estarían destinados a la punición mágica, en diferido, de la traición de *Acte* hacia quien fuera su amo y esposo.

Similar estado emocional de desolación y rencor provocó en *Vitruvius Felix* la infidelidad de su esposa *Valeria Qvadratilla*. Al igual que Eufrosino, él también recurrió a la magia para maldecir a su mujer y encontrar un remedio de resarcimiento y justicia sobrenatural, escribiendo una *defixio* que fue depositada en una tumba de Cumas en los siglos II-III d.C. Félix, además, les suplica a los dioses que le concedan el olvido para que no le torture más el recuerdo de *Valeria* y pueda, por fin, dejar de sufrir (*DT* 198; *SEG* 53-1075; Jordan 2003; Salvo 2016, 273-274; Suárez de la Torre 2021: 212; Versnel 1998: 247):

Que Valeria Codratila, a la que parió Valeria Eunia y engendró Valerio Místico caiga en el odio, en la cólera de los dioses. (...) Que la odie, que la olvide Vetruvio Félix, al que parió Vetrubia Maximila y engendró Vetruvio Evelpisto (...) Tifón (...) *ochi barbara outh da(...)* *iachon*, que caiga en el odio de Vetrubio Félix, (...) que la odie y olvide sus deseos hacia Valeria Codratila (...); vosotros [démones y espíritus que habitáis en este lugar] retenedla sometida a los castigos supremos, porque ella fue la primera en traicionar la fidelidad hacia Félix, su marido (trad. López Jimeno 2001, nº 411).

Ruina entre las ruinas

Algunas de esas maldiciones motivadas por el (des)amor y destinadas a arruinar la vida de las víctimas se depositaron intencionadamente en espacios abandonados o en ruinas (Alfayé Villa 2019), como es el caso de las cuatro *defixiones* eróticas enterradas en el s. III d.C. en el nivel de abandono del *heroon* de Ofeltes, en Nemea (Bravo 2016). Y en ‘prácticas amorosas poderosísimas’ se prescribe el uso de elementos procedentes de naufragios, como en *PGM* VII, 594-595, ‘prepara mecha con cuerda de una nave que haya naufragado’; y *PGM* VII, 466-467, ‘escribe tu deseo con un clavo de bronce de una nave que se haya hundido: haced que fulana me ame’.

Como he analizado en otro trabajo (Alfayé Villa 2018-2019), en la imaginación sociológica romana las ruinas eran topografías liminales investidas de cualidades materiales, metafóricas y estéticas relacionadas con la destrucción y la muerte, además de ser morada de aterradores seres sobrenaturales. Eso convertía a las ruinas en contextos idóneos para la celebración de rituales mágicos orientados a causar la ruina de las víctimas: además de ofrecer un conveniente aislamiento espacial que protegía al operante de miradas curiosas y deladoras, la materialidad de las ruinas encarnaba y anticipaba el derrumbamiento y el olvido que se deseaba para la víctima, y toda esa estética de la destrucción podía ser transferida al hechizo para reforzar su eficacia devastadora, propiciando el colapso de la voluntad de la víctima y, en último extremo, su ruina.

21 ‘En honor a los Manes de Iunia Procula, hija de Marco. Vivió ocho años, once meses y cinco días. Dejó a sus desdichados padre y madre anegados en llanto. Mandó hacer esta lápida Marco Junio Eufrosino para sí y para ---e. Permite tú que los huesos de esta hija y los de su padre descansen juntos. Lo que nos hagas, espera eso mismo para ti. Y ten la seguridad de que tú mismo has de ser tu propio fiador’ (trad. Fontana Elboj 2021).

En ocasiones resulta difícil saber qué circunstancias y emociones concretas están asociadas al intenso deseo de destrucción de la víctima que expresan algunos hechizos, pero no debemos descartar que algunas feroces maldiciones con las que se quería arruinar la vida de la otra persona fueran la respuesta a una traición amorosa, como muestra el personaje de *Servilia* en la serie *Roma* (HBO, 2005), quien realiza una *defixio* para destruir a su amante, Julio César, tras ser abandonada por éste de forma humillante y cruel, y también a Atia, quien no es su rival amorosa pero a la que considera responsable de haber propiciado la ruptura.²²

MAGIA AMOROSA Y CUESTIONES DE GÉNERO

Esta escena de la serie *Roma*, aunque ficcional y no histórica, nos permite reflexionar sobre la debatida cuestión del género de usuarios y víctimas de la magia erótica romana, y su supuesta relación con una taxonomía específica de rituales amorosos. En la serie de HBO, *Servilia* es una mujer perteneciente a la élite romana que, movida por su deseo de venganza, realiza una terrible maldición para acabar con la vida de su (ex)amante, quien acaba de finiquitar su relación. La escena tiene lógica, nos resulta verosímil; sin embargo, esta escena inventada transgrede o invierte los paradigmas académicos más extendidos sobre género y magia erótica en la antigua Roma.

Uno de ellos es el modelo de ‘dimorfismo sexual mágico’ propuesto por Faraone (1999; 2002): los hombres realizaban mayoritariamente rituales de atracción (*eros*) para satisfacer sus deseos carnales de manera inmediata, mientras que las mujeres recurrían a pociones y rituales de separación y amor (*philia*) para deshacerse de rivales y mantener el afecto de sus hombres, con el fin de asegurar la estabilidad doméstica y su posición socioeconómica.²³ Es decir, cada género habría recurrido a la magia erótica movido por una pulsión distinta: interés sexual, egoísta y cortoplacista en los hombres; e interés crematístico, de auto-preservación y permanencia en las mujeres. Éstas sólo habrían usado la magia para conseguir sexo en su caracterización literaria como brujas y/o prostitutas, es decir, en una fantasía cultural estereotipada que encarnaba el temor de los hombres romanos a las mujeres ingobernables (Pollard 2008; Stratton 2007; Stratton y Kalleres 2014). Cuestión aparte sería analizar si esas diferencias se mantienen en las producciones de magia amatoria motivadas por pasiones homoeróticas (Brooten 1996: 76-113; Eidinow 2016: 337; Pachoumi 2013: 298-314; Suárez de la Torre 2021: 218-219, 269-285; 2022), como las lésbicas SM 37, PGM XXXII y SM 42; y las gais DT 38=SM 54, y PGM XXXIIa. Con esta última, encontrada en la necrópolis de Hawara y escrita sobre un papiro al que se le ató una figurilla de arcilla representando a la víctima (Hunt 1929: pl. 31, fig. 1), Serapiacón trata de asegurarse el amor de Amonio:

Como Tifón es el oponente de Helios, haz arder así corazón y alma de Amonio, al que engendró Helena en su propia matriz, Adonáis, Abrasax, Pinutis y Sabaot; haz arder alma y corazón de Amonio, hijo de Helena, por Serapiacón, hijo de Trepte, pronto, pronto, ya, ya. En esta hora y en este día, a partir de este momento, mezcla las ambas de ambos y convierte a Amonio, hijo de Helena, en el propio Serapiacón, hijo de Trepte, cada hora y cada día y cada noche; por ello, Adonáis, el dios más elevado, cuyo nombre es la verdad, lleva esto a bien, Adónais.

Sobre la base de la (supuesta) existencia de este dimorfismo sexual en la intencionalidad de la magia erótica romana, y de una desigualdad tanto en el género de las víctimas –femeninas en su mayoría–²⁴

²² <https://www.youtube.com/watch?v=jC75FdTL2DM> (acceso 15 octubre 2021).

²³ Esa diferenciación de la magia amorosa romana aparece, por ejemplo, en la cartografía de las *defixiones* eróticas latinas realizada por Urbanová (2018: 411-412, mapa 13).

²⁴ Así, del total de 81 *defixiones* latinas estudiadas por Urbanová (2018: 166-167, 411-412), las víctimas son femeninas en 69 de ellas, los hombres en 9, y el género resulta ambiguo en 3. Cf. diversas hipótesis sobre la sociología de las víctimas femeninas en Dickie 2000; Faraone 1999; Graf 1997: 185-190; Pachoumi 2013: 295-296, 304-308, 315; Watson 2019: 41-42 y Winkler 1991: 233, 240.

como en el de la clientela –mayoritariamente masculina–²⁵ (Pachoumi 2013; Salvo 2016; Stratton 2007: 24; Suárez de la Torre 2020, 2021: 252-285; Winkler 1991: 227-228), se han propuesto dos marcos académicos de contextualización topo-sociológica de la magia erótica romana: el burdel o el hogar. Desde que Dickie (2000, 2003) propusiera la vinculación casi exclusiva de este tipo de magia con el prostíbulo, se asume que la mayoría de estos rituales mágicos se producen en el contexto competitivo de la prostitución (Suárez de la Torre 2021: 292-293), en el que los hombres quieren obtener y mantener el favor sexual –y a veces también el afectivo– de las meretrices, y en el que éstas quieren fidelizar a sus clientes y eliminar a sus rivales para asegurarse regalos y sustento, como muestra ficcionalmente Luciano de Samosata en *Diálogos de las Cortesanas* 4. Desde una posición historiográfica más atenta a la perspectiva de género, investigadores como Frankfurter (2014, 2021), Ripat (2014) y Wypustek (2009) han asociado la magia erótica realizada por mujeres con el hogar (*domus*), es decir, con esposas tratando de conservar la estabilidad marital y familiar, en un ambiente de feroz competición femenina por los hombres propio de una cultura patriarcal como la romana.

Pero, ¿no implican ambos modelos teóricos una simplificación de una realidad sociológica y emocional mucho más compleja? Por ejemplo, si se revisa el contenido y contexto de los hechizos eróticos, apenas unos pocos pueden ser vinculados con seguridad, de forma explícita, con el ámbito de la prostitución (Suárez de la Torre 2021: 238-241, 292-293). Así que me pregunto si el modelo del burdel de Dickie (2000, 2003) refleja una realidad histórica generalizada, o si la asociación de la magia erótica con esa subcultura romana no refleja más bien el deseo de un sector tradicionalista de la Academia de seguir colocando la magia en una topografía marginal dentro de la *Romanitas*, infravalorando la posibilidad de que ‘la gente corriente’ la usara de manera habitual para solventar sus asuntos, tanto amorosos como de otro tipo.

También me genera dudas la identificación general de Ripat (2014) y Frankfurter (2014; 2021) de las mujeres romanas que hicieron magia erótica como abnegadas esposas, que sólo recurrieron a ella por un instinto de supervivencia y de conservación de la estabilidad familiar, ‘liberándolas’ así de motivaciones egoístas y de urgencias sexuales, y presentándolas como ‘pobres cerilleras bajo la nieve’ que desearon la muerte de sus rivales y la impotencia de sus hombres sólo porque la sociedad patriarcal no les dejaba otra opción si querían sobrevivir. Aun reconociendo el valor de esta aproximación al pasado desde la perspectiva de género y el feminismo, ¿no supone esto un ejercicio de *buenismo* retrospectivo, y una simplificación generalista de lo que sentían y querían las mujeres de la antigua Roma cuando practicaban magia erótica?

Si nos acercamos a la documentación antigua de la magia amatoria romana sin prejuicios de uno u otro tipo, encontramos una realidad mucho más compleja, menos dicotómica: hay hombres que no sólo buscan sexo sino también afecto, y que quieren conservar el vínculo con sus parejas/esposas; hay mujeres que expresan una intensa y urgente pulsión sexual en hechizos que usan fantasías de sumisión tan crueles como las que encontramos en las escritas por hombres; hay encantamientos homoeróticos (Brooten 1996); y hay maleficios motivados por conflictivas relaciones familiares de afecto y celos, cuya clasificación como magia erótica es problemática.²⁶ Y esto me lleva otra vez a *Servilia* y a su maldición ficcional: ella no es ni prostituta ni esposa, y no usa la magia para recuperar el afecto de César sino para destruirlo; no le mueve la necesidad de conservar su posición socioeconómica ni su seguridad

25 Vid. una crítica a la identificación tradicional de la clientela de la magia erótica romana como eminentemente masculina sobre la base de la revisión de la *deina formula*, en Pachoumi (2013: 298-304, 314-315), quien, sin embargo, reconoce que ‘the user of the spells, when the gender is stated, is usually male and the object, or victim, female’ (2013: 301). Cf. también Watson 2019: 36-43.

26 Como la maldición copta que realiza una mujer contra su nuera, a la que desea la esterilidad y la muerte por haberla separado de su hijo (Frankfurter 2021: 523, n° 2; Meyer y Smith 1999: 196-197, n° 93); o el envenenamiento de Joannía por sus envidiosas cuñadas que relata Sofronio de Jerusalén (*Nar.Mic.* 68).

doméstica, sino el rencor y la sed de venganza, cuya intensidad es proporcional al amor que siente por él y al dolor causado por su abandono. *Servilia* ha sido herida y sufre por desamor, pero también es egoísta y cruel, y no es buena por el hecho de ser mujer ni tampoco actúa de forma maligna por serlo, sino que es una persona contradictoria gestionando cómo puede una compleja situación emocional. Quizás esta ficción sea más real, más verosímil históricamente, que algunas de las aproximaciones académicas a la magia erótica romana.

RESPUESTAS EMOCIONALES MODERNAS A LA MAGIA ERÓTICA ANTIGUA

Desde que las emociones se han convertido en objeto de estudio para la Historia Antigua (e.g. Cairns y Fulkerson 2015; Colin-Longeray y Vallat 2015; Chaniotis 2012; 2021; Chaniotis y Ducrey 2013) y para la Historia de la Magia (e.g. Alfayé Villa 2016a; Eidinow 2007, 2016; Kounine y Ostling 2016; Versnel 1998), las producciones mágicas greco-romanas están siendo re-interpretadas como ‘emotives’ (Ostling y Kounine 2016: 6), como producto y reflejo de las emociones de las personas del pasado. Ahora bien, ¿qué emociones generan en nosotros, y en nuestras sensibilidades modernas, las palabras e imágenes de la magia erótica romana como historiadores del siglo XXI?

A finales del siglo XX, Winkler (1991: 214-215, 232) reflexionaba sobre ello:

The presence of such venomous and malicious feelings in many of the erotic magical rites offers twentieth-century readers quite a jolt. ‘Love’ is certainly not the *le mot juste* for the scenes of bondage and humiliation that are acted out in the central group of procedures aimed at bringing a desired person to one’s bed; we can speak of this as ‘passion’, ‘lust’, or ‘desire’ but hardly as ‘love’. The vanilla connotations of ‘love’ for us include mutual delight and consent, harmonious and balanced tenderness, perhaps a certain loss of self in the great mystery of the beloved other; they do not include wishing discomfort, annoyance, profound inner turmoil, and pain on the body and soul of one’s beloved, as do the bulk of erotic incantations, both generic and prescription, found in *Papyri Graecae Magicae* and *Defixionum Tabellae*. When we further note that norm for such procedures is male agency and female victimage, we clearly have something to be concerned about. (...) The Louvre figurine raises thoughts of systemwide female victimage and male dominance. Is this what *eros* meant (or means) to men -women’s bondage, pain, humiliation, submission? The answer is complex.

Más recientemente, Eidinow (2019: 749-750) ha abordado las respuestas emocionales que nos provoca la contemplación de la figurilla del Louvre (fig. 1):

Scholars have been equally fascinated and repelled by the question of the meaning of this statuette, its spell, and the kind of society that created it. (...) For modern viewers, this doll brings to mind a complex, cross-cultural cacophony of rather disturbing associations including sado-masochistic sex, pornography, black magic, and/or ‘voodoo’. In terms of the social dynamics it evokes, it is hard for us to see this pinioned figure and accompanying text as anything other than a man’s expression of pointed hatred and violence towards a woman. (...) Sarapammon’s doll is a useful, if shocking, reminder that in looking for the social dynamics that created the context of magical practice, we cannot simply assume that ancient men and women thought and/or acted as we do.

Personalmente, es la agresividad de la magia amorosa romana, la crueldad sádica empleada contra las víctimas –mujeres en su mayoría–, así como el reiterado desprecio por los límites de la otra persona, y la normalización del uso de la manipulación, el acoso y la violencia para forzar su deseo y su voluntad, y someterla a las fantasías sexo-afectivas del operante, lo que me genera mayor disonancia emocional y cultural.

Sabemos bien que en la cultura romana no existía la igualdad de género, que el amor y el sexo se concebían y vivían en términos de poder masculino activo y sumisión femenina pasiva (Quignard 2017), que era una sociedad misógina y patriarcal en la que existía una ‘cultura de la violencia contra las mujeres’ (Rodríguez López 2018; Witze 2016), y cuyos relatos míticos e históricos estaban plagados de agresiones sexuales y violaciones llamadas eufemísticamente ‘raptos’ (Beard 2018; Wise 2020); es decir, de hombres que forzaban a mujeres para conseguir lo que querían, como en las prácticas de magia amatoria. No creo que esa coincidencia sea casual, sino que, como ya señalara Winkler (1990, 1991), responde a y es consecuencia de un modelo de dominio masculino y sexualidad agresiva que estaba socialmente legitimado²⁷ (Goldberg 2021; Witze 2016).

Sin embargo, curiosamente, cuando se analizan académicamente la violencia y el sadismo, la agresividad latente y/o explícita presente en la mayoría de esos rituales mágicos, los investigadores tienden a considerar que se trata de expresiones retóricas, metafóricas (Pachoumi 2012: 80, 84), simbólicas, y las despojan de literalidad, como si *en realidad* los romanos no quisieran que la víctima padeciera esos tormentos físicos y/o psíquicos, y sólo fuera ‘una forma de hablar’ destinada ‘a atar pero no a dañar’ (e.g. Gager 1992: 24; Hanses 2022: 256, 259).²⁸ Salvo (2016: 271), por ejemplo, dulcifica la crueldad brutal de la magia erótica romana al identificarla como una estrategia de persuasión, pero en absoluto de coacción, sobre la base de que quien la ejecuta en un plano mágico no es el propio operante sino un intermediario sobrenatural. No estoy de acuerdo: da igual si quién ejecuta *de facto* la tortura mágica de la víctima es un agente humano o no-humano, lo que hace sigue siendo maltrato e implica una coacción y no sólo una persuasión. Además, dado que –tanto entonces como ahora– los humanos habitamos en las palabras y éstas construyen la realidad, y aún más en el caso de la magia, la defensa del carácter exclusivamente retórico de esas fórmulas violentas, y la negación de su literalidad, no responde a la propia lógica operativa, a la racionalidad interna de la magia, tanto antigua como moderna (Riess 2012: 189-222; Watson 2019: 31-33). Como ejemplo, la innegable literalidad de estas dos maldiciones, con dos milenios de diferencia: ‘El que se cague en el solar de estas tumbas o las profane de cualquier manera, que no goce de la luz del sol’, se advierte en una tumba romana de Verona (*CIL*, I, 633; Fontana Elboj 2021: 274); y ‘Todo el que le haga daño o le quite algo a los muertos, le entre cáncer negro en la boca del estómago’, se desea a quien perturbe una sepultura del s. XX en el cementerio de Huelva (Alfayé Villa 2021: 403, n. 15). Pero es que, además, la reluctancia académica a asumir la literalidad de las solicitudes de sufrimiento para las víctimas expresadas en la magia erótica romana entra en contradicción con los propios testimonios de los romanos sobre los devastadores efectos *reales* que producía la magia en sus cuerpos y en sus mentes (e.g. Alfayé Villa 2016a; Edmonds 2010; Frankfurter 2001; Graf 2010; Hanses 2022; Riess 2012: 219-220; Wilburn 2012). Por ello, considero que la violencia verbal, gestual, visual y material de la magia erótica romana no (sólo) tiene un carácter retórico o metafórico sino (también) performativo, y que con esa violencia mágica sí se quería, literalmente, dañar, enfermar, controlar y violentar el cuerpo y la psique de la víctima, como ya han defendido investigadores como LiDonnici (1998: 90-92), Riess (2012: 189-222), Versnel (1998: 265); Watson (2019: 23-56) y Wilburn (2012: 135-137; 2019: 501).²⁹ Que a nosotros nos resulte cruel, e incluso reprobable, y que no se ajuste a nuestra imagen ideal de ‘la Romanidad’, es otro asunto.

27 ‘The female’s submission in question is a ‘social protocol’ that existed within a cultural system that assumed and demanded a woman’s submission to the controlling male of her family’ (Winkler 1990: 96).

28 Vid. Riess (2012: 189-222) y Watson (2019: 26-34, 45-49) para una revisión y contra-argumentación de la historiografía que minimiza o niega que se quisiera infligir un daño real físico y/o psíquico sobre la víctima.

29 Cf., por ejemplo, LiDonnici (1998: 90): ‘the strongest argument for interpreting the erotic inflammation spells as designed to send real illness lies in comparing them to spells relating to illness overall. Many spells, whether erotic in nature or not, are designed to send illnesses of several kinds, and even death, to the practitioners’ victims. In most of these it is clear that the illnesses are understood literally, and that there is a real desire to cause them. This is not metaphor’.

Por tanto, ¿son los antiguos usuarios de la magia erótica romana los que no querían que su víctima padeciera *realmente* el daño que les deseaban en sus encantamientos, o somos nosotros los que no queremos que nuestros civilizados romanos, habitantes de esa imaginaria y *winckelmanniana* Roma de mármol, se dejen llevar por pasiones tan irrefrenables y poco edificantes como para querer causar *de verdad* todo ese dolor físico y emocional a sus víctimas? En algunas de las aproximaciones académicas modernas a la magia erótica romana, ¿cuánto hay de realidad histórica, y cuánto hay de dulcificación y ‘romantización’ de la violencia amoratoria romana para adaptarla a la imaginación histórica del propio historiador?³⁰ Y, por último, en el estudio de la magia erótica romana, ¿podemos utilizar categorías modernas como ‘violencia de género’, ‘abuso narcisista’, ‘cultura de la violación’ y ‘machismo’, entre otras, o eso resulta demasiado presentista?

En cualquier caso, gracias a estas producciones mágicas podemos aproximarnos a la intimidad emocional de los romanos, a historias mínimas de deseo, cariño, esperanza, miedo, frustración, envidia, ansiedad, odio y desesperación. En definitiva, es a través de ellas cómo podemos dialogar con mujeres y hombres del pasado que, como nosotros, son poliédricos y contradictorios en su gestión (mágica) del abismo existente entre su deseo y la realidad, y que sufren, también como nosotros, ‘la quemadura del trazo negro del amor en lo blanco de los huesos’.³¹

BIBLIOGRAFÍA

- Alfayé Villa, S. 2009. *Sit tibi terra gravis: magical-religious practices against restless dead in the Ancient World*, en F. Marco et al. (eds) *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*: 181-215. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Alfayé Villa, S. 2016a. Los temores del mago: miedos en torno a la acción mágica en la antigua Roma, en S. Alfayé Villa (ed.) *Verenda Numina: temor y experiencia religiosa en el mundo antiguo*: 109-142. Madrid: Universidad Carlos III.
- Alfayé Villa, S. 2016b. Mind the Bath! Magic at the Roman Bath-Houses, en A. Szabó y A. Gradvhol (eds) *From Polites to Magos*: 28-38. Budapest: University of Debrecen.
- Alfayé Villa, S. 2019. Magia entre las ruinas: estéticas de la destrucción, *Ruinenlust* y actividades mágicas en el mundo romano, en S. Alfayé Villa y F. Pina Polo (eds) *Dioses, sacerdotes y magos en el mundo antiguo*: 257-274. Madrid: Trotta.
- Alfayé Villa, S. 2021. Sobre tumbas, magos y *defixiones*: actividades mágicas en contextos funerarios de *Hispania*, en A. Ruiz Osuna (ed.) *Morir en Hispania*: 393-410. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Alfayé Villa, S. e.p. *Homo Timens: arqueología social del miedo en la antigua Roma*.
- Ambühl, A. 2010. Sleepless Orpheus: Insomnia, Love, Death and Poetry from Antiquity to Contemporary Fiction, en E. Scioli y C. Walde (eds) *Sub Imagine Somni: Nighthtime Phenomena in Graeco-Roman Culture*: 259-284. Pisa: Edizioni ETS.
- Arbeloa Borbón, P. e.p. Sharing Magical Knowledge: Remarks on the Use and Adaptation of Magical Figurines in the Graeco-Roman World.
- Bailliot, M. 2015. Roman Magic Figurines from the Western Provinces of the Roman Empire: An Archaeological Survey. *Britannia* 46: 93-110.

30 Como se pregunta Watson (2019: 33), ‘What are we to make of those who, in the face of the evidence to the contrary, rationalize or deny the violence and sadism of ancient amatory *incantamenta*? I have a suspicion that the reluctance of scholars to believe that the love-spells of Rome and Graeco-Roman Egypt actually sought to inflict harm on the love-object, arises out of a misguided romanticism which is anachronistic to say the least.’

31 Últimos versos del poema ‘Espiración 2’, de Octavio Paz (2014: 138-139).

- Beard, M. 2016. *SPQR. Una historia de la antigua Roma*. Barcelona: Crítica.
- Bever, E. 2008. *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe: Culture, Cognition and Everyday Life*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Bravo, J.J. 2016. Erotic curse tablets from the Heroon of Opheltes at Nemea. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 85 (1): 121-156.
- Brooten, B.J. 1996. *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cairns, D.L. y L. Fulkerson (eds) 2015. *Emotions between Greece and Rome*. Londres: University of London.
- Calvo Martínez, J.L. y M.D. Sánchez Romero 1987. *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Chaniotis, A. (ed.) 2012. *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Chaniotis, A. (ed.) 2021. *Unveiling Emotions III: arousal, display & performance of emotions in the Greek World*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Chaniotis, A. y P. Ducrey (eds) 2013. *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: texts, images, material culture*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Cernuda, L. 2002. *La realidad y el deseo (1924-1962)*. México D.F.-Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Colin-Longeray, S. y D. Vallat (eds) 2015. *Peurs Antiques*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étien
- Corell, J. 1994. Drei *defixionum tabellae* aus Sagunt (Valencia). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101: 280-286.
- Dasen, V. y A.M. Nagy 2019. Gems, en D. Frankfurter (ed.) *Guide to the Study of Ancient Magic*: 416-455. Leiden-Boston: Brill.
- Davis, S.J. 2010. Forget me not. Memory and the Female Subject in Ancient Binding Spells, en S.P. Ahearne-Kroll et al. (eds) *Women and Gender in Ancient Religions*: 255-266. Ohio: Mohr Siebeck.
- Dickie, M.W. 2000. Who practices love-magic in classical Antiquity and in the Late Roman World?. *Classical Quarterly* 50: 563-583.
- Dickie, M.W. 2003. *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Dieleman, J. 2011. Magie en seksualiteit in Romeins Egypte. *Phoenix* 57: 36-52.
- Dillon, M. et al. (eds) 2019. *Women's Ritual competence in the Greco-Roman Mediterranean*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Dosoo, K. 2022. Two Body Problems: Binding Effigies in Christian Egypt and Elsewhere, en J. Johnston e I. Gardner (eds) *Drawing Spirit: The Role of Images and Design in the Magical Practice of Late Antiquity*: 135-184. Berlín: De Gruyter.
- Edmonds, R.G. 2010. Blaming the Witch. Some Reflections Upon Unexpected Death, en S.P. Ahearne-Kroll et al. (eds) *Women and Gender in Ancient Religion*: 241-254. Ohio: Mohr Siebeck.
- Edmonds, R.G. 2019. *Drawing Down the Moon. Magic in the Ancient Greco-Roman World*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Eidinow, E. 2007. *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*. Oxford: Oxford University Press.
- Eidinow, E. 2016. *Envy, Poison, & Death. Women on Trial in Classical Athens*. Oxford: Oxford University Press.

- Eidinow, E. 2019. Magic and Social Tension, en D. Frankfurter (ed.) *Guide to the Study of Ancient Magic*: 746-774. Leiden-Boston: Brill.
- Faraone, C. 1999. *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Faraone, C. 2002. Agents and victims: constructions of gender and desire in ancient Greek love magic, en M. Nussbaum y J. Sivhola (eds) *The sleep of reason: erotic experience and sexual ethics in ancient Greece and Rome*: 400-426. Chicago: University of Chicago Press.
- Faraone, C. y S. Torallas Tovar (eds) 2022. *Greek and Egyptian Magical Formularies: Text and Translation*. Berkeley: California Classical Studies.
- Felton, D. y K. Gilhuly (eds) 2018. *Landscapes of Dread in Classical Antiquity: Negative Emotions in Natural and Constructed Spaces*. Abingdon: Taylor & Francis.
- Fontana Elboj, G. 2021. *Sub luce maligna. Antología de textos de la antigua Roma sobre criaturas y hechos sobrenaturales*. Zaragoza: Contraseña.
- Frankfurter, D. 2001. The Perils of Love: Magic and Countermagic in Coptic Egypt. *Journal of the History of Sexuality* 10 (3/4): 480-500.
- Frankfurter, D. 2014. The Social Context of Women's Erotic Magic in Antiquity, en K.B. Stratton y D.S. Kalleres (eds) *Daughters of Hecate: Women and Magic in the ancient World*: 319-339. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Frankfurter, D. 2019. Magic and the Forces of Materiality, en D. Frankfurter (ed.) *Guide to the Study of Ancient Magic*: 659-677. Leiden-Boston: Brill.
- Frankfurter, D. 2021. Desperation and the Magic of Appeal. Representations of Women's Emotions in Magical Spells and Ritual Figurines, en A. Chaniotis (ed.) *Unveiling Emotions III: Arousal, Display & Performance of Emotions in the Greek World*: 517-536. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Gager, J.G. 1992. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press.
- George, M. 2013. Cupid Punished: Reflections on a Roman Genre Scene, en M. George (ed.) *Roman Slavery and Roman Material Culture*: 158-179. Toronto-Buffalo-Londres: University of Toronto Press.
- Goldberg, C. 2021. *Roman Masculinity and Politics from the Republic to Empire*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Graf, F. 1997. *Magic in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Graf, F. 2010. Victimology, or how to deal with untimely death, en S.P. Ahern-Kroll et al. (eds) *Women and gender in Ancient Religion*: 227-240. Ohio: Mohr Siebeck.
- Grubbs, J. 2022. *Stigmata Aeterna: a husband's curse*, en C. Damon et al. (eds) *Vertis in usum. Studies in honor of Edward Courtney*: 230-242. Leipzig: De Gruyter.
- Hanses, M. 2022. Ovid and the Magic Doll: Witchcraft and *Defixiones* in *Amores* 3.7. *The Classical Journal* 117 (3): 249-283.
- Herrero, F. 2011. Διαβολή como recurso de la invocación en la magia greco-egipcia. *MHNH* 11: 227-240.
- Houlbrook, C. 2018. Modern Rituals and Magical Thinking, en S. Page et al. (eds) *Spellbound. Magic, ritual & Witchcraft*: 142-151. Oxford: Ashmolean Museum.
- Hunt, A.S. 1929. An Incantation in the Ashmolean Museum. *The Journal of Egyptian Archaeology* 15 (1): 155-157.
- Irigoyen, M.-F. 1999. *El acoso moral. El maltrato psicológico en la vida cotidiana*. Barcelona: Paidós.

- Ivleva, T. y R. Collins (eds) 2022. *Un-Roman Sex. Gender, Sexuality and Lovemaking in the Roman provinces and frontiers*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Johnston, S.I. 2010. Sending dreams, restraining dreams: *oneiropompeia* in theory and practice, en E. Scioli y C. Walde (eds) *Sub Imagine Somni: nighttime phenomena in Greco-Roman culture*: 63-80. Pisa: Edizioni ETS.
- Jordan, D. 2003. *Remedium amoris*: A Curse from Cumas in the British Museum. *Mnemosyne* 56 (6): 666-679.
- Kounine, L. y M. Ostling (eds) 2016. *Emotions in the History of Witchcraft*. Londres: Palgrave Macmillan.
- LiDonnici, L. 1998. Burning for It: Erotic spells and Compulsion in the Ancient Mediterranean world. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 39: 63-98.
- López Jimeno, A. 2001. *Textos griegos de maleficio*. Madrid: Akal.
- Martínez, D. 1991. *P. Michigan XVI. A Greek Love Charm from Egypt (P.Mich. 757)*. Atlanta: University of Michigan.
- McKie, S. 2018. The Legs, Hands, Head and Arms Race: The Human Body as a Magical Weapon in the Roman World, en A. Parker y S. Mckie (eds) *Material approaches to Roman Magic. Occult objects and supernatural substances*: 115-126. Oxford: Oxbow.
- Meyer, M.W. y R. Smith (eds) 1999. *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton: Princeton University Press.
- Mouterde, R. 1930-1931. Le glaive de Dardanos, objets et inscriptions magiques de Syrie. *Mélanges de l'université Saint-Joseph, Beyrouth* 15: 51-139.
- Murgatroyd, P. 1975. *Militia amoris* and the Roman elegists. *Latomus* 34: 59-69.
- Ogden, D. 1999. Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, en V. Flint et al. (eds) *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*: 1-90. Londres: The Athlone Press.
- Ostling, M. y L. Kounine. 2016. 'Unbridled Passion' and the History of Witchcraft, en L. Kounine y M. Ostling (eds) *Emotions in the History of Witchcraft*: 1-15. Londres: Palgrave.
- Pachoumi, E. 2011. Eros and Psyche in Erotic Magic. *Classica et Mediaevalia* 62: 39-49.
- Pachoumi, E. 2012. Eros as disease, torture and punishment in magical literature. *Symbolae Osloensis* 86: 74-93.
- Pachoumi, E. 2013. The Erotic and Separation Spells of the Magical Papyri and *Defixiones*. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 53: 294-325.
- Paz, O. 2014. *Lo mejor de Octavio Paz. El fuego de cada día*. Barcelona: Seix Barral.
- Pollard, E.A. 2008. Witch-Crafting in Roman Literature and Art. New Thoughts on an Old Image. *Magic, Ritual, and Witchcraft* 3: 119-155.
- Quignard, P. 2005. *El sexo y el espanto*. Barcelona: Editorial Minúscula.
- Riess, W. 2012. *Performing Interpersonal Violence: Court, Curse, and Comedy in Fourth Century BC Athens*. Berlín-Boston: De Gruyter.
- Ripat, P. 2014. Cheating Women: Curse Tablets and Roman Wives, en K.B. Stratton y D.S. Kalleres (eds) *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*: 340-364. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Ritner, R.K. 1993. *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*. Chicago: Chicago University Press.

- Rodríguez López, R. 2018. *La violencia contra las mujeres en la Antigua Roma*. Madrid: Dykinson.
- Salvo, I. 2012. Sweet revenge: emotion factor in 'prayers for justice', en A. Chaniotis (ed.) *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*: 235-266. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Salvo, I. 2016. Emotions, persuasion and gender in Greek erotic curses, en E. Sanders y M. Johncock (eds) *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*: 263-280. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Salvo, I. 2020. Experiencing curses: neurobehavioral traits of ritual and spatiality in the Roman Empire, en V. Gasparini et al. (eds) *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World* 157-180. Berlín: De Gruyter.
- Sarischouli, P. 2022. Unveiling Emotions in Graeco-Egyptian Magical Papyri, en M. Capasso et al. (eds) *Proceedings of the 29th International Congress of Papyrology*: 882-896. Lecce: Università del Salento.
- Stévenard, E. 2022. *Les objets en cire de l'Égypte ancienne*. París: École du Louvre.
- Stratton, K.B. 2007. *Naming the Witch: Magic, Ideology and Stereotype in the Ancient World*. Nueva York: Columbia University Press.
- Stratton, K.B. y D.S. Kalleres (eds) 2014. *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Suárez de la Torre, E. 2020. Women as users of erotic magic: evidence provided by papyri and *defixiones*, en A. Mastrocinque et al. (eds) *Ancient Magic: Then and Now*: 211-232. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Suárez de la Torre, E. 2021. *Eros mágico. Recetas eróticas mágicas del mundo antiguo*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Urbanová, D. 2018. *Latin Curse Tablets of the Roman Empire*. Innsbruck: Universität Innsbruck.
- Vitellozzi, P. 2018. Relations between Magical Texts and Magical Gems. Recent perspectives, en S. Kiyarad et al. (eds) *Bild und Schrift auf 'magischen'*: 181-254. Berlín-Nueva York: De Gruyter.
- Versnel, H.S. 1998. An essay on anatomical curses, en F. Graf (ed.) *Ansichten griechischer Rituale*: 217-267. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Voutiras, E. 1998. *Dionysophontos gamoi: marital life and magic in fourth-century Pella*. Ámsterdam: Brill.
- Watson, L.C. 2019. The Violence of Amatory Magic, en L.C. Watson (ed.) *Magic in the Ancient Greece and Rome*: 23-56. Londres-Nueva York: Bloomsbury.
- Weil, S. 2004. *The Notebooks*. Nueva York: Routledge.
- Wilburn, A.T. 2012. *Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Wilburn, A.T. 2019. Figurines, images and representations used in ritual practices, en D. Frankfurter (ed.) *Guide to the Study of Ancient Magic*: 456-506. Leiden-Boston: Brill.
- Wilfong, T.G. 1992. Greek and Coptic Texts from the Oriental Institute Museum Exhibition 'Another Egypt'. *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 29 (1/2): 85-95.
- Winkler, J.J. 1990. *The constraints of desire: the anthropology of sex and gender in ancient Greece*. Nueva York: Oxford University Press.
- Winkler, J.J. 1991. The constraint of Eros, en C. Faraone y H. Obbink (eds) *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*: 214-243. Nueva York-Oxford: Oxford University Press.
- Wise, R. 2020. Subaltern women, sexual violence, and trauma in Ovid's *Amores*, en A. Karanika y V. Panoussi (eds) *Emotional Trauma in Greece and Rome*: 71-91. Abingdon-Nueva York: Routledge.

Witzke, S.S. 2016. Violence against women in Ancient Rome. Ideology versus Reality, en G.G. Fagan y W. Riess (eds) *The Topography of Violence in the Graeco-Roman World*: 248-274. Michigan: University of Michigan Press.

Wypustek, A. 2009. Spells, potions, husbands, and wives: a contribution to the study of Greek Love Magic in Antiquity. *Eos* 96: 207-223.

Yourcenar, M. 1994. *Fuegos*. Madrid: Alfaguara.

Zizek, S. 2009. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Planeta.

PÁGINA WEB

‘Rome Servilia cursing Caesar and Atia’

<https://www.youtube.com/watch?v=jC75FdTL2DM> (acceso 15 octubre 2021).

EDICIONES DE TEXTOS CLÁSICOS

Cantó, J. et al. 2007. *Plinio. Historia Natural*. Madrid: Cátedra.

Cristóbal López, V. 2021. *Ovidio. Amores*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Fernández Marcos, N. 2016. *Sofronio de Jerusalén. Sueños y curaciones. Relatos de milagros en la Alejandría bizantina*. Madrid: Ediciones Sígueme.

Rubio Fernández, L. 2008. *Apuleyo. El asno de oro*. Barcelona: Biblioteca Clásica Gredos-RBA.