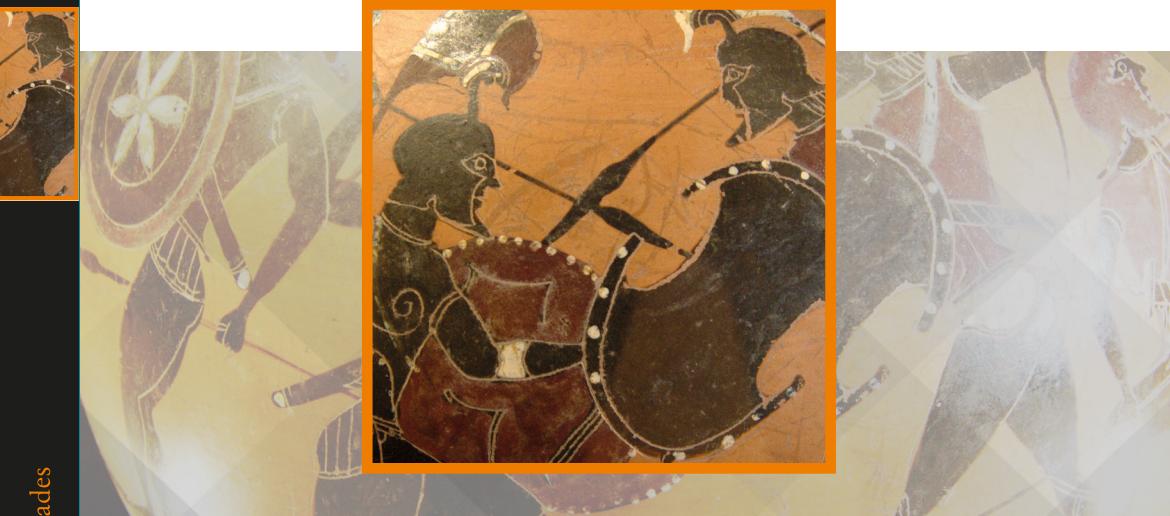


Prácticas estatales y violencia en las sociedades premodernas



Eleonora Dell'Eliche, Héctor Francisco,
Paola Miceli y Alejandro Morin
(compiladores)

PRÁCTICAS ESTATALES Y VIOLENCIA
EN LAS SOCIEDADES PREMODERNAS

Eleonora Dell'Elicine, Héctor Francisco,
Paola Miceli y Alejandro Morin
(compiladores)

Prácticas estatales y violencia en las sociedades premodernas

Eleonora Dell'Elicine, Julián Gallego, Ángel Gordo Molina,
Fernando Piantanida, Adrián Piva, José Rivair Macedo
y Elsa Rodríguez Cidre

EDICIONES UNGS



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Prácticas estatales y violencia en las sociedades premodernas /
Eleonora Dell'Elice ... [et al.] ; Compilación de Eleonora
Dell'Elice ... [et al.]. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad
Nacional de General Sarmiento, 2021.
Libro digital, PDF - (Humanidades ; 47)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-630-540-2

1. Estado. 2. Violencia. 3. Sociedades. I. Dell'Elice, Eleonora, comp.
CDD 303.6

EDICIONES UNGS

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2021
J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)
Prov. de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54 11) 4469-7507
ediciones@campus.ungs.edu.ar
ediciones.ungs.edu.ar

Diseño gráfico de colección: Andrés Espinosa
Diseño de tapa: Daniel Vidable
Diagramación: Eleonora Silva
Corrección: Edit Marinozzi

Hecho el depósito que marca la Ley 11723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Violencia y Estado: una perspectiva histórica <i>Eleonora Dell'Elicine, Héctor Francisco, Paola Miceli, Alejandro Morin</i>	9
“No existe mujer griega que se hubiera atrevido a eso” (E. <i>Med.</i> 1339-1340). Tensiones ciudadanas en la <i>Medea</i> de Eurípides <i>Elsa Rodríguez Cidre</i>	15
Una tragedia política. Guerra civil y violencia en la Atenas de fines del siglo v a. C. <i>Julián Gallego</i>	29
“Violencia legítima”, esclavitud y libertad en las guerras serviles sicilianas <i>Fernando Piantanida</i>	55
De los doctores iracundos. El tratamiento de la ira obispal en Isidoro de Sevilla <i>Eleonora Dell'Elicine</i>	73
“E vos, como malo, aleboso e perjuro, non merecedor de aber corona y nombre de rey, non cumpliste lo jurado [...] vos rieto, en nombre del concejo de ábila”. El concejo de Ávila y Alfonso I de Aragón y Pamplona en la Segunda Leyenda de la población de Ávila <i>Ángel G. Gordo Molina</i>	83

Sobre la naturaleza del poder en las antiguas formaciones sociales de África Occidental. El caso Mandinga – siglos XIII-XVI <i>José Rivair Macedo</i>	105
Algunas reflexiones sobre el carácter histórico de la “forma Estado” <i>Adrián Piva</i>	127

Violencia y Estado: una perspectiva histórica

*Eleonora Dell'Elice, Héctor Francisco,
Paola Miceli, Alejandro Morin*

El presente volumen recoge contribuciones de diversas disciplinas, pero que tienen como eje conductor la cuestión de las condiciones, alcances y dificultades para aplicar el concepto de Estado a experiencias sociales anteriores al dominio del capital. Al igual que en los volúmenes anteriores, se privilegió el análisis de situaciones históricas bien determinadas, en la medida que las dificultades para entender relaciones de poder específicas sobre la base de herramientas conceptuales que se pretenden generales –como es el caso de la categoría de “Estado”–, se tornan más evidentes a partir del estudio de contextos específicos. Con la perspectiva de sopesar la naturaleza y el alcance de estas cuestiones, intercambiar los modos cómo los obstáculos han intentado remontarse e identificar interrogaciones en común, fueron convocados especialistas en diversas parcelas historiográficas que, por lo general, cuentan con escasos canales académicos para pensar cuestiones transversales de su campo.

Al igual que en los demás volúmenes, en esta cuarta edición los diversos autores exploraron diferentes fórmulas conceptuales para dar cuenta de las relaciones de poder en la situación histórica estudiada. El artículo que da inicio a este libro, el de Elsa Rodríguez Cidre, condensa el conjunto de operaciones que generan orden social en la Atenas del siglo v, apelando al mismo nombre que le dieron los griegos, polis. Para la autora, la polis no es solo un lugar físico, sino antes bien el haz de recursos puestos en juego en esa situación para sostener el gobierno del cuerpo ciudadano. En el artículo que le sigue, Julián Gallego trabaja con una idea afín, apartándose de la matriz que piensa al poder como

fuerza que se derrama a una materia pasiva. A diferencia de Rodríguez Cidre, Gallego conceptualiza a estas operaciones que naturalizan el orden social de un modo más general bajo el nombre de “prácticas estatales”. A su turno, los análisis de José Rivair Macedo y Eleonora Dell’Elicine se interesan por señalar la multiplicidad de lugares desde los que se ejercen los poderes en los casos que examinan. Aunque con nociones y desde tradiciones diferentes, estos cuatro trabajos se alejan de cualquier concepción que replique a contextos diferentes la división clásica entre “Estado”, entendido como polo activo y concentrado, y “sociedad civil”, concebida como materia pasiva y múltiple. Los artículos de Fernando Piantanida y Adrián Piva exploran otros modos de entender el poder. Piantanida se apoya en la definición weberiana, postulando que el sujeto que ejerce la fuerza sobre otro de un modo claramente asimétrico, ocupa el lugar de Estado. Piva, por su parte, trabaja a partir de las tradiciones marxistas y considera que el Estado constituye un aspecto de la dominación del capital, que asegura una regulación coercitiva extraeconómica. A pesar de las diferencias entre estos dos textos y no obstante la utilización de algunos sintagmas compartidos con el otro paradigma –ver, por ejemplo, la utilización de “práctica social” tanto por parte de Gallego como de Piantanida–, los modos de acercarse al problema del poder en uno y otro grupo son diferentes. El primer conjunto de autores se apoya en una idea descentrada del ejercicio del poder, en tanto que el segundo grupo trabaja con la concepción contraria, la de un centro que se atribuye la función de la violencia. Estas diferencias van a resultar en un tratamiento también distinto de lo que se entienda por violencia, vector escogido en este volumen para explorar las relaciones de poder. Expresado de manera muy básica y sintética, para el primer grupo de autores la sociedad constituiría un permanente trabajo de codificación de la violencia, siendo este mismo trabajo un acto de violentamiento: en el principio hay des-orden. El segundo grupo, por el contrario, parte de la existencia de un orden, que puede eventualmente atacar o, por el contrario, ser atacado.

Si nos concentramos específicamente en la violencia, lo primero que salta a los ojos del lector es la asombrosa multiplicidad de formas que registra: la más evidente es el estallido bélico (Macedo), pero también las luchas facciosas (Gallego), la venganza de sangre (Rodríguez Cidre), la represión (Piantanida), la violencia discursiva (Dell’Elicine, Piva), la legitimación de la violencia (Ángel Gordo Molina), etcétera. Junto con las formas, una amplísima gama de actores sociales recurre a la coerción: el monarca (Gordo Molina), la ciudadanía (Piantanida), la facción (Gallego), los agrupamientos parentales (Rodríguez Cidre, Macedo), las autoridades religiosas (Dell’Elicine). En este

primer registro tan cercano a la descripción de lo que pasa, la violencia coloca a los cuerpos en el centro de la pulseada social. Una segunda aproximación al hecho coercitivo es su relación con el lenguaje. El lenguaje funciona como el modo primero de codificar esa violencia, de volverla pensable –y por ende soportable–. Uno de los mecanismos que el lenguaje dispone para esta tarea es justamente la transposición metafórica: como analizan los textos de Gallego y de Rodríguez Cidre, pensar la violencia a partir de otras situaciones estilizadas contribuye a un mejor procesamiento de la experiencia. Sin duda alguna, este trabajo de transposición es una labor del lenguaje. Otro mecanismo que ofrece la lengua consiste en acomodar la experiencia a moldes de pensamiento instalados, como es el caso de los pares de oposiciones que analiza Macedo. Con diferentes artilugios, el lenguaje opera constantemente sobre lo real y lo obliga a simbolizarse, a aceptar su imperio. La simbolización es, en principio, un trabajo complejo: se trata de atar una experiencia violenta al bagaje lexical que se dispone o a crear herramientas lexicales nuevas y los medios necesarios para que esas palabras se entiendan.

De igual modo, los artículos compilados en este volumen permiten pensar también los modos cómo la violencia se inscribe en la sociedad con la ayuda del lenguaje. La simbolización se realiza en el interior de dispositivos que autorizan, y por lo tanto, hacen reconocible el trabajo de la lengua para la sociedad. A lo largo de los artículos compilados se analizan situacionalmente una cantidad de dispositivos sociales que realizan el trabajo de codificar la violencia valiéndose del lenguaje y de otros mecanismos. En este sentido, el teatro (Gallego, Rodríguez Cidre), la relación de esclavitud (Piantanida), la guerra y el conflicto faccioso (Piantanida, Gordo Molina), el tratado pastoral (Dell'Elicine) y la dupla *mansa/Kasa* (Macedo) constituyen formas específicas a través de las cuales la violencia se vuelve pensable y tolerable. Estos dispositivos constituyen armados muy complejos, que suponen lenguaje pero que movilizan más códigos en situaciones particulares: si tomamos a manera de ejemplo el teatro, este pone en funcionamiento la palabra, pero también y al mismo tiempo una arquitectura, unos efectos visuales, una gestualidad reconocible, es decir, un esfuerzo de lengua y demás códigos, un trabajo “total”, para parafrasear a Durkheim. El esfuerzo de inscripción social que realizan, caracterizado por su regularidad y constancia, es conceptualizado por los artículos compilados aquí de manera muy diferente: aprovechando el lenguaje de la situación como “política” (Gallego), “violencia legítima” (Piantanida), “violencia política” (Gordo Molina), “coerción desarmada” y “coerción armada” (Piva). Condición fundamental para analizarlos, una vez más, es remitirlos a una situación particular y no

entenderlos como una mera forma. Este presupuesto se entiende mejor con el ejemplo, nuevamente, del teatro: hay teatro en Atenas y también en las ciudades altomedievales cristianizadas, pero integrado a una lógica libera unos efectos y en otra su presencia significa una cosa por completo diferente. Por último, debemos considerar que el trabajo del dispositivo, cualquiera que se escoja, no agota nunca la actividad de la violencia y tampoco el lenguaje la reduce y menos todavía la erradica. Entendida siempre, a la manera foucaultiana, como un real en permanente exceso, la violencia pone a la máquina social a trabajar para inscribirla, procesarla y sobre todo ubicarla a través de los dispositivos aquí examinados y miríadas de otros. La sociedad es un trabajo contra un real violento. La violencia es la pesadilla que la mantiene siempre en movimiento. Esto no implica una estilización y menos todavía una justificación de los usos violentos: por el contrario, este acercamiento realza el valor y la necesidad de la política como herramienta para conducir el movimiento a situaciones más justas y habitables.

Como podemos advertir, los artículos aquí compilados no ponen los poderes centrales como únicos sujetos hacedores de violencias. Hemos enumerado antes diversos sujetos que apelan a la coerción. Aunque entendamos a la violencia como un real siempre latente, que requiere de la interfase de un sujeto para activarse y arrollar a su paso.

Como hemos anticipado, cada uno de los aportes incluidos en el volumen presenta rasgos en común y –al mismo tiempo– importantes divergencias que resaltan la pertinencia de una aproximación que dé un valor al contexto de producción de la violencia.

En su trabajo centrado en la Atenas de finales del siglo v a. C., Gallego analiza las maneras en que es representado el héroe trágico –símbolo del *démos* ateniense– como un sujeto constituido por la división y el conflicto (*stásis*). Así, la supresión de la violencia al interior de la polis constituye el efecto de la naturalización del contrato, como si siempre hubiera habido un modo natural de proceder.

El trabajo de Rodríguez Cidre también tiene como objeto el estudio de la Atenas clásica. Considerando a la violencia como exceso, la autora aborda el tema a partir de los mecanismos que dispone la polis para oponerle resistencia y, como efecto, controlarla. El teatro trágico es un espacio (físico y simbólico) en el que la polis se representa y, al mismo tiempo, aspira (no siempre con éxito) a controlar las tensiones que la atraviesan. Si bien al teatro la violencia acude ya codificada por el lenguaje, el poeta puede seleccionar los conflictos sobre los que va a explayarse, escoger cuidadosamente las palabras y los códigos para simbolizarlos, dirigir el mensaje.

Con el trabajo de Piantanida, el escenario se muda a Roma, y de manera más específica a las guerras esclavistas que tuvieron lugar en Sicilia. Básicamente, el autor plantea que la violencia, si bien constituye una característica imprescindible para que una formación política sea considerada “Estado”, no es privativa de él, sino que puede encontrarse en otras zonas de lo social como, por ejemplo, en las relaciones de producción. Piantanida reconoce una violencia constitutiva de la relación esclavista. Traspasado ese umbral de violencia “legítima”, postula un margen para que se produzca la irrupción de otra violencia que contrarreste esa fuerza inicial. Así, distingue una “violencia propia del orden” (que él llama “legítima”), de una violencia del “des-orden” (o que genera desorden, caótica), que podría calificarse como violencia “ilegítima” si seguimos el juego de opuestos que propone el autor. Este tipo de violencia se experimenta en términos de intensidad.

Con el trabajo de Dell'Eliche traspasamos los límites convencionales de la Antigüedad y nos adentramos en los de una no menos convencional Edad Media. La autora analiza el tratamiento que hace Isidoro de Sevilla del motivo de la ira con respecto a los dignatarios eclesiásticos. A partir del tópico de la ira como pecado, en particular, de aquellos encargados de guiar al pueblo cristiano, la autora rastrea el lugar que Isidoro le asigna al clero en el marco de la sociedad visigoda. De este modo, el tema de la ira (la del rey, pero sobre todo la del obispo) es una manera de reflexionar sobre la naturaleza y el ejercicio del poder tanto en el *Regnum* como en la *Ecclesia*.

Avanzando sobre los siglos centrales de la Edad Media, Gordo Molina analiza la violencia a partir del estudio de un escenario específico, aquel en el que Alfonso el Batallador se enfrentó a los miembros del Concejo de la ciudad de Ávila en el contexto de la disputa matrimonial del gobernante aragonés y Urraca, reina de León y Castilla, siguiendo la *Segunda leyenda de la población de Ávila*. La violencia “política” es aquí inescindible de una violencia “social”. Las coordenadas socioculturales que admiten determinadas apelaciones al uso de la fuerza en el marco de los estratos jerarquizados de la sociedad medieval son las mismas que inhiben a otros actores sociales este recurso, objetados desde una perspectiva estamentaria. Esta confrontación, que el autor analiza en clave de oposición entre dinámicas feudales e institucionalidad jurisdiccional, se dirime en función de una retórica del honor, compartida por actores que se impugnan mutuamente.

En el mismo marco cronológico, pero geográficamente ubicado en el África subsahariana, el capítulo de Macedo ofrece un estudio de las formas propias de organización política de las sociedades africanas previas a la colonización europea, en particular, el caso de los pueblos mandingas de África Occidental entre los

siglos XIII y XVI con la conformación del comúnmente denominado “Imperio de Mali” y su transformación en el marco de un proceso de islamización que se inicia en los estratos superiores de la sociedad mandinga. Al respecto, plantea la hipótesis de que la naturaleza del poder en la sociedad mandinga tradicional era dual, complementando las esferas masculina y femenina. Este proceso dio lugar, dice el autor, a transformaciones concretas en lo que concierne al ejercicio del poder, pues habría habilitado a la élite local el hallazgo de determinados dispositivos que conducían a una neutralización progresiva de las fuerzas de dispersión que hasta entonces habían obstaculizado la centralización del poder y así lograr una mayor organicidad y continuidad hacia un modelo de poder de tipo monárquico. Como consecuencia, el desarme de este esquema dual tuvo el costo de alejar de las mujeres de las esferas de decisión, privilegiando exclusivamente al polo masculino.

El trabajo que cierra los artículos de este volumen propone al lector un enfoque teórico. En efecto, Piva analiza los límites de la “teoría de la derivación”, desarrollada entre 1970 y 1974 por un conjunto de intelectuales marxistas de las universidades de Berlín y Frankfurt, con el objetivo de discutir la especificidad de la categoría Estado en el capitalismo y su impertinencia para ser aplicada a las sociedades precapitalistas. Si bien, sostiene Piva, el debate de la derivación nos da pocas respuestas, nos permite considerar que el Estado no es exterior al capital, sino que es un momento de su reproducción y que, dada la forma social de su actividad, la estructura del Estado –su aparato– debe ser adecuada no solo a los fines perseguidos, sino también a los medios de alcanzarlos. En consecuencia, la forma social no es simplemente exterior al aparato de Estado, sino que, de modo necesario, lo moldea, lo estructura. Así, el problema de la existencia de Estado antes del capitalismo no puede resolverse mediante deducción. La principal hipótesis del artículo es, pues, que el núcleo de la particularización de lo político es la separación entre una coerción desarmada (ejercida de manera privada por medio de la competencia y del despotismo patronal) y una coerción armada (bajo la forma particularizada de Estado), separación de dos momentos internos y necesarios de una misma relación de explotación.

Como pretenden demostrar estos desarrollos, tanto por el lado de sus formas de irrupción, como por el de los sujetos que la activan, del lenguaje que la codifica y de los dispositivos que contribuyen a procesarla y a topologizarla, resulta claro que la violencia no puede entenderse de un modo ahistórico y general, sino, por el contrario, de forma histórica y situacional. Este texto, que colecta artículos que reenvían a contextos muy puntuales, pretende contribuir a un pensamiento en profundidad sobre este fenómeno.

“No existe mujer griega que se hubiera
atrevido a eso” (E. *Med.* 1339-1340)

Tensiones ciudadanas en la *Medea* de Eurípides

Elsa Rodríguez Cidre

CONICET-UBA

En la Atenas clásica los espectáculos teatrales cumplían una evidente función política. La asistencia a ellos representaba un evento cívico tal como la participación en el culto, la asamblea o los tribunales. Por medio de distintos ritos desarrollados por la polis en cada representación se expresaba el poder de la ciudad y los deberes de los ciudadanos. Incluso la misma polis podía constituirse en objeto de la tragedia, buscando reflejarse en ella o montando un lugar de cuestionamiento en el que tratar los problemas de la vida democrática.¹ En función de estas características del género dramático clásico es que se plantea a las ciudades representadas en escena como “otros yo” de Atenas a fin de liberar un espacio controlado para el afloramiento de las tensiones de la vida ciudadana.²

Medea de Eurípides (431 a. C.) representa así un ejemplo interesante de esta particular relación que entablan tragedia y política en la cultura ateniense del siglo v.³ Se trata de un buen ejercicio de reflexión especular a partir del juego de contraposiciones entre lo excepcional y lo ordinario que ofrece la

¹ Cfr. Loraux (1999: 28 y ss.), Gallego (2003: 393 y ss.), Rabinowitz (2008: 33 y ss.) y Gallego (2016: 20 y ss.), entre otros. Para el concepto de “tragedia democrática” en Eurípides, cfr. Boedeker & Raaflaub (2005: 109-114).

² Cfr. Zeitlin (1996: 172 y ss.).

³ Page (1955: vii-viii) señala el hecho de que desde ese mismo año Atenas comenzara su declive y caída. Cfr. también Mossman (2011: 11-12).

peculiar trama de la obra, una tragedia en la que se repite la referencia al comportamiento esperable de un buen ciudadano, signado por la moderación, y en la que al mismo tiempo se pone en escena el desborde de una violencia desatada. Recordemos brevemente el argumento. Medea es abandonada en Corinto por el hombre por quien ha traicionado a su patria bárbara y asesinado a su hermano. Jasón, en efecto, la deja para aliarse con la casa gobernante de esa ciudad, casándose con la hija de Creonte. Pero la venganza de Medea es masiva: descabeza al *oikos* gobernante de la ciudad incinerando, literalmente, a la princesa y junto con ella a su padre, pulverizando así los planes de Jasón, y a este lo aniquila con un crimen extremo, el asesinato de los hijos en común. El carácter de filicida, recordemos, es una innovación de Eurípides sobre la tradición mítica del personaje.

Como decíamos, la obra hace del comportamiento ciudadano un asunto recurrente y en él la *sophrosyne* (la moderación, la sensatez) conforma uno de los preceptos clave.⁴ Así lo expresa el personaje de la nodriza en vv. 122-130:

τὸ γὰρ εἰθίσθαι ζῆν ἐπ’ ἵσοισιν
κρεῖσσον· ἔμοὶ γοῦν ἐπὶ μὴ μεγάλοις
όχυρῶς τ’ εἴη καταγηράσκειν.
τῶν γὰρ μετρίων πρῶτα μὲν είπειν
τοῦνομα νικᾶ, χρῆσθαι τε μακρῷ
λῶστα βροτοῖσιν· τὰ δ’ ὑπερβάλλοντ’
οὐδένα καιρὸν δύναται θνητοῖς,
μείζους δ’ ἄτας, ὅταν ὄργισθῇ
δαιμῶν οἴκοις, ἀπέδωκεν⁵.

Pues acostumbrarse a vivir entre iguales es mejor. Para mí, al menos, fuera de la grandeza sería envejecer de una manera segura. Pues el nombre de la moderación obtiene la victoria con su sola mención, y hacer uso de ella es lo mejor y más conveniente para los humanos. Los excesos nada aprovechan a los mortales; y desgracias mayores otorgan cuando una divinidad se enfurece contra una morada.⁶

El coro de mujeres corintias continúa con esta idea en el segundo estásimo cuando exclama en la primera estrofa: ἔρωτες ὑπὲρ μὲν ἄγαν ἐλθόντες οὐκ εὔδοξίαν / οὐδ’ ἀρετὰν παρέδωκαν ἀνδράσιν· εἰ δ’ ἄλις ἐλθοι / Κύπρις, οὐκ ἄλλα θεός εὔχαρις οὕτως, “los amores que sobrepasan la demasía no proporcio-

⁴ Cfr. Elliott (1979: 75-76), Mossman (2011: 226) y Mastronarde (2012: 186-187).

⁵ La edición base es la de Diggle (1984).

⁶ Las traducciones son personales en todos los casos.

naron honor ni virtud a los varones. Mas si Cipris llegara tan solo lo suficiente, ninguna otra diosa sería tan llena de gracia” (vv. 629-631) y al comienzo de la primera antístrofa: στέργοι δέ με σωφροσύνα, δώρημα κάλλιστον θεῶν, “y ojalá me ame la moderación, el más bello don de los dioses” (v. 636).

En lo que en su momento Vernant (1984: 38 y ss.) llamó el universo espiritual de la polis, se puede ver cómo el desarrollo político y militar ateniense derivó en la proscripción de hábitos desmedidos, identificados con el ardor, la ostentación o el orgullo aristocráticos, contrarios a la idea de una medianía más acorde con la igualdad de los ciudadanos y la disciplina hoplita. La reglamentación de hábitos tendiente a la moderación abarcará un amplio arco que, como se sabe, puede incluir desde las leyes suntuarias hasta la restricción de las costumbres funerarias en torno del despliegue emocional de los *thrēnoi*, los lamentos.⁷

Esta preocupación por la igualdad también aparece en el texto de *Medea*. En efecto, en consonancia con la moderación, la obra presenta críticas hacia todo ciudadano que sobresalga del resto. Eurípides pone en boca de personajes esclavos palabras que giran en torno del tema al comienzo y al cierre de la tragedia. La nodriza refiriéndose a su señora se pregunta: τί ποτ' ἐργάσεται / μεγαλόσπλαγχνος δυσκατάπαυστος / ψυχὴ δῆχθεῖσα κακοῖσιν, “¿qué realizará un alma altiva, impaciente, mordida por los males?” (vv. 108-110). El mensajero enuncia en tono gnómico: τὰ θνητὰ δ' οὐ νῦν πρῶτον ἡγοῦμαι σκιάν, / οὐδὲ ἀν τρέσας εἴποιμι τοὺς σοφοὺς βροτῶν / δοκοῦντας εἶναι καὶ μεριμνητὰς λόγων / τούτους μεγίστην μωρίαν ὄφλισκάνειν, “no es ahora la primera vez que considero una sombra los asuntos de los mortales, y sin temer diría que quienes de entre ellos creen ser sabios y ansiosos de palabras, esos incurren en una locura mayor” (vv. 1224-1227).

Pero, sin duda, es el personaje de Medea quien mejor explica la situación cuando en diálogo con el coro emite sus primeras palabras al salir a escena:⁸

Κορίνθιαι γυναῖκες, ἔξηγλθον δόμων
μή μοί τι μέμψησθ’ οἶδα γάρ πολλοὺς βροτῶν
σεμνοὺς γεγώτας, τοὺς μὲν ὄμμάτων ἄπο,
τοὺς δ’ ἐν θυραίοις· οἱ δ’ ἀφ’ ἡσύχου ποδὸς
δύσκλειαν ἔκτήσαντο καὶ ἥρθυμίαν.
δίκη γάρ οὐκ ἔνεστ’ ἐν ὄφθαλμοῖς βροτῶν,

⁷ Cfr., entre otros, Vernant (1984: 50) y Loraux (1995: 19-49).

⁸ Medea se va a hacer presente a partir de su voz en cuatro instancias (vv. 96-8, 111-4, 144-7, 160-7) previas a su entrada en escena en v. 214. Para su primer discurso en escena, cfr. entre otros, Lloyd (2006: 115 y ss.).

ὅστις πρὸν ἀνδρὸς σπλάγχνον ἔκμαθεῖν σαφῶς
στυγεῖ δεδορκώς, οὐδὲν ἡδικημένος.
χρὴ δὲ ξένον μὲν κάρτα προσχωρεῖν πόλει·
οὐδ' ἀστὸν ἥνεσ' ὅστις αὐθάδης γεγώς
πικρὸς πολίταις ἐστὶν ἀμαθίας ὅποι.

vv. 214-224

Mujeres corintias, salí de casa; no me reprochéis al respecto. Pues sé que muchos de los mortales han llegado a ser ostentosos, unos en lo visible y otros puertas adentro. Y estos con pie quedo ganaron mala fama y deshonor. Pues no hay justicia en los ojos de los mortales, que, antes de conocer claramente el interior de un hombre, lo odian solo por haberlo visto, no habiendo recibido injuria en nada. Y es necesario que un extranjero se avenga a la ciudad enteramente. No alabo ahora al ciudadano que, siendo petulante, es odioso para los ciudadanos por ignorancia.

Medianía y arrogancia, individualidades singulares y adecuación anónima al colectivo de ciudadanos, son temas que sobrevuelan la obra, con todas las ironías del caso, ya que, como ocurre aquí, pueden ser conceptos vertidos por un personaje que será finalmente la encarnación misma de la *hýbris*, la desmesura. Así también la protagonista, en diálogo con Creonte, esgrime ideas similares una vez que el rey decreta su exilio en compañía, por ahora, de sus dos hijos, tras haber confesado el temor que la mujer despierta en él. Medea plantea entonces:

φεῦ φεῦ.
οὐ νῦν με πρῶτον ἄλλὰ πολλάκις, Κρέον,
ἔβλαψε δόξα μεγάλα τ' εἴργασται κακά.
χρὴ δ' οὕποθ' ὅστις ἀρτίφρων πέφυκ' ἀνήρ
παῖδας περισσῶς ἐκδιδάσκεσθαι σοφούς·
χωρὶς γὰρ ἄλλης ἡς ἔχουσιν ἀργίας
φθόνον πρὸς ἀστῶν ἀλφάνουσι δυσμενῆ.
σκαιοῖσι μὲν γάρ καινὰ προσφέρων σοφά
δόξεις ἀχρεῖος κού σοφὸς πεφυκέναι·
τῶν δ' αὖ δοκούντων εἰδέναι τι ποικίλον
κρείσσων νομισθεῖς ἐν πόλει λυπρὸς φανῆ.

vv. 291-301

¡Ay, ay! No es ahora la primera vez, sino que sucedió muchas veces, Creonte, que me perjudicó la fama y me provocó grandes males. Es necesario que el hombre que haya nacido sensato no eduque jamás a sus hijos extraordinariamente sabios; pues aparte de alguna acusación de ociosidad que reciben,

recogen una envidia desafortunada entre los ciudadanos. Pues enseñando nuevas cosas sabias a los torpes parecerás haber nacido inútil y no sabio; a la vez de entre los que parecen saber algo sutil, al ser considerado el mejor, aparecerás como ofensivo en la ciudad.

En estos dos parlamentos de Medea⁹ (la diferencia clave entre las dos intervenciones es que con el coro se permite ser auténtica en sus expresiones, mientras que con el rey ya está desplegado las redes de la persuasión) se plantea de alguna manera el fondo sobre el cual calibrar las dimensiones de la violencia que estallará en la obra. Vale decir, respecto del funcionamiento esperable de las relaciones entre ciudadanos y el lugar que en ellas le cabe a la fuerza.

La polis, en efecto, plantea una normatividad que busca eliminar la violencia en las relaciones entre sus habitantes y fijar un ámbito que enmarque las tensiones ciudadanas. Se establecen así unas reglas consensuadas para la resolución de los conflictos que eviten el desborde de lo que los griegos llamaban *stásis*, la discordia, que llevaría a la disolución de la comunidad. En este cuadro, la ideología dominante proyecta hacia la alteridad todos los comportamientos que busca proscribir o circunscribir: un Otro que se construye sobre pares de opuestos (griego/bárbaro; ciudadano/extranjero; libre/esclavo; hombre/mujer) y que, paradójicamente, la tragedia gusta de frecuentar, a veces acumulando condiciones de alteridad, como en el caso de Medea. Ella encarna en gran medida al “otro” del ciudadano ateniense: extranjera bárbara y mujer desanclada de un οἶκος, quien, según el parlamento que hemos citado, debería avenirse en un todo a la ciudad que la hospeda.

Pero, y aquí está lo interesante de la cuestión y el centro de este trabajo, en *Medea* asistimos al despliegue de una fuerza que hace trizas todo marco normativo, incluso traspasando los límites de la violencia imaginable (un doble filicidio por venganza sin intervención de la locura)¹⁰ y, sin embargo, la trama no solo deja impune a la protagonista, sino que la diseña como un personaje triunfante. Al final de la obra, Medea no es una criminal que huye y sorteó el castigo por sus faltas, sino que su triunfo es tan absoluto que incluso la ubica en un plano de divinización. Una mujer abandonada sin patria, sin padre y sin marido deviene una *dea ex machina*. Según Knox (1977: 280 y ss.), Medea

⁹ Cfr. Luschnig (2001: 19 y ss.).

¹⁰ El coro menta a Ino mientras Medea comete el filicidio (antístrofa del quinto y último estásimo, vv. 1282-1292). Esta hija de Cadmo atrajo la ira de la esposa de Zeus, Hera, al criar a Dioniso, hijo de Zeus y Sémelé. Eurípides toma la versión del mito en la cual Ino se lanza al mar con sus dos hijos. La diferencia entre ambas filicidas es clave en cuanto la tebana no estaba en sus cabales enloquecida por la esposa de Zeus y además muere con sus víctimas.

nos es presentada al final de la obra como una θεά no solo desde la acción, sino también desde la situación y el lenguaje. Además de aparecer desde el *theologeion*,¹¹ en ese maravilloso artificio escénico de la máquina devendida en este caso carro tirado por serpientes aladas, su discurso se homologa al del cierre de las divinidades trágicas: el uso de determinados imperativos, ciertas expresiones, el establecimiento de los ritos a seguir con los cadáveres de sus hijos, la emisión de un discurso profético respecto de la muerte de Jasón. Medea, que ha sido reificada, animalizada y teratologizada a lo largo de la obra, termina equiparada a una diosa.¹²

Su violencia, a través de la eliminación de la hija de Creonte, ataca de manera directa la reproducción potencial de la casa reinante con la que se identifica la polis, segando así los planes del infiel Jasón. Pero el accionar de Medea además revela un fuerte carácter antipolítico. En la cultura griega clásica, las frecuentes comparaciones entre partos y batallas evocaban la modalidad específicamente femenina de participación en la vida de la polis: el ser reproductoras del cuerpo de ciudadanos conformaba una función que calificaba a las atenienses como ciudadanas en sus propios términos.¹³ Al matar a los hijos de Jasón (que son los propios, obviamente, y en su amor hacia ellos radica el nudo de la evolución trágica del personaje), pero también al matar la eventualidad de hijos futuros del griego con la princesa, Medea contradice el centro mismo de la normativa ciudadana que fijaba la funcionalidad de los géneros en la reproducción del cuerpo social.

Podríamos hablar de un triunfo total de Medea. Ya en los vv. 1222-1223 el mensajero, que ha relatado con lujo de detalle la muerte de la princesa y su padre, plantea con claridad la muy segura impunidad de la bárbara: καὶ μοι τὸ μὲν σὸν ἐκποδῶν ἔστω λόγου· / γνώσῃ γὰρ αὐτὴν ζημίας ἐπιστροφήν, “y que quede fuera de mi discurso lo que a ti concierne, pues tú misma conocerás la manera de evadir el castigo”. Pero, como decíamos, Medea no es únicamente un personaje impune. Ella no solo vuelve a inscribirse en una ciudad (nada menos que Atenas) y en un *oikos* (nada menos que el reinante; lo que Jasón intentó con Creonte, ella lo logrará con Egeo), sino que se yergue como una filicida, consciente y no poseída por divinidad alguna, que vuelve a ser madre (lo que Jasón iba a experimentar desde su paternidad abortada con la princesa

¹¹ Lugar elevado del escenario donde los dioses aparecen al final de la obra para la solución de problemas.

¹² Cfr. Rodríguez Cidre (2012: *passim*).

¹³ Cfr. Loraux (1997: 25) e Iriarte (2002: 132 y ss.), entre otros.

de Corinto) e incluso es ella quien realiza las honras fúnebres de los hijos que ha matado (algo que ni Jasón ni Creonte logran con los propios).

La pregunta clave que nos hacemos aquí es, entonces, por qué la ciudad que busca proscribir estos hechos imagina y escenifica una situación de violencia sin límite, que además llega a buen puerto y obtiene su recompensa.

Una posibilidad es tomar *Medea* como una obra que plantea al espectador como objeto de reflexión política la eventualidad de una violencia triunfante. En este sentido y *prima facie*, se podría considerar, en la tradición catártica del teatro antiguo, a esta trama como el planteo de una situación excepcional, cuyo objetivo sería el reforzamiento de la necesidad de preservar la normatividad vigente. Pero esta no parece conformar la lectura más productiva en cuanto la obra carece de una resolución que imponga y restaure el orden que acabe con la violencia. Es más, es todo lo contrario. En general, la función de resolución está mayoritariamente depositada en las divinidades *ex machina* que cierran las tragedias, mientras que en *Medea* es la propia criminal la que ocupa ese espacio en actitud triunfal. La dramaturgia eurípidea suele ser más problemática desde el momento en que su propósito consiste con frecuencia en incomodar al público, extremando situaciones, proponiendo innovaciones perturbadoras, subvirtiendo las reglas del género trágico o pervirtiendo los ritos básicos que hacen a la vida de la polis. Desde este punto de vista, lo que quiere realizar Eurípides sería más bien advertir la fragilidad del sistema, recordando que el orden vigente puede eventualmente socavarse y derrumbarse.

En este sentido, podríamos leer las referencias en la obra a la *atimía*, la privación total o parcial de los derechos cívicos en una polis clásica, con todas las ambigüedades de su aplicación al caso de Medea. Encontramos numerosas remisiones a la deshonra que se dan, paradójicamente, solo respecto de personajes femeninos y así se caracteriza el exilio de Medea en términos de *atimía*.¹⁴ Se trata de un mecanismo legal que al desterrar a un ciudadano lo vuelve un extranjero en cualquier sitio. El caso de Medea es, como siempre, ambiguo. Ella ya es un “otro”: es extranjera y bárbara, no es ciudadana, es mujer. Creonte la destierra porque le tiene miedo, pero el día de gracia que Medea logra con su persuasión no solo significará la ruina de la casa de Corinto, sino que también habilitará que Medea, tras negociar con Egeo, transforme su destierro en un tour a Atenas. Por otro lado, la verdadera *tūnī* que le importa a la protagonista (y así lo manifiesta a lo largo de toda la obra) es que no se rían de ella y,

¹⁴ Cfr. Rodríguez Cidre (2000: 37 y ss.).

siguiendo su intención, lo cierto es que, a diferencia del Penteo de *Bacantes*, nadie se reirá de Medea.

Mientras tanto, el discurso de la protagonista insiste en la oposición con el coro de mujeres corintias en torno del par identidad/pertenencia:

ἀλλ' οὐ γὰρ αὐτὸς πρὸς σὲ κάμ' ἥκει λόγος·
σοὶ μὲν πόλις θ' ἥδ' ἐστὶ καὶ πατρὸς δόμοι
βίου τ' ὄνησις καὶ φίλων συνουσία,
ἐγὼ δ' ἔρημος ἀπολις οὔσ' ὑβρίζομαι
πρὸς ἄνδρός, ἐκ γῆς βαρβάρου λελησμένη,
οὐ μητέρ', οὐκ ἀδελφόν, οὐχὶ συγγενῆ
μεθορμίσασθαι τῆσδ' ἔχουσα συμφορᾶς.

Pues las palabras no llegan como tal a ti y a mí. Tú posees esta ciudad y las casas de tu padre, la dicha de la vida y la existencia entre amigos. Mas yo, estando sola, sin ciudad, sufro el exceso de un hombre, tras haber sido llevada como botín desde la tierra bárbara, sin tener madre, ni hermano, ni pariente para empezar a salir de esta desgracia (vv. 252-258).

El texto demarca constantemente un adentro y un afuera que contraponen a las mujeres de los ciudadanos que gozan de la tranquilidad que da la pertenencia identitaria, por un lado, con la mujer desamparada que encarna Medea al inicio de la obra, por el otro. La nodriza grafica muy bien esta situación en los vv. 30-35:

ἢν μή ποτε στρέψασα πάλλευκον δέρην
αύτὴ πρὸς αὐτὴν πατέρ' ἀποιμώξῃ φίλον
καὶ γαῖαν οἴκους θ', οὓς προδοῦσ' ἀφίκετο
μετ' ἄνδρὸς ὃς σφε νῦν ἀτιμάσας ἔχει.
ἔγνωκε δ' ἡ τάλαινα συμφορᾶς ὅπο
οἶον πατρώας μὴ ἀπολείπεσθαι χθονός.

Si vuelve su cuello todo blanco, ella misma deplora a su querido padre, a su tierra y a su palacio a los que abandonó tras traicionarlos por un hombre que ahora la tiene después de deshonrarla. La desdichada supo por su desgracia qué importante es no alejarse de la patria.

Y la misma Medea lo manifiesta en el tercer episodio: οὐτε μοι πατρὶς / οὐτ' οἴκος ἔστιν οὔτ' ἀποστροφὴ κακῶν, “no tengo ni patria ni casa ni refugio de los males” (vv. 798-799). Pero el devenir violento de la trama destroza los cimientos sobre los que descansaba la comodidad ciudadana y relativiza seriamente el sentido de la patria que se pierde, así como la seguridad de estar en el lado

correcto del reparto. En suma, pareciera que Eurípides plantease al cuerpo de ciudadanos la vulnerabilidad de su situación, recordando al público ateniense que la ciudadanía no es un derecho adquirido, sino un privilegio que se puede perder en cualquier momento.¹⁵

Ahora bien, se puede pensar una segunda interpretación para nuestro problema. Es cierto que Medea encarna en sí misma la alteridad, ideológicamente construida por la ciudad clásica. También es indudable que ella está representada como el agente de una violencia mayúscula que, incluso, viene de larga data. Las violencias de Medea previas a Corinto son aludidas en la tragedia en más de una oportunidad: en Cólquide, el asesinato y descuartizamiento de su hermano Apsirto¹⁶ (ὦ πάτερ, ὦ πόλις, ὃν ἀπενάσθη / αἰσχρῶς τὸν ἔμὸν κτείναστα κάστιν, “¡oh padre, oh ciudad de los que me alejé después de matar vergonzosamente a mi hermano!” -vv. 166-167);¹⁷ en Yolco, el descuartizamiento “indirecto” y la ebullición de Pelias a manos de sus hijas¹⁸ (αὐτὴ δὲ πατέρα καὶ δόμους προδοῦσ· ἔμοὺς / τὴν Πηλιῶτιν εἰς Ἰωλκὸν ἱκόμην / σὺν σοι, πρόθυμος μᾶλλον ἡ σοφωτέρα· / Πελίαν τ’ ἀπέκτειν’, ὥσπερ ἄλγιστον θανεῖν, / παίδων ὑπ’ αὐτοῦ, πάντα τ’ ἔξειλον δόμον, “y yo misma, tras traicionar a mi padre y palacio, vine a la peliótide Yolco, contigo valiente más que sabia; y maté a Pelias por medio de sus hijas del modo más doloroso de morir y destruí su casa toda” –vv. 483-487).¹⁹ Pero la violencia que la protagonista desata en Corinto no parece provenir de un afuera, a la manera de un ejército invasor, sino que se presenta como articulada con cuestiones internas a la ciudad. El problema en Corinto no se plantea porque Medea es bárbara y por ello es cruel, salvaje, etcétera, como su *curriculum vitae* parece indicar y como sugiere Jasón en la frase que escogimos como título: “no existe mujer griega que jamás se hubiera atrevido a eso”, οὐκ ἔστιν ἥτις τοῦτ’ ἀν Ἐλλῆνις γυνὴ / ἔτλη ποθ’ (vv. 1339-1340). La singularización extrema de Medea, que se grafica cuando

¹⁵ Cfr. Thomas (2000: 86-87). Cfr. también Tucídides (II, 41, 1).

¹⁶ Al escapar de Cólquide con Jasón, Medea llevó consigo a su hermano Apsirto, a quien en plena huida descuartizó para ir arrojando su cuerpo en partes a fin de que Eetes, el padre que los perseguía, se detuviera a recogerlas y no lograra alcanzarlos.

¹⁷ Cfr. también vv. 255-258 y vv. 1336-1337.

¹⁸ Yolco, la ciudad originaria de Jasón, se hallaba en Tesalia. Las hijas de Pelias fueron convencidas por Medea de que ella podía rejuvenecer a su padre. Para ello despedazó un viejo carnero y lo puso a cocer en un caldero con hierbas mágicas, para sacar luego un cordero vivo. Inmediatamente, las hijas de Pelias descuartizaron a su padre y lo pusieron a hervir, pero esta vez la víctima no resucitó. Como consecuencia de esta muerte, Medea y Jasón fueron desterrados de Yolco y se refugiaron en la ciudad griega de Corinto.

¹⁹ Cfr. también vv. 9-10, v. 504, vv. 734 y ss.

Jasón constata sus hechos, no impide (quizá todo lo contrario) que su discurso trasluzca cuestiones que hacen a las problemáticas ciudadanas. Desde esta segunda lectura, la injusticia y la exclusión aparecen como las causantes de la violencia. La protagonista ha sido excluida del lecho, de la(s) ciudad(es), de la maternidad. Ella encarna la violencia más absoluta, pero al mismo tiempo su personaje está diseñado de tal manera que se genera en el coro y en el público una fuerte empatía para con ella en cuanto víctima de la situación y en cuanto personaje laboriosamente trabajado en profundidad en comparación con la chatura y arrogancia de Jasón. El diseño del héroe griego lo revela como un ser plano y con una gran impericia para manejar niveles de sentido, además de los rasgos antipáticos que se manifiestan cuando intenta disfrazar su rol de victimario en el de benefactor: *ἀ δ' ἐς γάμους μοι βασιλικὸν ὄνειδισας, / ἐν τῷδε δείξω πρῶτα μὲν σοφὸς γεγώς, / ἔπειτα σώφρων, εἴτα σοὶ μέγας φίλος / καὶ παισὶ τοῖς ἐμοῖσιν*, “mas respecto a lo que me reprochaste por las bodas reales, en eso demostraré que he sido, primero, sabio; después, prudente, y luego, un gran amigo tuyo y de mis hijos” (vv. 547-550). No hay condena de Medea hasta que la dimensión de su venganza con el filicidio traspase un límite, y de hecho el punto de partida supone un acuerdo con su posición. Recordemos las palabras de la nodriza en el prólogo, cuando, inmediatamente después de relatar el asesinato de las hijas de Pelias persuadidas por Medea, dice que su señora habita “esta tierra corintia con marido e hijos, agraciando a los ciudadanos a cuya región vino por la huida y estando ella misma de acuerdo en todo con Jasón”, *τήνδε γῆν Κορινθίαν / ξὺν ἀνδρὶ καὶ τέκνοισιν, ἀνδάνουσα μὲν / τρυγῇ πολίτῶντ̄ ὃν ἀφίκετο χθόνα / αύτῷ τε πάντα ξυμφέρουσ’ Ἰάσονι*. (vv. 10-14). Jasón sí aparece como un personaje culpable y ni Egeo, ni el coro, ni la nodriza aprueban su accionar. El griego resuelve el conflicto diciendo que ella es bárbara (de esta manera oblitera el mito de Procne, filicida y a la vez hija de Pandión, rey de Atenas) o que, directamente, es un monstruo. Pero en esta lectura el problema no es Medea sino el propio Jasón, y con él, la lupa puesta en el par injusticia/exclusión, pone en el banquillo al cuerpo de ciudadanos corintios y, por ende, al auditorio ateniense.

Cabe aclarar, sin embargo, que en lo que respecta a ambas interpretaciones, el juego de espejos que implica la proyección de Atenas en otras ciudades presenta múltiples valencias. En efecto, por un lado, en *Medea* Atenas aparece repetidas veces como un lugar ideal, el refugio que acogerá a la desterrada encarnado en la benevolente figura de Egeo (episodio tercero), y de hecho se dedica todo el estásimo tercero a la composición de un himno a la gloria de la

ciudad de Atenas, su región y su río Cefiso (vv. 824-865).²⁰ En este sentido, como plantea Rehm (2002: 268), la polis ática puede conformarse como una anti-Corinto (al igual que en otras obras donde funge de anti-Tebas, al decir de Zeitlin, 1992: 144-145)²¹ y desde esta perspectiva se la dibuja como anti-rrepresiva, antitiránica, antibárbara, antiproblemática.

El contexto histórico contribuye ciertamente a elegir a Corinto como un escenario trágico que implique destrucción masiva y sangre por doquier. *Medea* se pone en escena a días de iniciarse la guerra que enfrenta a Atenas con la Liga del Peloponeso en la que interviene la ciudad del istmo. Pero las hostilidades son previas, como lo indica la participación (secundaria) de Atenas en la guerra que entablan Corinto y Corcira en 435-433.²² Siguiendo esta línea, las referencias a Atenas podrían reforzar en el auditorio la idea de que lo que presencia es un asunto ajeno a su comunidad.

De todos modos, como también señala Rehm (2002: 20-24), el teatro supone un lugar de instrucción, un espacio reflexivo y autorreferencial que permite a los espectadores verse a sí mismos en el rol del otro y ver en escena un mundo que puede ser cambiado. La Medea que viaja volando en carro hacia Atenas no es la misma mujer desamparada que recibiera la promesa de Egeo. Es una homicida múltiple, una filicida, que ingresa al centro mismo de la ciudad al integrarse en su *oikos* gobernante, abriendo así un incierto horizonte de posibilidades, similar al que el inicio de la guerra plantea al auditorio.

A manera de cierre, digamos que Eurípides explora siempre con sus innovaciones los límites de la tragedia y perfecciona su práctica de incomodar al público. Se trata en este caso de una obra temprana en la que se perfila, sin embargo, este estilo provocador. Tal vez por ello, *Medea* solo obtuvo un tercer puesto en el certamen.²³ De todos modos, la obra representa un buen ejemplo de cómo la tragedia, género esencialmente político, conforma en general un lugar ambiguo que explora los límites del sistema con perversa predilección por darle la palabra a sus otros e incluso haciéndolos victoriosos, como en el caso de la violencia desmesurada de una mujer “injuriada en el lecho”.

²⁰ Cfr. Segal (1996: 158).

²¹ Cfr. también Connor (1989: 7), Croally (1994: 7, 44, 178 y ss.), Iriarte (1996: 7) y Loraux (2007: 182), entre otros.

²² Cfr. Mossman (2011: 11-12) y Caraher (2013: 154-155), entre muchos otros.

²³ En el argumento de Aristófanes de Bizancio se nos informa: “Euforión fue el primero; Sófocles, el segundo, y Eurípides, el tercero con *Medea*, *Filoctetes*, *Dictis* y el drama satírico *Recoletores*”. Euforión es hijo de Esquilo. No se ha conservado ninguna de las tres últimas obras mencionadas.

Bibliografía

Ediciones

- Diggle, J. (1984). *Euripidis Fabulae* I. Oxford: Oxford University Press.
- Elliott, A. (1979). *Euripides. Medea*. Oxford: Oxford University Press.
- Mastronarde, D. J. (2012). *Euripides. Medea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mossman, J. (2011). *Euripides. Medea*. Oxford: Aris & Phillips Classical Texts.
- Page, T. E. (1955). *Medea*. Oxford: Oxford Clarendon Press.

Bibliografía secundaria

- Boedeker, D. & Raafaub, K. (2005). “Tragedy and City”. En Bushnell, R. (ed.), *A Companion to Tragedy*, pp. 109-127. Oxford-Malden: Wiley-Blackwell Publishing.
- Caraher, B. G. (2013). “Tragedy, Euripides, Melodrama: *Hamartia*, Medea, Liminality”. *Amalthea*, vol. 5, pp. 143-171.
- Connor W. R. (1989). “City Dionysia and Athenian Democracy”. *Classica et Mediaevalia*, 40, pp. 7-32.
- Croally, N. T. (1994). *Euripidean Polemic: the Trojan Women and the Function of Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallego, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Miño y Dávila.
- (2016). “La asamblea, el teatro y el pensamiento de la decisión democrática ateniense”. *Nova Tellus*, vol. 33, nº 2 pp. 13-54.
- Iriarte, A. (1996). *Democracia y tragedia*. Madrid: Akal.
- (2002). *De amazonas a ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia Antigua*. Madrid: Akal.
- Knox B. M. W. (1977). “The Medea of Euripides”. *YCIS*, 25, pp. 272-293.
- Loraux, N. (1995). *Madres en duelo*. Rosario: Ediciones de la Equis.

- (1997). *The Experiences of Tiresias. The Feminine and the Greek Man*. Princeton: Princeton University Press.
- (1999). *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*. París: Gallimard.
- (2007). *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Lloyd, C. (2006). “The Polis in *Medea*: Urban Attitudes and Euripides’ Characterization in *Medea* 214-224”. *Classical World*, vol. 99, nº 2, pp. 115-130.
- Luschnig, C. A. E. (2001). “Medea in Corinth: Political Aspects of Euripides’ *Medea*”. *Digressus*, nº 1, pp. 8-28.
- Rabinowitz, N. S. (2008). *Greek Tragedy*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Rehm, R. (2002). *The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*. Princeton: Princeton University Press.
- Rodríguez Cidre, E. (2000). “Mujeres deshonradas: injuria y traición en la *Medea* de Eurípides”. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, vol. 33, pp. 37-58.
- (2012). “Divinizar lo deshumanizado: la apoteosis en *Medea* de Eurípides”. En Atienza, A. et al. (eds.), *Nóstoi. Estudios a la memoria de Elena Huber*, pp. 361-370. Buenos Aires: Eudeba.
- Segal, C. (1996). “Catharsis, Audience and Closure in Greek Tragedy”. En Silk, M. (ed.), *Tragedy and the Tragic: Greek Theater and Beyond*, pp. 149-172. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Thomas, R. (2000). “La ciudad clásica”. En Osborne, R. (comp.), *La Grecia clásica*, pp. 63-94. Barcelona: Crítica.
- Vernant, J. P. (1984). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba.
- Zeitlin, F. I. (1992). “Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama”. En Winkler, J. & Zeitlin, F. (eds.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, pp. 130-167. Princeton: Princeton University Press.
- (1996). “Playing the Other: Theatre, Theatrically, and the Feminine in Greek Drama”. En *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*, pp. 172-216. Chicago y Londres: University of Chicago Press.

Una tragedia política

Guerra civil y violencia en la Atenas de fines del siglo v a. C.

Julián Gallego

UBA-CONICET/PEFSCEA

I

Entre las acepciones que el Diccionario de la Real Academia Española enumera para la palabra violencia, hay una que debe destacarse: “Acción violenta o contra el natural modo de proceder”. Respecto de las otras tres acepciones dadas, esta definición se distingue porque deja entrever un sesgo que parece no agotarse en lo puramente individual, un sesgo más amplio y complejo que sugiere la posibilidad de la acción colectiva y que se abre, por ende, a los conflictos sociales en todas sus formas. En efecto, podríamos parafrasear la definición indicando que se predica en ella la existencia de un modo natural de proceder social en contra del cual se producen acciones violentas, cuyos resultados vendrían a desnaturalizarlo. Así, la forma aceptada de actuar implica, pues, una suerte de segunda naturaleza, una naturalización de lo socialmente admitido, produciendo entonces la violencia esa desnaturalización de la que hablamos, vale decir, una destotalización, en la medida en que la irrupción violenta vendría a mostrarnos la falla constitutiva de la operación discursiva que sutura lo social con lo natural.

Como destacaba Michel Foucault (2000: 28-29), la naturalización del contrato social como proceder deseable y permanente implica una fórmula que hace desaparecer del horizonte social el conflicto en pos de la armonía del consenso. Pero lo que hay, dice Foucault, es una situación permanente de

guerra, de la que el pacto nos devuelve un estado de las relaciones de fuerza en un momento dado, con los ganadores de la guerra en el poder; por eso la inversión de la fórmula de Carl von Clausewitz: la guerra no es la continuación de la política por otros medios, sino que la política es continuación de la guerra. La solidez con que se suele presentar la vigencia de la práctica estatal opera sobre este imperativo, luego olvidado; como indica Ignacio Lewkowicz (2004: 167-168), se construye sobre la arena como si fuera piedra; se olvida la arena cuya fluidez socava permanentemente la solidez y se actúa como si lo normal hubiera sido siempre el modo pétreo de proceder. La práctica estatal (solidez del contrato social como modo natural de proceder) solo parece operar a condición de olvidar la violencia constitutiva (fluidez como acción violenta contra natura) sobre la que aquella se organiza como operación de unidad.

Vamos poner a prueba esta perspectiva en el análisis de la guerra civil o *stasis* en la Atenas de fines del siglo V a. C., a partir del lugar que ocupa la violencia en las prácticas y en los discursos de esta coyuntura política. En efecto, el período que se extiende entre 411 y 403 a. C. es uno de los más violentos de la historia ateniense.¹ Y aun cuando otras circunstancias puedan haber sido igual de violentas, la extensión temporal de la situación aludida la torna única en el marco de la antigua Atenas. Los constantes llamados a la unidad que las fuentes destacan ponen de relieve su reverso, es decir, la *στάσις*, que sin un dispositivo político eficaz cuya actividad práctica la someta a su regla de procedimiento, amenaza entonces con desgarrar el tejido social. Esta exacerbación de la *στάσις*, su carácter cada vez más violento, no se restringe solamente a los eventos implicados en los cambios sucesivos y momentáneos de régimenes políticos en los años 411-410 y 404-403, de la democracia a la oligarquía y de esta nuevamente a la democracia. Lo que también se verifica en este período es la instalación de una situación de violencia permanente, una habilitación ya no al exilio, sino a la eliminación del que, sin más, se convierte en un enemigo político al que se tiende a exterminar.

Así pues, el golpe oligárquico de 411, la restauración de la democracia en 410, su accionar hasta 405, el golpe oligárquico de 404 y la rebelión democrática que le siguió hasta la amnistía de 403 configuran un proceso que se suele percibir como una guerra civil abierta en la que se da curso al uso sistemático de la violencia, inhibiendo la efectividad de los procedimientos institucionales y apelándose, según los casos, a la represión o a la movilización de la multitud

¹ Para una visión de conjunto del proceso, con análisis sutiles de las cambiantes circunstancias, Shear (2011).

para garantizar el control del espacio político. Las matanzas perpetradas por los grupos oligárquicos o los mecanismos punitivos arbitrados por los demócratas anularon la posibilidad de que la política se realizara conforme a los procedimientos vigentes mediante los cuales se realizaba la política. A través de toda esta coyuntura es fácil advertir no ya la tensión inherente al funcionamiento político pautado según el modo naturalizado de proceder ante los conflictos, sino sobre todo el desfondamiento de esa supuesta solidez institucional, siguiendo el derrotero de una guerra bajo cuyo signo las acciones violentas abisman las reglas de un “contrato” en constante fluidez, que desnaturaliza la idea de estabilidad del pacto social.

II

Comencemos con la reflexión de Tucídides (8.63.3-65.3) sobre el golpe oligárquico y la abolición de la democracia en 411. Con el telón de fondo permanente de la Guerra del Peloponeso (derrota ateniense en Sicilia, ocupación espartana de Decelia, etcétera), el historiador destaca la existencia de una orquestación previa de la conspiración por parte de los oligarcas, que incluyó asesinatos perpetrados por pandillas de jóvenes aristócratas armados. Las operaciones llevadas a cabo por los oligarcas, destinadas a influir en la decisión que la asamblea debía tomar mediante manipulación, intimidación y ejercicio del crimen, muestran la faceta violenta del proceso, lo cual podría hacer pensar que la cesación de la política del *démōs* fue consecuencia solo del accionar de los golpistas (cfr. Herman, 2006: 76). Pero Tucídides (8.53-54; 66.1-2) también subraya en dos oportunidades que para los conspiradores era inevitable contar con la aprobación de la asamblea popular para terminar con el poder popular, una paradójica situación derivada de la soberanía del pueblo en el funcionamiento político ateniense.

Un factor en que el historiador hace hincapié desde el mismo comienzo del libro VIII es el miedo: “Para ellos [los atenienses] todo eran disgustos por todos lados y, a causa de lo ocurrido [el desastre de Sicilia], se habían adueñado de ellos un miedo (*φόβος*) y una consternación (*κατάπληξις*) más grandes que nunca (*μεγίστη δή*)” (8.1.2). Cuando Pisandro hizo la propuesta de instaurar una oligarquía, el pueblo, a pesar de su rechazo inicial, terminó finalmente aceptando la moción en la asamblea a causa del miedo (*δείσας*) que sentía (8.54.1). Tucídides (8.66.2-5) pondera esta incapacidad del *démōs* para preservar la democracia y dar continuidad a su política según los modos hasta entonces puestos en práctica, señalando que el pueblo, al desconfiar de su propia

fuerza (desconocimiento recíproco y recelos mutuos entre sus miembros, dice el historiador), no supo oponerse a los golpistas ni articular acción colectiva alguna, usando una terminología precisa para describir la actitud subjetiva del *démos* atravesada por el miedo (Taylor, 2010: 188-223; cfr. Zumbrunnen, 2008: 38-39).

En este contexto, la democracia fue abolida en sucesivas reuniones de la asamblea (cfr. Lang, 1948, 1967). En la primera, se propuso que se eligieran diez ciudadanos con poderes absolutos para redactar proyectos de resolución. En la siguiente, estos diez atenienses declararon que cualquier ciudadano podría presentar la propuesta que quisiera sin que nadie pudiera acusarle de inconstitucionalidad (*γραφὴ παρανόμων*). Decidieron entonces que finalizaran los mandatos de los cargos aún vigentes y establecieron los mecanismos para la selección de los cuatrocientos que ejercerían el poder. Pisandro, el más destacado, pero también Antifonte, en las sombras, junto con Frínico y Terámenes, lideraron el derrocamiento (*συνκαταλούω*) de la democracia (Tucídides, 8.67-68; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 29; 31.1; 32.2-3). Tucídides concluye:

Una vez que la asamblea se disolvió (*διελύθη*) tras ratificarlas propuestas sin que nadie se opusiera (*οὐδενὸς ἀντεπόντος*), a continuación [se efectuó] la instalación de los Cuatrocientos... Cada uno de ellos llevaba escondido un puñal y acompañados de los ciento veinte jóvenes que utilizaban cuando era necesario emplear la violencia (8.69.1 y 4).

Tucídides presenta así un pensamiento de la situación que deja ver que esta anulación de la democracia implicó, a la vez, la cesación de la participación política popular y la autoderogación de la asamblea, que había operado como dispositivo de subjetivación política del pueblo, mostrando la identidad entre democracia, asamblea, pueblo y ciudadanos pobres, que muchas veces las fuentes presentan utilizando para cada caso el mismo término *démos*. Los sucesos que culminaron con el golpe oligárquico de los Cuatrocientos se consumaron en una asamblea reunida en el demo de Colono, no en la colina de Pnix en la propia ciudad, con la flota compuesta mayoritariamente por ciudadanos pobres (*thētes*) anclada en Samos (Taylor, 2010: 224-277). Así pues, durante el golpe oligárquico de 411 la asamblea abandonó física y simbólicamente la Pnix en el centro urbano de Atenas y tuvo lugar en Colono, asociado tradicionalmente con los caballeros que profesaban allí el culto a Poseidón hípico. Sin oposición alguna del pueblo, la democracia fue abolida y se instauró una oligarquía a cuyo frente se puso el grupo de cuatrocientos conspiradores secundado por jóvenes aristócratas armados.

III

Sófocles, nonagenario ya, con la serena amargura de quien ha atravesado prácticamente todo el siglo v, el mismo en que la democracia se despliega en Atenas, sitúa su última tragedia en este contexto espacial, aunque en los tiempos míticos de Teseo y Edipo. En efecto, escrita en 406 a. C., pero representada posmortem en 401, *Edipo en Colono* exhibe la mirada de quien ha sido partícipe del conflicto que atraviesa esos años, los eventos que desembocaron en el golpe oligárquico de 411 y la posterior restauración de la democracia en 410.

¿Por qué traer a Edipo a Colono en la violenta coyuntura ateniense de fines del siglo v a. C.? *Edipo en Colono* de Sófocles destaca el contraste entre unidad y división como problema de la democracia a partir de la puesta en escena de atenienses y tebanos. La escenificación de ambos conjuntos étnicos se da en el demo de Colono, lugar en que la unidad y la división se hicieron visibles durante el golpe oligárquico de 411, pues allí, como vimos, la imposición de la oligarquía hubo de lograrse mediante la borradura de la parte democrática, es decir, mediante la supresión de uno de los términos de la escisión y el triunfo sin oposición de una parte sobre la otra: la asamblea excepcional en Colono versus la habitual asamblea en la Pnix.

En *Edipo en Colono* el problema de la división se exhibe de dos maneras. A medida que la trama transcurre, la escena que representa al demo ático se va llenando de tebanos (Edipo, Antígona, Ismene, Creonte, Polinices), a quienes se contraponen el colonense que recibe a Edipo, la presencia colectiva del coro de ancianos colonenses y la figura del gobernante Teseo. El espacio ático se halla, pues, saturado de tebanos y conflictos inherentes a Tebas que, como deja ver el desarrollo de la trama, no desaparecen en su nuevo lugar de emplazamiento.

Según la propuesta ya clásica de Froma Zeitlin (1990: 144-150; cfr. Vidal-Naquet, 1986: 41-47), en general, en las representaciones trágicas Atenas aparece como modelo de ciudad unida y sin conflictos, mientras que Tebas aparece como la anti-Atenas, la anticiudad, la ciudad desgarrada por la violencia y el conflicto, la *stasis* y la *hybris*. Ahora bien, en *Edipo en Colono*, al hacer que coexistan tebanos y atenienses en suelo ático, ¿está planteando Sófocles una síntesis entre la peculiaridad de la ciudad de Atenas, unida por definición, con la de la anticiudad de Tebas, dividida por definición? ¿Es esta tragedia un modo de exponer y superar la *στάσις* cuando los términos y el lugar de su presentación en escena devienen atenienses?

Pero no solo se trata de la contraposición entre dos tipos de ciudad y sus dirigentes, cuyas acciones y pasiones determinan sus aspectos modélicos. Ade-

más, y reforzando la interfaz que se produce con la coexistencia trágica estas ciudades, en diversos pasajes del *Edipo en Colono* se plantea con insistencia la inminencia de una guerra entre la Atenas que recibe al exiliado Edipo, mientras debate qué estatus debe darle, y la Tebas en la que la *stásis* prosigue, como ya se sabe, en el conflicto entre Eteocles y Polinices y la intercesión de Creonte.²

Con Edipo como eje de la disputa, el enfrentamiento entre atenienses y tebanos que con insistencia se anuncia a lo largo de la obra termina siendo un conflicto que Atenas internaliza, pero con una conveniente personificación conforme a una pauta representativa que lo coloca fuera de las fronteras áticas, en cuanto que se trata de una escena que se va poblando de tebanos de su casa gobernante contrapuestos al colectivo ateniense y Teseo. La *stásis* ronda la situación, pero, como habría dicho Nicole Loraux (1997), se la oblitera haciéndola aparecer como guerra externa, dándole a sus representaciones sobre la escena una localización y una pertenencia étnica diferentes de la ateniense, generalmente tebana como en este caso, para que Atenas siga siendo la referencia política de la ciudad unida y sin conflicto.

Bajo estas condiciones, pues, Edipo es heroizado y se transforma en protector de Atenas contra Tebas, conforme a los roles trágicos respectivos de ambas ciudades. Pero esta presencia de Edipo introduce el paradigma de la desmesura y el conflicto en la ciudad de Atenas, ante una audiencia que lo ha visto caer en desgracia como tirano, enmascarando ahora su capacidad disruptiva tras las características de la ciudad ideal.³ ¿Por qué el símbolo mismo de la *hýbris* y la *stásis* tebanas deviene en prenda de unidad y beneficio para los atenienses? No parece casual que la acción fuera ubicada en Colono; es plausible que la elección del espacio teatral no estuviera desligada de los sucesos de 411 que culminaron con el golpe oligárquico de los Cuatrocientos, consumado en la asamblea llevada a cabo en Colono. Se recordará en este contexto la participación política de Sófocles como πρόβουλος en el proceso previo.⁴

² Cfr. *Edipo en Colono*, 92 s., 287 s., 409 ss., 457-460, 576 ss., 621 s., 646, 1524 s., 1533 s. Lardinois (1992: 322-327) ha interpretado esta conflictividad entre atenienses y tebanos como una posible alusión a la toma de partido de los tebanos a favor de Esparta en la guerra del Peloponeso, colaborando con los ataques espartanos desde la base de Decelia mediante el aporte de su caballería. Así, la heroización de Edipo y la instalación del culto de la tumba del héroe en Atenas implicarían una apropiación del mito, en contraste con otras tradiciones, buscando transformar al héroe en protector de una Atenas asediada por sus enemigos.

³ Cfr. Donini (1986); Blundell (1993); Walker (1995: 171-193); Mills (1997: 160-185), (2012); Finglass (2012).

⁴ Jameson (1971); Karavites (1976: 363-365); Osborne (2012: 271-273); contra Avery (1973).

Veamos otros aspectos. Lowell Edmunds (1996: 87-100) señala la importancia del culto a Poseidón en Colono, que en esta tragedia se invoca como una divinidad ligada al culto de los caballeros, pero también de los marinos. Así, en esta obra, Colono parece ser resignificado por Sófocles como el lugar de la pretendida unidad de Atenas, quebrada con el golpe de 411 en la asamblea desarrollada no en la ciudad sino en Colono, símbolo de los caballeros, con la flota de los remeros anclada en Samos. Pero para recordar lo que se esconde detrás de la unidad, Sófocles hace presente a Edipo, Tebas y los tebanos en la escena ateniense. En Colono, los ancianos atenienses van a reconocer que su vejez es semejante a la de Edipo, que los mismos males están presentes en unos y otro; y tal vez en el propio Sófocles, nacido en Colono, partícipe de los sucesos que llevaron al golpe de 411, anciano ya como el coro y Edipo.

Insistamos una vez más: durante el golpe oligárquico de los Cuatrocientos en 411 la asamblea abandona física y simbólicamente la Pnix, en el *ἄστυ* de Atenas, y se desarrolla en el demo Colono. Tal vez haya que interpretar en esta línea las distinciones que *Edipo en Colono* traza entre el ámbito propio de los δημόται colonenses y el que se encarna en Teseo, identificado con el ejercicio del poder κατ' *ἄστυ* (v. 79). En este mismo sentido se entiende la coexistencia del culto a Poseidón Hípico propio del demo de Colono y el sacrificio que Teseo ofrece al Poseidón del mar (887-889, 1494). Y en esta línea debemos interpretar, en boca de Teseo, la asociación, a la vez que la distinción, entre los hombres de a caballo y los de a pie, atenienses que se han de enfrentar a Creonte y sus soldados y que aparecen asociados a Atenea Hípica y a Poseidón marino en las invocaciones posteriores del coro (897-901, 1070-1073). Si Teseo, a quien Pierre Vidal-Naquet (1986: 47) llamaba el *rey-ekklesia*, aparece tradicionalmente como encarnación de la unidad y la ecuanimidad de Atenas es porque su decisión desde el centro urbano se reconoce como soberana y simbólicamente superior respecto de cualquier decisión que pueda tomarse en Colono u otro demo. Pero a condición de que la ciudad aparezca unida. No obstante, allí está Edipo yendo de Tebas a Atenas, para recordarles a los atenienses que la situación no está rodeada por una frontera prística que delimita la unidad y la división, sino atravesada por el surco múltiple de la *στάσις* que instituye y destituye los lugares establecidos.

IV

Apresurémonos a señalar que esta coyuntura no produce la extenuación definitiva y completa del poder del *dēmos*. En lo inmediato, los propios oligarcas se vieron tomados por las fluctuaciones e incertidumbres de este desfondamiento político, en la medida en que, debido a sus propias disensiones internas, algunos comenzaron a concebir fórmulas transaccionales, como el hecho de querer llevar a la práctica el planeado gobierno de los Cinco mil, postergado por la oligarquía de los Cuatrocientos, para “distribuir más equitativamente los derechos políticos entre los ciudadanos”, indica Tucídides (8.89.2-4).⁵ La idea de una caída inminente de la oligarquía iba cobrando cuerpo, al tiempo que la sombra de Alcibíades se proyectaba cada vez más extensa desde Samos; esto condujo a que varios líderes del golpe de 411 buscaran reciclarse entonces como conductores del pueblo (*προστάτης τοῦ δήμου*).

Los confusos episodios que se sucedían (Tucídides, 8.90-96), en los que se entremezclaban la dispersión de las fuerzas oligárquicas, el accionar ahora de sus propios tránsfugas, los intentos de instauración de los Cinco mil y las operaciones militares y navales que daban continuidad a la coyuntura bélica, derivaron en un retorno de hecho a las prácticas democráticas, en particular, la puesta en funcionamiento de la asamblea, cuyas decisiones instaurarían lo que Tucídides (8.98.4) consideraba como un buen gobierno, moderada mezcla de oligarquía y democracia, poniendo fin a la oligarquía y la guerra civil:

Y convocaron la asamblea. Celebraron una primera reunión en la llamada Pnix, que es donde en el pasado solían celebrarlas. En ella decidieron deponer (*καταπιάσαντες*) a los Cuatrocientos y decretaron (*έψηφίσαντο*) confiar los poderes a los Cinco mil (sus componentes serían todos los que pudieran procurarse el armamento hoplita) y que nadie percibiera un sueldo por ninguna magistratura. En caso contrario, considerar maldito a quien fuera. A continuación celebraron otras asambleas multitudinarias (*πυκναὶ ἐκκλησίαι*), en las que eligieron nomotetas y se votaron otras cuestiones relativas al gobierno del estado (*έψηφίσαντο ἐς τὴν πολιτείαν*) (Tucídides, 8.97.1-2; cfr. 8.65.3).⁶

Por ende, a juzgar por la última afirmación de Tucídides y por la escueta información brindada por Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 34.1) cuando asevera

⁵ Respecto de esta cuestión, entre otros, De Ste. Croix (1956); Rhodes (1972); Harris (1990).

⁶ Sobre este pasaje, Sancho Rocher (1994). Cfr. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 33; Sealey (1975).

que “el pueblo rápidamente les quitó el gobierno (ἀφείλετο τὴν πολιτείαν)”, la dinámica del dispositivo asambleario se había constituido nuevamente en el procedimiento dominante de la política ateniense. En efecto, como corolario de la guerra civil y la violencia política y en reacción por el terror instaurado y los asesinatos perpetrados por el golpe oligárquico, Tucídides (8.68.2) señala con cierta aflicción que el *démōs* enjuició y ejecutó a muchos miembros del gobierno de los Cuatrocientos, Antifonte entre ellos (cfr. Pesely, 1995; Edwards, 2004). Asimismo, el decreto de Demofanto promulgado en 410/9, citado por Andócides en *Sobre los misterios* (1.96-98), supuso la posibilidad de dar muerte por mano propia y sin juicio previo como un mecanismo punitivo de la democracia: los atenienses se comprometían mediante un juramento, según el cual si alguien abolía (*καταλύῃ*) o ejercía un cargo una vez abolida la democracia se convertía en enemigo de los atenienses y podía ser muerto impunemente, considerándose al homicida piadoso ante los dioses y la ciudad).⁷ Aunque esto no se hiciera del mismo modo a como había ocurrido en 411 durante el gobierno oligárquico de los Cuatrocientos, la prevención antigolpista que este decreto procuraba contra futuros intentos de abolir la democracia habilitaba la instalación de la violencia en el corazón de la política, decidida de nuevo a partir del dispositivo asambleario para ser aplicada con un sentido inverso al de la oligarquía.

V

La representación del *Orestes* de Eurípides en 408 se organiza discursivamente a partir de una proliferación terminológica que condensa el enunciado que lo estructura: el pueblo de la ciudad, o la multitud de los ciudadanos, decide mediante su voto reunido en asamblea.⁸ Esto establece una relación específica con la coyuntura histórica en la que se inscribe, trazando un pensamiento en interioridad de la situación violenta que atraviesa a Atenas en esos momentos. Los enunciados del *Orestes* no pueden desligarse ni de la aguda conflictividad, ni del quebrantamiento político, ni del funcionamiento adquirido en esa coyuntura por la asamblea, definida de modo quasi institucional en varios pasajes de esta tragedia (vv. 46-50, 612-614).

En efecto, nada es ajeno a la capacidad decisoria del pueblo de Argos. Este enunciado central del *Orestes* se expresa recurrentemente, por un lado, a

⁷ Sobre este decreto, Ostwald (1955); (1986: 414-418); Shear (2007); Wilson (2009).

⁸ Sobre el rol del pueblo en el *Orestes* de Eurípides, Saïd (2003: 197-199).

partir de las acciones que la asamblea realiza, en cuanto que decreta, decide o resuelve (46, 858, 1328, 757, 773, 909), y los efectos que produce mediante sus votaciones (49, 440, 756, 799, 857, 975, 1013), y, por otro lado, a partir de los diversos términos que designan al agente al que cada personaje atribuye la toma de la decisión, que no es otro que el pueblo reunido en la asamblea. Esta colectividad se menciona directamente, o conforme al espacio en que se reúne, o bajo el nombre propio de la comunidad de Argos, o como la *pólis* en cuanto que típica entidad comunitaria griega, a veces especificada con la designación étnica, los argivos, o como el cuerpo político ciudadano, o en su aspecto militar, los hoplitas, o en su carácter numérico popular, la multitud, o, finalmente, como pueblo, que puede significar tanto la parte popular como el conjunto de la comunidad.⁹

Aunque el *Orestes* sitúa el conflicto en Argos, que en esta ocasión opera como una anti-Atenas según la ya citada fórmula de Zeitlin (1990: 145-146), es evidente que la descripción de la asamblea y las características que se le asignan convocan en la escena teatral el modo en que el procedimiento asambleario encarna el enfrentamiento de Atenas contra sí misma.¹⁰ Todo esto no puede desligarse de la actuación desarrollada por la asamblea en la coyuntura política ateniense en que la tragedia se representó. Lo central en el *Orestes* de Eurípides consiste, pues, en exhibir el conflicto desgarrador que atraviesa la actividad asamblearia.

Esto se revela en la construcción de la figura modélica del irreprochable labrador (*αύτουργός*) que en la asamblea habla con moderación y es apoyado por los *χρηστοί*, autonominación propia de clase de los aristócratas, en contraste con el demagogo que habla con lengua desenfrenada (*άθυρογλόσος*), es turbulento (*θορύβω*) y utiliza una desvergonzada libertad de palabra (*κ' αμαθεῖ*

⁹ En boca de Electra (46-50), Argos, la *pólis* de los argivos. En el diálogo entre Orestes y Menelao (427-446), la *pólis*, los ciudadanos (*πολιτῶν οἱ ἀστῶν*), los hoplitas. En boca de Tíndaro (612-625), la multitud de los argivos en asamblea (*εἰς ἔκκλητον Ἀργείων ὄχλον*), los ciudadanos (*ἀστᾶν*). En boca de Menelao (691-715), Argos pelásgica, el pueblo (*δῆμος*), la *pólis*, los ciudadanos (*ἀστοί*). En el diálogo entre Pílades y Orestes (729-801), la asamblea (*σύλλογον*), los ciudadanos (*ἀστῶν, ἀστοῖσιν, πολίτας, πολίταις*), la ciudad (*ἀστεος, πόλεος, πόλις*), Argos, las masas y los líderes (*πολλοί γε προστάτας*), los argivos, la multitud (*ὄχλον*). En boca del coro (846), el pueblo (*λεών*) argivo. En el relato del mensajero (857-950), los pelasgos, los argivos, la multitud (*ὄχλον*), la colina (*ἄκραν*), la reunión pública del pueblo (*λαὸν ἐς κοινᾶς*), la *pólis*, los Danaides, la multitud (*πλῆθος, πλήθει*), el ágora, la muchedumbre (*ὅμιλον*), los ciudadanos en asamblea (*ἐκιλήτων*).

¹⁰ Cfr. Porter (1994: 73-76); Andrade (2004: 32-39); Wright (2008: 106-14).

παρόησία), que en la asamblea recibe el apoyo del pueblo.¹¹ Por otra parte, Orestes, Electra y Pílades aparecen caracterizados como ἐταῖροι (vv. 804, 1072, 1079), integrantes de una *hetería* que evoca las congregaciones que nutrieron a la oligarquía ateniense. Michael Zelenak (1998: 128-129) cree que la audiencia ateniense no habría tenido dificultades en identificarlos con las bandas radicalizadas de jóvenes asesinos que favorecieron el golpe oligárquico de 411 (cfr. Knox, 1985: 331; Nisetich, 1995: 12). Paralelamente, la asamblea del pueblo en la que se condena a muerte a Orestes y Electra recuerda la narración de Tucídides respecto de la amoralidad sin culpa que dominaba los debates asamblearios de la última década del siglo v (cfr. Porter, 1994: 327-332). De ser así, que la defensa más enconada de Orestes en la asamblea proviniera del αὐτουργός y que su propuesta fuera apoyada por los χρηστοί¹² podrían indicar tanto que Eurípides era partidario de las posiciones oligárquicas como lo contrario. En efecto, al presentar a Orestes, Electra y Pílades como jóvenes criminales análogos a las bandas de choque de la oligarquía derrocada poco antes de la representación del *Orestes* y al hacer del labrador modélico y la élite aristocrática los defensores del asesino, Eurípides estaría identificando a quienes atentaron contra la democracia. Pero, al mismo tiempo, al contraponer al labrador que no frecuentaba el ágora y hablaba en forma responsable con el demagogo chillón cuya retórica desmedida induciría al pueblo a tomar las peores decisiones, estaría revelando que en este vínculo radicaría aquello que corrompía internamente a la democracia.¹³

Como afirma Martin West (1987: 36), en el *Orestes* el *dēmos* enfurecido asedia y persigue a muerte a los jóvenes aristócratas (cfr. Nisetich, 1995: 13). La justicia por el matricidio como efecto de la actuación del demagogo y el pueblo muestra la inversión operada en cuanto al mito de Orestes que Esquilo había tomado para pensar el surgimiento de la democracia: en Eurípides, ya no hay absolución sino castigo para Orestes como maticida e integrante de una pandilla de jóvenes asesinos. La soberanía del pueblo aparece reafirmada

¹¹ Según Di Benedetto (1992: 208-209), frente a esta situación política, Eurípides sería un adepto de la clase media y, por ende, contrario a la situación provocada por la democracia radical. Para Rosenbloom (2002: 320-22), *Orestes* lleva a cabo una coalición de intereses agrarios y elitistas que se encarnan en las figuras del αὐτουργός y los χρηστοί. Pero cabe destacar junto con Fouchard (1997: 285-286), que ya en *Electra* (367-386) la figura del labrador es descrita por Orestes según la idea aristocrática del comportamiento honesto. Sobre la παρόησία en *Orestes*, ver los sugerentes análisis de Foucault (2004: 88-104); (2009: 178-181).

¹² Sobre los χρηστοί, Fouchard (1997: 90, 192, 268, 280, 376, 391, 439, 472); Gallego (2012).

¹³ Sobre la figura del demagogo en *Orestes*, Morwood (2009: 360-363).

en la representación abierta de la conflictividad asamblearia, así como en la actitud hacia Orestes (un aristócrata, no hay que olvidarlo), a quien no se le permite purificarse de la mácula ni exiliarse hasta que la asamblea no tome una decisión (vv. 46-50, 427-446). Ningún privilegio para la aristocracia parece subsistir después del golpe de los Cuatrocientos, en cuanto que deben someterse al parecer del pueblo y sus líderes en el marco de un dispositivo asambleario que decide todo.¹⁴

Por supuesto, esto no hace de Eurípides un adepto de la actuación de los demócratas, supeditada al accionar del demagogo y de la masa a través del dispositivo asambleario, y menos aún de la justicia directa que el decreto de Demofanto había habilitado al permitir dar muerte a los opositores al gobierno democrático, como lo serían Orestes, Electra y Pílades, si hemos de aceptar la idea que propone caracterizarlos como aristócratas antidemocráticos radicales.

Lo que Eurípides transmite es la línea divisoria en la lucha política que repercute en el dispositivo asambleario: por un lado, la república de los hoplitas, con la aristocracia azuzando esta posibilidad, que apenas si llega a encarnarse en la coyuntura ateniense con el intento de otorgar el gobierno a los Cinco mil; por otro lado, el poder de la multitud y los demagogos, configurado como el modo de la democracia radical. No se trata de una toma de partido por parte de Eurípides, sino de un pensamiento de las fuerzas que traman la situación; el tema de las preferencias políticas de Eurípides permanece indecidible y lo que *Orestes* revela es la escisión que organiza el conflicto desgarrador que atraviesa la época violenta de la democracia.

VI

Un hecho que se encuadra claramente en esta dinámica violenta de la guerra civil es el juicio sumario contra los estrategos de la batalla de las Arginusas en 406.¹⁵ El testimonio de Jenofonte, más allá de su orientación ideológica, muestra las torsiones operadas en los procedimientos institucionales para enjuiciar a los estrategos. Si no la lucha abierta, al menos es claro que un clima destituyente se había instalado en el seno mismo del dispositivo asambleario. Conforme al

¹⁴ Cfr. Griffith (2009: 286-298), sobre la configuración de las relaciones intra-aristocráticas en el *Orestes*.

¹⁵ Sobre este suceso, cfr. Pownall (2000); Hunt (2001: 371-377); Roscalla (2005, 96-115); Asmonti (2006).

relato de Jenofonte (*Helénicas*, 1.7),¹⁶ ante las acusaciones formuladas contra los generales atenienses, estos comenzaron a ganar adeptos en la asamblea mediante el descargo que presentaron. Pospuesta la decisión para una nueva asamblea, se hizo entonces la moción, manipulación previa incluida, de realizar la votación por tribus. Acto seguido, varios ciudadanos acusaron al autor del proyecto de presentar una propuesta ilegal (παράνομα φάσκοντες συγγεγραφέναι). Pero la multitud se opuso vociferando que no había que impedir al pueblo, es decir, a la asamblea, hacer lo que quisiera, y de inmediato adhirió, también a los gritos, a una nueva propuesta que consistía en juzgar conjuntamente a los estrategos y a los ciudadanos que habían presentado la demanda de inconstitucionalidad, lo cual forzó el retiro de esta imputación. Después, algunos prítanos se negaron a convalidar la votación por considerarla ilegal; y entonces se utilizó contra ellos el mismo criterio: se los amenazó con juzgarlos junto con los estrategos, a la vez que la multitud gritaba a favor de enjuiciar a todos los que se opusieran. Después, se hizo la moción de que los estrategos fueran juzgados uno por uno, de acuerdo con el procedimiento en vigencia; pero el consejo propuso juzgarlos a todos al mismo tiempo y mediante un solo voto. La votación a mano alzada se inclinó a favor de la primera iniciativa, ante lo cual un ciudadano la declaró ilegal bajo juramento habilitando una nueva votación, a mano alzada también, que dio por aprobada la propuesta del consejo. Tras lo cual resolvieron condenar a muerte a los estrategos de la batalla de las Arginusas. “No mucho tiempo después –concluye Jenofonte– los atenienses se arrepintieron y votaron que fueran demandados aquellos que engañaron a la asamblea” (cfr. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 34.1).

A través de esta descripción es fácil advertir ya no la tensión o la división inherente al funcionamiento asambleario, sino, sobre todo, el desfondamiento de la subjetividad política del *démos* y, por ende, también del dispositivo en que ella se organizaba. No ha de extrañar entonces que tras la derrota en Egospótamos y el efímero intento de reconciliación y amnistía de 405, se produjera el golpe oligárquico de los Treinta tiranos.¹⁷ Es cierto que los lacedemonios hicieron valer su condición de vencedores, imponiendo la destrucción de los Muros Largos y los del Pireo, y que la instauración del nuevo gobierno se llevó a cabo bajo la supervisión del general espartano Lisandro. Pero aun en estas circunstancias la decisión fue tomada nuevamente por la asamblea, aunque lo hiciera de manera condicionada. E incluso esto último no aparece como algo

¹⁶ Sobre el relato de Jenofonte, Roscalla (2005: 47-80).

¹⁷ Para el análisis del proceso de ascenso y caída de los Treinta tiranos sigue siendo esencial Krentz (1982).

evidente, pues según Jenofonte (*Helénicas*, 2.3.2): “El pueblo decidió (ἔδοξε τῷ δῆμῳ) elegir a treinta personas que compilaran las leyes tradicionales (πατρίους νόμους) conforme a las cuales se gobernarían”. Así volvía a consumarse otra vez la autoanulación de la práctica asamblearia, la cesación de la participación de los ciudadanos pobres y, por tanto, la abolición de la democracia, desterrando al *démos* de la escena política. La sangrienta oligarquía conocida como los Treinta tiranos encontró la resistencia de los demócratas del Pireo; la profunda división de Atenas se resolvería en una guerra abierta entre un bando y el otro. Pero ya antes de que se llegara al enfrentamiento bélico final entre demócratas y oligarcas la fragmentación del cuerpo político ateniense era un hecho claramente perceptible.

VII

Si Sófocles tenía 90 años cuando escribió *Edipo en Colono*, para la misma época, es decir, en torno a 406 a. C., Eurípides, con unos 75 años, tampoco era un pibe cuando compuso las *Bacantes*. ¿Qué nos aporta esta tragedia? Precisamente, en esta última obra de Eurípides se simboliza un problema ligado a la fragmentación del cuerpo político en la escena del desmembramiento (*σπαραγμός*) del héroe Penteo, rey de Tebas, hijo de Ágave y sobrino de Sémele, con quien Zeus había engendrado al dios Dioniso; por tanto, primo hermano de Penteo.¹⁸

¿Por qué Penteo es descuartizado? Por ser un teómaco que lucha y se opone a Dioniso. Su *ὕβρις* consiste en parangonarse al dios, quien se ha presentado en Tebas con apariencia humana y a quien Penteo no supo reconocer. Esta mácula del incrédulo Penteo no es purgada a partir de su expulsión de la ciudad, puesto que su carácter tiránico se resuelve haciendo de él un fármaco cuyo sacrificio termina con los males que aquejan a Tebas, desatados por el dios debido al desdén exhibido hacia él por el rey como encarnación de la ciudad. El desmembramiento de Penteo implica un sacrificio ritual, con Ágave en éxtasis orgiástico como sacerdotisa de la matanza (v. 1114: *ἱερέα φόνου*). No asombra, pues, el uso de términos relacionados con el degüello (*σφαγή*) en su dimensión sacrificial: cuando Dioniso relata la lucha ilusoria entre el fantasma y Penteo,

¹⁸ En *Bacantes*, los términos *σπαραγμόν*, (735) y *σπαράγμασιν* (739) aparecen en relación con las prácticas menádicas, y *σπαραγμοῖς* (1135) aplicado a Penteo. Cfr. Segal (1997: 48-49, 69, 75, 112).

este cree degollarlo (*σφάζων*; 629-631; cfr. 241); cuando Dioniso anticipa la muerte de Penteo, invoca su degüello por su madre (*κατασφαγείς*; 857-859).¹⁹

Cabe recordar en este contexto la conexión entre degüello y *stasis* que Nicole Loraux (2005: 62-68) analiza en su significación de muerte sedicosa ligada a la guerra civil. El degüello de Penteo es asimismo una muerte sedicosa en el marco del combate que augura Dioniso (vv. 50-52) al frente del ejército menádico (*μαινάσι στρατηλατῶν*), en caso de que Tebas rechace con cólera, mediante las armas (*σὺν ὄπλοις*), a las bacantes. Digamos también que, en contraste con el sosiego (*εὐοργησίαν*) del hombre sabio que menciona Dioniso (641; cfr. 386-392), esta cólera (*όργή*), que se predica respecto de Tebas, Penteo (537, 647, 994) y los hoplitas que rechazan a las bacantes (758-759) es una de las causas que se asocia con el desencadenamiento de la *στάσις* (Loraux, 2005: 83). La orden de Penteo de reclutar a todo el ejército (vv. 781-786) conduce finalmente a desatar una guerra (*έπιστρατεύσομεν*) contra las mujeres.

A lo largo de *Bacantes* es la guerra lo que se anuncia sin descanso.²⁰ ¿De qué guerra se trata? Con Dioniso, las apariencias engañan; porque el extranjero venido de Lidia es en realidad un tebano, primo hermano de Penteo y, por supuesto, un dios. Lucha fratricida, que en nada cambia el hecho de que a Dioniso lo sigan mujeres bárbaras (vv. 55-57), porque a lo largo del drama las mujeres tebanas son las ménades principales, encabezadas por las hijas de Cadmo (35-38). Todo esto se enuncia como: nuevos males (216: *νεοχμὰ ... κακά*), porque las mujeres abandonan sus hogares; nueva epidemia (353-354: *νόσον καινὴν*),²¹ porque los lechos son ultrajados; mujeres que irrumpen como ene-

¹⁹ El nombre que recibe el poder que Cadmo le ha cedido a Penteo es *τυραννίδα* (43), a quien se va a calificar de *τύραννον* (776), en contraposición con el hablar libremente (*εἰπεῖν τοὺς λόγους ἐλευθέρους*) del verso anterior; se presenta también una oposición semejante, pero entre *παρρησίᾳ* y *βασιλικὸν* (668-671). El vocablo *φάρμακον* aparece para referirse al remedio para las penas que proporciona el vino inventado por Dioniso (283), así como para anticipar la falta de remedio para la conducta de Penteo (326), en ambas oportunidades en boca de Tiresias.

²⁰ “Y tiene una cierta participación en el dominio de Ares. A veces el pánico recorre como un soplo a un ejército (*στρατὸν*) sobre las armas (*ἐν ὄπλοις*) y en orden de batalla (*τάξεσιν*), antes de que se hayan trabado las lanzas. También esto es delirio que procede de Dioniso” (vv. 302-305; cfr. 752, 789, 804, 809, 845); Zeitlin (1996: 341-342).

²¹ Cfr. Roux (1970-1972: II): “La nouvelle est grave. Le roi est le gardien de la cité: il se fera donc un devoir de lutter contre l'anarchie qui la menace. *Neokhmá: poétique pour néa...: chez Hérodote (ix, 99), neokhmòn ti poiéein*, c'est 'faire une révolution'...” (319); “*Nósos (et noseín): la métaphore désigne tout particulièrement la 'maladie' de la cité, secouée par le désordre ou la guerre civile*” (364).

migos (752: πολέμιοι) y producen el arrebatamiento de los niños; insolencia y afrenta de las bacantes (779: ὕβρισμα ... ψόγος).

Este desgarramiento fatal de la pretendida unidad de la πόλις es más profundo, en cuanto que, ante la decisión de boyeros y pastores en asamblea (ἔδοξε es el verbo) para dar caza a Ágave (714-723),²² las mujeres responden, armadas (ώπλισμέναι) con los tirso en sus manos, con un intento de descuartizamiento de esta avanzada masculina (ἀνδρῶν) que termina dándose a la fuga (731-736). Una *stásis* que se agudiza al punto de que el combate de tirso contra lanzas y escudos es una guerra entre mujeres (γυναῖκες) y varones que corren desesperados a las armas (ὅπλων) para ser finalmente puestos en fuga (758-764, 798-799).

Así, todos los rasgos de la violencia que se cierne sobre Tebas, que Penteo asume como exteriores al cuerpo cívico viril, terminan por afectarlo desde su propio interior. Cuando Penteo, autoproclamado todopoderoso (505: κυριώτερος), sea inducido por Dioniso a travestirse, se consuma la enorme perturbación (797: πολὺν ταράξας) ya enunciada por el rey.²³ Penteo, que se ufanaba de ofrecer en sacrificio (796: φόνον) a las bacantes, acaba por sufrir él mismo un degüello sacrificial, su propio desmembramiento como una muerte sedicosa: “Su cuerpo, por el que me he fatigado en incontable búsqueda, lo traigo aquí, después de encontrarlo en los repliegues del Citerón descuartizado (διασπαράκτον), sin hallar dos trozos en un mismo sitio, sino diseminado (κείμενον) por el bosque, difícil de rastrear (δυσευρέτω)” (1218-1221).

Charles Segal (1997: 106) ha dicho que en la imaginería de *Bacantes* hay una relación implícita entre el cuerpo del rey y el cuerpo político. Por su parte, Peter Euben (1990: 44; cfr. 130-163) ha sostenido que el desmembramiento de un cuerpo político, el desgarramiento violento de un todo en partes, evoca imágenes de guerra civil, locura y muerte, identidades confundidas o perdidas. Ya no hay cuerpo político; ya no hay sujeto agente. Como dice el mensajero: “El cuerpo ha quedado diseminado..., no es fácil de encontrar” (vv. 1137-1139).

El desmembramiento de Penteo pone así de relieve el despedazamiento de un cuerpo, el estallido de sus partes. No es imposible pensar que, a partir de la exacerbación de las características del cuerpo político encarnado en el rey, se ponen de manifiesto los efectos que la *stásis* produce en el seno del cuerpo

²² A propósito de la asamblea de boyeros y pastores, Roux (1970-1972: II, 468-470).

²³ Sobre el aspecto de perturbación política de ταράξας, Chantraine (1999), s.v. ταράσσω. Cfr. Roux (1970-1972: II, 490-491), sobre el carácter bélico de la expresión πολὺν ταράξας ante el accionar de las mujeres, que han dejado fuera de combate a los hombres del Citerón, y la forma en que se conducen (ώστε πολέμιοι).

ciudadano cuando se vuelve desgarradora para la *pólis*. Así, en la Atenas de fines del siglo v a. C., atravesada internamente por la guerra civil, el descuartizamiento de Penteo vendría a simbolizar la división sin sutura, la destrucción sin retorno de la figura subjetiva del rey, o, lo que es lo mismo, el estallido del cuerpo político ciudadano en uno de los momentos más trágicos de la historia de la democracia ateniense.

VIII

En griego, στάσις es un nombre ambiguo que supone estabilidad allí donde de inmediato queda connotada la fluidez, donde la solidez de un lugar o la de una postura muestran al mismo tiempo el movimiento que la horada. Retomemos a nuestros trágicos héroes Edipo y Penteo. En términos formales, como vimos, el *Edipo en Colono* parece referirse a una guerra entre Atenas y Tebas, un enemigo externo. Esta lucha gira en torno a permitir o no que Edipo ocupe el sitio que ha ido a buscar a Atenas, a partir de lo cual se despliega la trama para ver si se lo fija en un lugar o se lo mueve para que lo anterior no ocurra, es decir, darle asilo en suelo ático o hacerlo volver a Tebas. Una vez que Edipo se encuentra como suplicante en el recinto sagrado de las Euménides esperando la decisión de los ancianos, hace saber que fue Apolo quien le anunció que encontraría un refugio para huéspedes (vv. 86-90: ξενόστασιν). Jugando con el compuesto diremos que el establecimiento del *xénos*, el huésped-extranjero Edipo, es precisamente lo que provoca la *stásis*, el conflicto trágico, en la medida en que aceptarlo en Atenas o llevarlo de vuelta a Tebas implica el despliegue de la acción dramática, con las sucesivas llegadas de tebanos, las idas y vueltas de Teseo entre la ciudad, el demo de Colono y el santuario de Poseidón, la movilización de las fuerzas de cada *pólis* y, en definitiva, el enunciado de la guerra entre atenienses y tebanos.²⁴ Es cierto que *stásis* implica la idea de permanecer en un lugar; pero esta definición derivada del sentido primero del verbo ὑστημι no debe ocultarnos las ambigüedades que la idea de *stásis* implica en cuanto que sedición o guerra

²⁴ Sófocles es el único que usa el vocablo y lo hace solo dos veces, en el *Edipo en Colono* que estamos analizando y en el Ínaco, cfr. 274; Radt (1999). Conocemos este último caso a partir de Julio Pólux, 9,50, que explica el sentido del término con la idea de “alojamiento para huéspedes”. Cfr. Jebb (1900: *ad loc.*); Vickers (1979: 440); Segal (1981: 365); Fialho (1996: 38); Wilson (1997: 45, 53, 73); Travis (1999: 201); Leroux (2007: 321, 337).

civil.²⁵ La cuestión parece no reducirse entonces solo a la quietud que brinda el hospedaje, como se observa a partir del uso del verbo ὅστημι y sus cognados a lo largo de toda la obra (diecinueve veces) para connotar tanto el movimiento como la detención.²⁶

Parece ser, pues, de una guerra civil extranjera, puesto que desnuda los conflictos tebanos posteriores al exilio de Edipo, pero en los que este sigue implicado, puesto que se trata de sus hijos; pero es una sedición hospedada en el interior de Atenas, en la medida en que se ha presentado allí pidiendo ser instalada. Así, ese extranjero en tierra extraña, como lo llama el coro a Edipo (v. 185), es el portador de una guerra que se moviliza en torno suyo dentro de Atenas, haciendo circular en suelo ático a los agentes del conflicto irresoluble de Tebas. En este sentido, si Edipo está entre dos ciudades, como señala Pierre Vidal-Naquet (1986: 69), en cuanto que la reflexión sobre las fronteras implica lo que separa así como lo que une, esta dimensión contradictoria que Edipo encarna jamás se resolverá bajo una identidad unívoca. Si el héroe es un nativo de Tebas expulsado de su πόλις, pero buscado por los tebanos para hacerlo volver e instalarlo en las fronteras; si es al mismo tiempo un residente colocado en suelo ateniense para que permanezca allí heroizado, pero con un estatus que conserva las ambigüedades y que puede ser visto por la exégesis moderna como un ciudadano ateniense, un meteco o un ξένος; entonces, ninguna definición alcanzará para dirimir qué es Edipo en Atenas.²⁷

Así, la presencia de los tebanos en Atenas, con Edipo entre las dos ciudades sin que este lugar de frontera reciba una resolución definitiva, es la interiorización de la *stasis* en Atenas, para volver a colocarla en el exterior a partir del comportamiento idealizado de los atenienses. ¿Hasta qué punto se la puede encubrir como una ξενόστασις? El coro de ancianos lo dice sin ambages de sí mismo y de Edipo: ambos están atravesados por la envidia, sediciones, la discordia, combates y muertes (vv. 1234-1235: φόνοι, στάσεις, ἔρις, μάχαι καὶ φθόνοις).

²⁵ Loraux (2005: 113-114), sobre las miradas del filólogo, el historiador y el filósofo; *id.* (1997: 102-106).

²⁶ Cfr. vv. 11, 23, 47, 163, 175, 276, 399, 491, 560, 561, 733, 916, 1017, 1286, 1340, 1342, 1343, 1592, 1595.

²⁷ Esta cuestión forma parte de un debate a partir de una enmienda introducida en el verso 637, según la cual en vez del término ἔμπαλιν, “por el contrario”, que figura en el manuscrito, se debería colocar el vocablo ἔμπολιν, “perteneciente a una ciudad”, y, por lo tanto, “ciudadano”. Cfr. Vidal-Naquet (1986: 51-56, 61-63); Wilson (1997: 63-90); Kelly (2009: 78 y n. 49, 91-92, 105); Tzanetou (2012: 114-16, 127-128).

En *Bacantes*, como ya hemos indicado, Dioniso induce a Penteo a travestirse. Una vez que este adopta el aspecto femenino pregunta: “¿Tengo la postura (*στάσιν*) de Ino o de Ágave, mi madre?”. “Creo estar viéndolas al mirarte a ti”, responde Dioniso y agrega: “Pero este rizo se ha salido de su sitio (*ἐξέστηχε*)” (vv. 925-928). Son sintomáticos aquí el vocablo *stásis*, cuyo sentido no se agota en la supuesta fijeza de la postura adoptada,²⁸ y el verbo *ἐξίστημι*, compuesto del verbo *ἴστημι*, en la medida en que ese rizo que a Penteo se le sale de su sitio preanuncia el movimiento futuro. Si *ἴστημι* puede traducirse como “establecerse” y *στάσις* como su nombre de acción puede entenderse como “postura”; *ἐκ-ἴστημι* denota pues la acción de salirse de eso mismo que quedó establecido como postura. No es inocente el uso de ambos términos, puesto que esa postura que se sale de su sitio se corresponde con la división y la duplicidad: establecerse en un lugar y al mismo tiempo salirse de él es, evidentemente, alterarse. Esta *stásis* no se enuncia como parte constitutiva de la identidad ciudadana masculina, sino como una exterioridad convenientemente colocada bajo las formas de lo femenino. Montada sobre esa perturbación que Penteo había formulado, su *stásis* deviene así la *στάσις* de la propia Tebas que cambia su postura y se feminiza, resquebrajando la identidad masculina y poniendo en movimiento, como el rizo que se escapa, un violento conflicto que no tardará en estallar.²⁹

IX

Si hemos reservado estas últimas reflexiones a la aparición de la *στάσις* en dos tragedias que ya habíamos analizado en relación con la secuencia de la guerra civil en Atenas, ha sido para destacar la manera en que el héroe trágico está constituido por la *stásis*, en la medida en que su figura resulta un operador conceptual para pensar cómo el pueblo ateniense, entendido como sujeto político, está también constituido por la división y el conflicto, de lo cual el funcionamiento de la asamblea da buena cuenta. Las formas en que los discursos piensan el advenimiento de la *stásis* nos recuerdan, a su modo, lo que Foucault criticaba en la naturalización del contrato social como garantía de armonía ante el conflicto. La *στάσις* muestra la situación sedicosa, la alteración de la estabilidad, la política como guerra. Por eso los griegos quisieron evitar la *στάσις* como condición propia de la política, viéndola como enfermedad a ser

²⁸ Sobre el sentido de *στάσις* en este pasaje, Roux (1970-1972: II, 532).

²⁹ Cfr. Vidal-Naquet (1986: 42): la *stásis* se interna en el rey Penteo, desdoblado entre el hoplita y la mujer.

extirpada, como claramente ha mostrado Nicole Loraux (1997: 21, 61, 103; 2005: 28, 126-127; cfr. Gallego, 2011). Este es también el imperativo de la solidez: olvidar la arena que socava permanentemente y actuar como si lo normal fuera siempre el modo pétreo de proceder. La *stásis* es la acción violenta contra lo que pretende imponerse como el natural modo de proceder, es la fluidez que se quiere hacer pasar como externa o salida de su sitio respecto de la solidez, es la arena que muestra que, en definitiva, no había piedra.

Bibliografía

- Andrade, N. (2004). “Las desventuras del *lógos* en el *Orestes* de Eurípides. El relato del mensajero en la economía de la interpretación”. En Andrade, N. (ed.), *Aventuras y desventuras de la palabra política en la Atenas clásica*, pp. 7-41. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Asmonti, L. A. (2006). “The Arginusae Trial, the Changing Role of *Strategoi* and the Relationship between *Demos* and Military Leadership in Late Fifth-Century Athens”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 49, pp. 1-21.
- Avery, H. C. (1973). “Sophocles’ Political Career”. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 22, pp. 509-514.
- Blundell, M. W. (1993). “The ideal of Athens in *Oedipus at Colonus*”. En Sommerstein, A. H.; Halliwell, S.; Henderson, J. y Zimmermann, B. (eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis. Papers from the Greek Drama Conference (Nottingham, 18-20 July 1990)*, pp. 287-306. Bari: Levante.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. París: Klincksiek.
- De Ste. Croix, G. E. M. (1956). “The Constitution of the Five Thousand”. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 4, pp. 1-23.
- Di Benedetto, V. (1992 [1971]). *Euripide: teatro e società*. Torino: Einaudi.
- Donini, G. (1986). “Sofocle e la città ideale”. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, vol. 16, nº 2, pp. 449-460.
- Edmunds, L. (1996). *Theatrical Space and Historical Place in Sophocles’ Oedipus at Colonus*. Lanham: Rowman & Littlefield.

- Edwards, M. J. (2004). "Antiphon the Revolutionary". En Cairns, D. L. y Knox, R. A. (eds.), *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens. Essays in Honour of Douglas M. MacDowell*, pp. 75-86. Swansea: Classical Press of Wales.
- Euben, J. P. (1990). *The Tragedy of Political Theory. The Road not Taken*. Princeton: Princeton University Press.
- Fialho, M. C. (1996). "Édipo em Colono. O testamento poético de Sófocles". *Humanitas*, 48, pp. 29-60.
- Finglass, S. (2012). "Sophocles' Theseus". En Markantonatos, A. y Zimmermann, B. (eds.), *Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, pp. 41-53. Berlín: De Gruyter.
- Foucault, M. (2000 [1997]). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2004 [1985]). *Discurso y verdad en la Grecia antigua*. Buenos Aires: Paidós.
- (2009 [2008]). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fouchard, A. (1997). *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*. París: Les Belles Lettres.
- Gallego, J. (2011). "Degeneraciones y regeneraciones de un cuerpo (político). Las somatizaciones de la ciudadanía en la democracia ateniense". En Calafell, M. y Pérez, A. (eds.), *El cuerpo en mente. Versiones del ser desde el pensamiento contemporáneo*, pp. 337-344. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- (2012). "Los poneroí y la crisis de la democracia radical ateniense. La propuesta del Viejo Oligarca sobre la esclavitud del *démos*". En Reduzzi, F. (ed.), *Dipendenza e demarginazione nel Mondo Antico e Moderno. XXXIII Convegno Internazionale GIREA*, pp. 89-101. Nápoles: Aracne.
- Griffith, M. (2009). "Orestes and the In-Laws". En McCoskey, D. E. y Zakin, E. (eds.), *Bound by the City. Greek Tragedy, Sexual Difference and the Formation of the Polis*, pp. 275-330. Nueva York: State University of New York Press.
- Harris, E. M. (1990). "The Constitution of the Five Thousand". *Harvard Studies in Classical Philology*, 93, pp. 243-280.

- Herman, G. (2006). *Morality and Behaviour in Democratic Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunt, P. (2001). "The Slaves and the Generals of Arginusae". *American Journal of Philology*, 122, pp. 359-380.
- Jameson, M. H. (1971). "Sophocles and the Four Hundred". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 20, pp. 541-568.
- Jebb, R. C. (1900 [1886]). *Sophocles. The Plays and Fragments, 2. The Oedipus Coloneus*. Edición, traducción y comentarios de C. Jebbb. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karavites, P. (1976). "Tradition, Skepticism, and Sophocles' Political Career". *Klio: Beiträge zur Alten Geschichte*, 58, pp. 359-365.
- Kelly, A. (2009). *Sophocles: Oedipus at Colonus*. Londres: Bloomsbury.
- Knox, B. M. W. (1985). "Euripides". En Easterling, P. E. y Knox, B. M. W. (eds.), *The Cambridge History of Classical Literature, 1. Greek Literature*, pp. 316-339. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krentz, P. (1982). *The Thirty at Athens*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Lang, M. L. (1948). "The Revolution of the 400". *American Journal of Philology*, 69, pp. 272-289.
- (1967). "Revolution of the 400: Chronology and Constitutions". *American Journal of Philology*, 88, pp. 176-187.
- Lardinois, A. (1992). "Greek Myths for Athenian Rituals: Religion and Politics in Aeschylus' *Eumenides* and Sophocles' *Oedipus Coloneus*". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 33, pp. 313-327.
- Leroux, G. (2007). "L'hospitalité dans l'*Œdipe à Colone* de Sophocle". En Major, R. (dir.), *Derrida pour les temps à venir*, pp. 316-337. París: Stock.
- Lewkowicz, I. (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires: Paidós.
- Loraux, N. (1997). *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. París: Payot.
- (2005). *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*. París: Seuil.
- Mills, S. (1997). *Theseus, Tragedy, and the Athenian Empire*. Oxford: Oxford University Press.

- (2012). “*Genos, Gennaios*, and Athens in the Later Tragedies of Sophocles”. En Markantonatos, A. y Zimmermann, B. (eds.), *Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, pp. 19-39. Berlín: De Gruyter.
- Morwood, J. (2009). “Euripides and the Demagogues”. *Classical Quarterly*, 59, pp. 353-363.
- Nisetich, F. (1995). “Introduction”. En Peck, J. y Nisetich, F., *Euripides. Orestes*, pp. 3-18. Oxford: Oxford University Press.
- Osborne, R. (2012). “Sophocles and Contemporary Politics”. En Ormand, K. (ed.), *A Companion to Sophocles*, pp. 270-286. Oxford: Wiley-Blackwell.
- (1955). “The Athenian Legislation Against Tyranny and Subversion”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 86, pp. 103-128.
- Ostwald, M. (1955). “The Athenian Legislation Against Tyranny and Subversion”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 86, pp. 103-128.
- (1986). *From Popular Sovereignty to Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley: University of California Press.
- Pesely, G. (1995). “Andron and the Four Hundred”. *Illinois Classical Studies*, 20, pp. 65-76.
- Porter, J. R. (1994). *Studies in Euripides' Orestes*. Leiden: Brill.
- Pownall, F. S. (2000). “Shifting Viewpoints in Xenophon's Hellenica: The Arginusae Episode”. *Athenaeum*, 88, pp. 499-513.
- Radt, S. (1999 [1977]). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 4. *Sophocles*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rhodes, P. J. (1972). “The Five Thousand and the Athenian Revolutions of 411 BC”. *Journal of Hellenic Studies*, 92, pp. 115-127.
- Roscalla, F. (2005). *Biaios didaskalos. Rappresentazioni della crisi di Atene della fine V secolo*. Pisa: ETS.
- Rosenbloom, D. (2002). “From *Ponéros* to *Pharmakos*: Theater, Social Drama, and Revolution in Athens, 428-404 BCE”. *Classical Antiquity*, 21, pp. 283-346.

- Roux, J. (1970-1972). *Euripide. Les Bacchantes*. París: Les Belles Lettres.
- Saïd, S. (2003). “Le peuple dans les tragédies d’Euripide”. En D’Espèrey, S. F.; Fromentin, V.; Gotteland, S. y Roddaz, J.-M. (eds.), *Fondements et crises du pouvoir*, pp. 187-200. Bordeaux: Ausonius.
- Sancho Rocher, L. (1994). “*Stasis y krasis* en Tucídides (8.97.1-2)”. *Habis*, 25, pp. 41-69.
- Sealey, R. (1975). “Constitutional Changes in Athens in 410 BC”. *California Studies in Classical Antiquity*, 8, pp. 271-295.
- Segal, C. (1981). *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*. Normann: University of Oklahoma Press.
- (1997 [1982]). *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*. Princeton: Princeton University Press.
- Shear, J. L. (2007). “The Oath of Demophantos and the Politics of Athenian Identity”. En Sommerstein, A. y Fletcher, J. (eds.), *Horkos. The Oath in Greek Society*, pp. 148-160. Exeter: Liverpool University Press.
- (2011). *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge Univeristy Press.
- Taylor, M. (2010). *Thucydides, Pericles, and the Idea of Athens in the Peloponnesian War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Travis, R. (1999). *Allegory and the Tragic Chorus in Sophocles' Oedipus at Colonus*. Boston: Rowman & Littlefield.
- Tzanetou, A. (2012). *City of Suppliants. Tragedy and the Athenian Empire*. Austin: University of Texas Press.
- Vickers, B. (1979). *Towards Greek Tragedy. Drama, Myth, Society*. Londres: Longman.
- Vidal-Naquet, P. (1986). “Œdipe entre deux cités. Essai sur l’Œdipe à Colone”. *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, 1/1, pp. 37-69.
- Walker, H. J. (1995). *Theseus and Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- West, M. L. (1987). *Euripides. Orestes*. Warminster: Aris & Phillips.
- Wilson, J. P. (1997). *The Hero and the City: An Interpretation of Sophocles' Oedipus at Colonus*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Wilson, P. (2009). “Tragic Honours and Democracy: Neglected Evidence for the Politics of the Athenian Dionysia”. *Classical Quarterly*, 58, pp. 8-29.

- Wright, M. (2008). *Eurípides. Orestes*. Londres: Duckworth.
- Zeitlin, F. I. (1990 [1986]). “Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama”. En Winkler, J. J. y Zeitlin, F. I. (eds.), *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama and its Social Context*, pp. 130-167. Princeton: Princeton University Press.
- (1996 [1985]). “Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama”. En *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, pp. 341-374. Chicago: University of Chicago Press.
- Zelenak, M. X. (1998). *Gender and Politics in Greek Tragedy*. Nueva York: Peter Lang.
- Zumbrunnen, J. (2008). *Silence and Democracy. Athenian Politics and Thucydides' History*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

“Violencia legítima”, esclavitud y libertad en las guerras serviles sicilianas

Fernando Piantanida

UBA-CONICET

[los esclavos] ultrajados como criaturas salvajes acordaron recíprocamente rebelarse y matar a sus amos [...] reunieron a cuatrocientos de sus compañeros esclavos y armándose como la circunstancia lo permitía se lanzaron sobre la ciudad de Enna [...]. Entraron después a las casas [de los amos] y cometieron muchísimos asesinatos, sin perdonar tampoco la vida de los bebés de pecho.

Diodoro Sículo 34/35.2.10-11; nuestra traducción

La violencia física se encuentra en el centro tanto de la noción de Estado como de la de esclavitud. En el presente trabajo nos proponemos pensar el significado de la violencia en el contexto de las guerras serviles sicilianas de la República romana y su relación con las prácticas estatales involucradas. La praxis violenta de los rebeldes tomó dimensiones extremas, como podemos observar en la cita del encabezado, donde Diodoro nos narra con dramatismo las matanzas que abarcaron también a los bebés de los amos. El tema a tratar constituye un problema historiográfico, pues es precisamente a través del análisis de la violencia desplegada por los esclavos rebeldes que en gran medida algunos historiadores modernos deducen el propósito y la ideología rebelde, cuya discusión durante el siglo xx dio lugar a una virulenta polémica entre la historiografía soviética y la occidental.

En un primer momento nos enfocaremos en un plano teórico, esto es, por una parte, retomaremos una de las definiciones de Estado más usadas por los

estudiosos modernos, a saber, la de Max Weber; por otra, desarrollaremos el planteo de Orlando Patterson sobre la esclavitud. En segundo lugar, partiendo de las herramientas teóricas señaladas analizaremos los casos concretos de praxis violenta y prácticas estatales durante las guerras serviles sicilianas en la narrativa de Diodoro Sículo.

Existe una amplísima variedad de definiciones sobre el concepto de Estado en la bibliografía concerniente a teoría política, las cuales destacan distintos aspectos (López Barja, 2012: 80-82). Empero, una de las nociones más utilizadas es la de Max Weber, para quien existe una estrecha relación entre violencia y Estado, definiendo a este último en los siguientes términos:

Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el «territorio» es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del «derecho» a la violencia (Weber, 1979: 83-84).

Es decir, la definición de Estado de Weber consta de dos elementos claves: violencia y territorialidad. Consideramos pertinente a los fines de la presente comunicación retomar la noción weberiana de Estado, pues ella destaca como atributo principal de dicha institución su capacidad coactiva aplicada sobre un área geográfica concreta. Y precisamente el uso de la violencia física marca el curso de las guerras serviles en Sicilia y constituye nuestro principal tema de interés.

El enfoque de Patterson sobre la esclavitud

Pero el uso de la violencia física no solo es pertinente para pensar la categoría de Estado, sino también a la esclavitud-mercancía. Es un lugar común entre los eruditos modernos destacar el rol central de la fuerza bruta en la esclavitud, señalando el poder de vida y de muerte que tenía el amo sobre su esclavo, pues este último era una suerte de “muerto-viviente” (Bradley, 1998b: 16; Finley, 1982: 120; Staerman, 1976: 68). No obstante, uno de los enfoques más importantes entre los estudiosos de dicha institución es el del sociólogo jamaicano Orlando Patterson, en virtud de su claridad conceptual y del alcance de su estudio comparativo (Patterson, 1982), al cual seguimos en el presente trabajo. Este autor estudia la esclavitud fundamentalmente como una relación de poder

(también esto constituye un lugar común en la bibliografía).¹ Y siguiendo el concepto de poder elaborado por Max Weber, discierne tres facetas: la primera es social e implica el uso o la amenaza de la violencia en el control de una persona por otra (Patterson, 1982: 1); la segunda faceta es la psicológica, esto es, la capacidad de persuadir a otra persona para cambiar la forma en que ella percibe sus intereses y sus circunstancias; y la tercera es la faceta cultural de autoridad, esto es, el control de los medios simbólicos, públicos y privados que inducen a las personas a obedecer y convierten la fuerza en derecho, siendo la fuente de la dominación legítima (Patterson, 1982: 2).

A partir de la anatomía del poder trazada por Weber, Patterson señala que la esclavitud no solo se diferencia por ser una de las más extremas formas de relación de dominación, sino también por el tipo de poder involucrado, a saber, por poseer tres elementos constitutivos que la distinguen y se corresponden a las tres facetas del poder. En primer lugar, el peculiar rol de la violencia en la creación y mantenimiento de esa dominación (faceta social del poder): solo a través de la fuerza bruta una persona es despojada de su libertad y obligada a trabajar sin interrupción, pues, como es obvio, el esclavo tiene muy poca motivación en sus labores (*ibid.*: 2-3). En segundo lugar, la alienación natal del esclavo (faceta cultural de la relación de poder, relativa al control de los instrumentos simbólicos): el esclavo se define como una persona socialmente muerta, es decir, perdió todos los derechos y lazos de nacimiento, comunitarios y parentales, y es incapaz de establecer un vínculo legítimo, reconocido de modo formal, más allá de su amo (*ibid.*: 5-7). El tercer y último elemento constituyente de la esclavitud consiste en que todos los esclavos son personas deshonradas (faceta psicológica del poder), sin honor, producto del peculiar carácter de la violencia y de la alienación natal del esclavo, pues este no tenía poder excepto a través de su amo (*ibid.*: 9).

Praxis violenta en las guerras serviles sicilianas

Teniendo en cuenta el concepto de Estado de Weber y el enfoque de Patterson sobre la esclavitud-mercancía procederemos a analizar los casos de praxis violenta en las guerras serviles sicilianas de la República romana, conservados a través de

¹ Por ejemplo, Bradley (1998b: 38) afirma: “... por encima de todo, la posesión de esclavos era una expresión de poder”; y con anterioridad ya lo había señalado el propio Karl Marx (1974: 46): “Lo que aquí tenemos como relación esencial de apropiación es la relación de dominación”.

la narrativa fragmentaria de Diodoro Sículo,² nuestra principal fuente escrita. Pero antes es menester recordar, aunque sea sucintamente, el desarrollo de los acontecimientos a tratar. La primera guerra servil se produjo entre los años 136 (?)³ y 132 a. C., y la segunda entre el 104 y 100 a. C. Si bien existen algunas diferencias importantes entre ambas, podemos esbozar sus rasgos comunes a los efectos de sintetizar los hechos. En ambos casos, se trata en sus comienzos de pequeñas fugas de esclavos en rebelión que recorren la campaña liberando y reclutando otros esclavos de las *villae* circundantes. Rápidamente, el número de rebeldes crece y con ellos la escala de las revueltas. La formación de asambleas es el medio de organización política de los rebeldes; estas asambleas eligen a exesclavos como reyes (Euno en la primera y Salvio en la segunda); los cuales, a su vez, crean consejos reales y grandes ejércitos⁴ que consiguen derrotar en reiteradas ocasiones a las fuerzas romanas y tomar algunas ciudades. La forma estatal configurada en el proceso de rebelión fue la de reinos helenísticos erigidos en contraposición al poder romano. Pero el ejército romano logra imponerse y los esclavos rebeldes son brutalmente asesinados.

La violencia caracteriza el contexto de las revueltas sicilianas. Antes de su estallido, los esclavos-mercancía eran brutalmente tratados por sus amos (grandes terratenientes sicilianos, italianos o caballeros romanos). Marcaban con hierro candente sus cuerpos (Diod. 34/35.2.1), manipulando así un instrumento simbólico de la autoridad de los amos con el fin de exteriorizar la alienación

² Diodoro fue un historiador siciliano del siglo I a. C. que escribió una historia universal intitulada *Bibliotheca Historica*, cuyos libros XXXIV a XXXVI narran los hechos de las dos guerras serviles sicilianas. Pero estos libros solo se conservan en forma fragmentaria a través de dos versiones bizantinas: un resumen del siglo IX que Focio, el patriarca de Constantinopla, incluye en su *Bibliotheca*; y unos extractos discontinuos reagrupados por temas en la colección del siglo X que ordenó hacer el emperador bizantino Constantino VII. Debe tenerse en cuenta que el resumen fociano y los *Excerpta Constantiniiana* no son iguales, pues enfatizan diferentes aspectos de los libros originales de Diodoro conforme a los intereses de sus editores. Ver Bradley (1998a: 133-136); Dumont (1987: 200-203); Sánchez León (2002: 217); Sacks (1990: 3; 142); Urbainczyk (2008: 81-90); Wiedemann (2005: 192-193).

³ El año preciso en el cual comenzó la revuelta es desconocido. Diodoro dice –según el epítome fociano– que empezó sesenta años después de la derrota de Cartago en la segunda guerra púnica, es decir, en el 201 a. C. (34/35.2.1). El año 141 a. C. marcaría entonces el inicio de la primera guerra servil. Pero resulta claro que esta cifra de sesenta años es una aproximación. Además, otras fuentes señalan diferentes fechas: Tito Livio (*Perícas*, 56) indica la fecha del 134 a. C.; según Orosio (5.6.3) sería el 135 a. C. Sin embargo, esas dataciones tampoco son exactas ni están exentas de dudas. Ver Bradley (1998a: 140-141); Sánchez León (2002: 218).

⁴ Sobre la cifra y la composición de las tropas rebeldes en la primera guerra siciliana, ver Coarelli (1981: 1-18). Cfr. Verbrugge (1974: 46-60).

natal del esclavo adquirido, su no-pertenencia a la comunidad y su posesión absoluta sobre él, como señala Patterson, correspondiente a la faceta cultural del poder –según el esquema de Weber–. También en este plano se halla una parte de los maltratos que efectuaban los amos en Sicilia sobre sus esclavos: con el propósito de ahorrarse los gastos en concepto de comida y alimentación de sus esclavos pastores, los alentaban a conseguirla por medio del bandidaje, y así la isla era recorrida por bandas de ladrones que asaltaban a los viajeros en los caminos y saqueaban las pequeñas granjas por la noche, asesinando a quienes se resistían,⁵ vistiéndose con pieles de lobos, lo cual les daba una apariencia terrorífica (Diod. 34/35.2.29). Pero además los amos torturaban a sus esclavos. Así, por ejemplo, la rica pareja de la ciudad de Enna compuesta por Damófilo y Megallis torturaba por placer a sus esclavos (Diod. 34/35.2.10 = 34/35.2.37). Aquí se trata de la faceta social del poder, esto es, el uso o la amenaza de la fuerza que empleaban los amos sobre sus esclavos, lo cual corresponde al rol fundamental que desempeña la violencia en la creación y mantenimiento de la esclavitud, tal como lo indica Patterson. Pero es además un medio de humillación y degradación del esclavo (Bradley, 1998b: 42), al que debemos agregar su explotación sexual, pues Damófilo también la practicaba con “jóvenes y apuestos esclavos” (Diod. 34/35.2.34). En el caso de la primera guerra servil, es este trato violento en exceso y la falta de atención de los amos en proveerles a sus esclavos los medios de subsistencia básicos lo que los lleva –al menos según la explicación moralizante de Diodoro (34/35.2.4)– a pensar en la posibilidad de una revuelta y en llevarla a cabo.⁶

Entonces, cuatrocientos esclavos fugados se reúnen y se arman improvisadamente para tomar la ciudad de Enna, con Euno como jefe, un esclavo adivino que lanzaba llamas de la boca para alentar a los rebeldes, diciéndoles que contaban con la bendición de los dioses. Los esclavos se apoderaron de la ciudad, entraron a las casas de sus amos y los asesinaron, incluyendo a sus bebés. Luego continuaron la masacre con “otros” –según nos dice Diodoro 34/35.2.11–, pero es claro que se refiere a otros propietarios de esclavos (Green, 1961: 14; Bradley, 1998a: 58) y no a toda la población libre de Enna.

⁵ Diod. 34/35.2.27-8; cfr. Diod. 34/35.2.2. Sobre el bandidaje de los esclavos pastores al comienzo de la primera guerra servil, ver Capozza (1974-1975: 27-40).

⁶ Westermann (1945: 8-10) considera que en toda sociedad esclavista los esclavos tienen derechos (de alimentación, vestimenta y alojamiento) no definidos legalmente, pero sancionados por la costumbre; entonces, el autor interpreta esta violencia de los amos como la ruptura de “un código social esclavo” que existía en la Antigüedad, y dicha violación a este código sería la principal causa de la primera guerra servil siciliana.

En la segunda guerra servil también es por medio de la violencia que los esclavos rompen con la esclavitud: matan a sus amos, se liberan a sí mismos y recorren la campaña llamando a otros esclavos en pos de su libertad (Diod. 36.3; 36.4).

Empero, retomemos el hilo de los acontecimientos de la primera guerra servil, esto es, a continuación de la conquista de Enna y de la matanza de amos, los rebeldes se congregaron en asamblea en el teatro de la ciudad y trajeron allí a Damófilo y Megallis, para someterlos a un juicio sumario. Damófilo habló a la multitud para salvar su vida y Diodoro nos indica que comenzó a persuadir a “muchos” de ellos, aunque no sabemos con precisión qué les dijo.⁷ Esto significa que Damófilo logró quebrar la postura de algunos insurrectos, al menos por un momento, aspecto que pertenece a la esfera psicológica del poder ejercido por el amo, tal como lo señala Patterson. No obstante, con el fin de detener la iniciativa de Damófilo, dos esclavos (Hermeías y Zeúxis) que lo odiaban con ahínco, lo llamaron “impostor” y lo asesinaron sin esperar el veredicto de la multitud rebelde congregada en asamblea. Y la revuelta siguió su curso. Es decir, es por medio de la praxis violenta que estos esclavos lograron superar el poder persuasivo de la retórica esclavista, una autoridad psicológica que evidentemente todavía pesaba sobre los rebeldes.

Acto seguido, la asamblea rebelde proclamó rey a Euno (Diod. 34/35.2.14).⁸ Y el flamante rey esclavo tomó las siguientes medidas narradas por Diodoro en el epítome fociano: “... establecido como el soberano de todas las cosas para los rebeldes, él convocó una asamblea y mató a los ciudadanos de Enna que habían sido tomados prisioneros, a excepción de aquellos que eran hábiles para fabricar armas, y puso a estos a llevar a cabo su trabajo encadenados (Diod. 34/35.2.15; nuestra traducción).

Este fragmento reviste una importancia capital, pues es justamente a partir de él que varios estudiosos modernos han sostenido que el propósito de los esclavos rebeldes era el de invertir los roles sociales, es decir, convertirse en hombres libres y esclavizar a sus amos (Vogt, 1974: 37, 54; Alföldy, 1996: 101). La discusión en torno al programa de los rebeldes, esto es, si buscaron deliberadamente la abolición de la esclavitud como institución social, lo cual haría de sus revueltas unas revoluciones en el sentido moderno del término, fue el

⁷ Diod. 34/35.2.14. La asamblea rebelde podría estar integrada no solamente por esclavos insurrectos, sino también por libres pauperizados hostiles a los ricos propietarios. Al menos, esto puede inferirse de la alusión diodorea al “*dēmos*”.

⁸ También en la segunda revuelta siciliana los esclavos rebeldes se reunieron en asamblea y eligieron por rey a uno de los suyos, un esclavo llamado Salvio (Diod. 36.4).

principal interés de la investigación histórica del siglo XX sobre las guerras serviles del mundo antiguo, dando lugar a una intensa polémica entre historiadores marxistas –soviéticos– e historiadores occidentales no-marxistas, y en algunos casos anticomunistas (Dumont, 1987: 252; Finley, 1982: 72-83).

Los historiadores soviéticos acusaron a la historiografía “burguesa” occidental de suprimir evidencias (Yavetz, 1991: 9, 118) y vieron a los levantamientos de esclavos, por lo menos hasta la década de 1950, como movimientos revolucionarios. La historiografía occidental por su parte, con Joseph Vogt a la cabeza, se dirigió a refutar la interpretación soviética (Dumont, 1987: 253), afirmando que los esclavos no tenían la intención de abolir la esclavitud; por consiguiente, sus levantamientos no tuvieron un fin revolucionario, y entonces fueron simples “rebeliones” (Bradley, 1998a: 170; Green, 1961: 24; Vogt, 1974: 89-90); e incluso algunos autores sostuvieron que los esclavos rebeldes querían crear un Estado esclavista propio invirtiendo los papeles sociales, como señalamos precedentemente. Ahora bien, el único sustento documental para esta última tesis, es, en el caso de la primera guerra servil siciliana, el fragmento mencionado (Diod. 34/35.2.15).

Los eruditos han dado distintas interpretaciones de este fragmento, cuyas problemáticas interpretativas podemos dividirlas en dos planos. En primer lugar, quiénes son el blanco de la violencia servil: la ciudadanía libre de Enna en general o específicamente los propietarios de esclavos de la ciudad. En segundo lugar, cómo interpretar esta praxis violenta en relación con los fines de los rebeldes. Es decir, ¿debemos considerar la inversión social que parece ser descrita en este episodio como el fin perseguido por los esclavos desde el comienzo de la revuelta?

Con respecto a la primera cuestión, en una lectura de soslayo del fragmento, parecería que algunos ciudadanos comunes fueron obligados a trabajos forzados, y así lo han sostenido varios eruditos (Brisson, 2011: 70; La Lumia, 1874: 77; Wallon, 1879: 299). Pero teniendo en cuenta que la violencia de la conquista de Enna había sido dirigida solamente contra los propietarios de esclavos, “los prisioneros” referidos por Diodoro en este fragmento son los amos que no habían sido asesinados hasta ese momento. Entonces, la interpretación correcta del sujeto social que sufre la violencia servil en este episodio es –según nosotros– la de Finley:

... su primera tarea [la de Euno como rey] fue la de decidir la suerte de los propietarios de esclavos de Enna [...]. Euno establece una simple distinción: todos los que podían trabajar eficazmente en la fabricación de armas

fueron encadenados y puestos a trabajar; los otros fueron sumariamente ejecutados (Finley, 1986: 146; nuestra traducción).

Pero aun cuando resulte claro quiénes fueron el blanco de la violencia servil persiste la segunda problemática señalada, es decir, la relación de esta acción con la ideología rebelde, o dicho de otro modo, el programa de la revuelta. Nosotros creemos que la inversión de los roles sociales no fue *el objetivo* de los esclavos rebeldes, sino que la interpretación más adecuada del fragmento es considerar a esta acción en su propio contexto, a saber, como una acción de guerra y de venganza. Obviamente, el objetivo inmediato para los esclavos debió haber sido la consecución de su propia libertad y la venganza contra sus amos, esto último tal vez sentido en forma proporcional al sadismo de sus propietarios. Pero acto seguido a la consecución de este fin inmediato se proyectaba un conflicto que se extendería en el tiempo e impondría ciertas obligaciones. En efecto, en el contexto de guerra incipiente e irreversible en el que los esclavos se encontraban tenían la necesidad de proveerse de armas de cara a enfrentar la inexorable represalia que vendría a manos del ejército romano. A favor de nuestra interpretación, Diodoro señala que no todos los propietarios de esclavos de Enna fueron masacrados o convertidos en trabajadores forzados por Euno, pues él perdonó a los que anteriormente lo habían tratado con amabilidad y le habían dado comida en los banquetes de su expropietario (Diod. 34/35.2.41).

Diodoro también narra que Euno proclamó reina a su concubina en la esclavitud, una mujer siria oriunda de la misma ciudad que él, o sea, Apamea (Diod. 34/35.2.16). Lo cual significa que el rey esclavo rompe con la imposibilidad de formalizar vínculos sociales, cuestión que sufrían los esclavos en virtud de la alienación natal a la que eran sometidos. Con este acto, Euno formaliza su lazo con su concubina esclava, es decir, vuelve legítima esa relación hasta entonces no-vinculante, pasible de ser rota unilateralmente por la arbitrariedad de su amo cuando se encontraba sometido a él.

Por otra parte, en el caso de la primera guerra servil, los esclavos rebeldes fueron capaces incluso de crear representaciones simbólicas de los maltratos que efectuaban los amos, con el propósito de ganar adeptos para su causa. En efecto, los rebeldes que se hallaban a la sazón sitiando una ciudad cuyo nombre desconocemos, se pusieron a una distancia que los mantuviera a salvo de los proyectiles y montaron un *show* con mimos que teatralizaban la revuelta (Diod. 34/35.2.45-6). Este hecho nos muestra cómo los insurrectos pudieron vencer la esfera psicológica del poder de los amos y la esfera cultural de su alienación natal, pues deliberadamente emplearon recursos simbólicos de

propaganda rebelde. Lo cual revela a su vez, como señaló Vogt (1991: 76), la mayor importancia que tuvo en estas guerras la propaganda, en comparación con las guerras regulares entre ejércitos de distintas naciones.

El tratamiento que los romanos dan a los esclavos rebeldes en el cierre de las guerras serviles se ajusta al modelo de Patterson de la esclavitud. Esto es, no solo se utiliza la violencia para torturarlo, la faceta social del poder, sino que son asesinados en formas brutales y humillantes, apropiadas a gente sin honor, aspecto correspondiente a la faceta psicológica de esta relación de dominación. Veamos los hechos con mayor detalle.

En la primera guerra servil el cónsul Rupilio torturó a los esclavos rebeldes de la ciudad de Taormina y luego los lanzó desde lo alto de un precipicio (Diod. 34/35.2.21). Euno, por su parte, murió vilmente: abandonado en una prisión de Morgantina, su cuerpo se descompuso y fue devorado por gusanos, hecho que Diodoro celebra –mostrando su hostilidad hacia el líder rebelde– al decir que su muerte fue “de una manera digna de su bajeza” (Diod. 34/35.2.23; nuestra traducción). En la segunda guerra servil también hay una muerte deshonrosa de los esclavos rebeldes capturados: fueron llevados a Roma para combatir contra las fieras en el circo (Diod. 36.10).

Los esclavos rebeldes institucionalizaron su praxis violenta en el curso de las revueltas al crear Estados monárquicos de tipo helenístico relativamente bien desarrollados, erigidos en contraposición al poder romano (Diod. 34/35.2.14; y 36.4). Estos Estados poseían consejos reales, ejércitos, e incluso en el caso de la primera revuelta también acuñaron monedas.⁹ Desde la perspectiva del concepto weberiano de Estado, la conformación de prácticas estatales dio a la violencia rebelde una cierta legitimidad, con la cual, por ejemplo, asesinaron a muchos amos y sometieron a otros a realizar trabajos forzados. Pero los esclavos rebeldes no pudieron “monopolizar el uso de la violencia física” rebelde, pues en ambas revueltas algunos sicilianos libres empobrecidos saquearon las propiedades de los ricos terratenientes y propietarios de esclavos,¹⁰ incluso con mayor grado de destrucción que la violencia desplegada por los esclavos (Diod. 34/35.2.48). Pero tampoco el Estado romano pudo garantizar el monopolio de la violencia en Sicilia, puesto que antes del estallido de la primera

⁹ Se trata de cuatro tipos de series monetarias de bronce que fueron acuñadas por el rey Euno-Antíoco. Estas monedas se diferencian por las distintas imágenes de dioses cuya identificación no es segura en todos los casos, pero se cree que corresponderían a Deméter, Dioniso o Heráclito, Zeus y probablemente Ares. Ver Manganaro (1982: 237-239); Morton (2009: 77, 80); Sánchez León (2002: 220).

¹⁰ En la primera guerra servil, Diod. 34/35.2.48; en la segunda, Diod. 36.6 y 36.11.

revuelta servil los esclavos pastores recorrían la isla en bandas, saqueando a viajeros y jornaleros, alentados por sus propios amos a los efectos de ahorrarse los gastos de alimentación y vestimenta –como señalamos precedentemente–. En este caso hay una contradicción flagrante entre el pleno derecho que tenían los amos de disponer de sus esclavos, garantizado por el mismo Estado romano, y el monopolio de la fuerza legítima que este último desempeña, pues son esos mismos esclavos los que generaban terror en la isla y las autoridades romanas no lograron impedirlo, en virtud del poder e influencia de esos grandes terratenientes (Diod. 34/5.2.3).¹¹

Conclusiones

Luego de la revisión documental de los casos de praxis violenta en las guerras serviles sicilianas estamos en condiciones de intentar esbozar una respuesta a la problemática central sobre la cual se estructura este trabajo, a saber, qué relación existe entre la violencia física y las prácticas estatales, por un lado, y el estatus de libre o esclavo, por el otro.

En lo que concierne a la relación entre violencia y prácticas estatales, hemos partido en el plano teórico de la noción de Estado de Weber y del enfoque de esclavitud de Patterson (quien retoma a su vez la idea weberiana de poder). A través del prisma de este horizonte teórico aplicado a la narrativa diodorea de las guerras serviles percibimos que existe una estrecha relación entre violencia y prácticas estatales. Antes del estallido de la primera guerra servil los amos tratan con crueldad a sus esclavos, sin proveerles los bienes necesarios para su subsistencia y torturándolos por placer. Esta violencia tiene una dimensión social, pues puede ser ejercida de manera legítima porque el Estado romano se los permitía a los propietarios, garantizando el derecho de propiedad sobre sus esclavos. Al comenzar la revuelta, los esclavos se liberan a sí mismos y a otros por la fuerza bruta y asesinan a los amos (propios y ajenos). Esta violencia rebelde, vista desde la perspectiva romana, es, por supuesto, ilegítima. Pero rápidamente existe una voluntad sistemática en ambas guerras serviles de institucionalizar su revuelta y su violencia, esto es, de crear formas estatales en las cuales quienes

¹¹ Más allá de que Diodoro y/o su fuente cometía un error de anacronismo en este fragmento al atribuir esa imposibilidad de los gobernadores romanos de poner coto al bandidismo debido al rol de jurados que desempeñaban los équites en los juicios por concusión, lo cual sucedió con posterioridad a la primera guerra servil, esto es, a partir de la *Lex iudicaria* de Cayo Graco en el 122 a. C.

eran esclavos dentro de la órbita de poder del Estado romano, vivieran ahora como hombres libres. Los Estados rebeldes, unas monarquías de tipo helenístico, con instituciones relativamente bien desarrolladas (reyes, consejos, ejércitos, palacios y monedas) volverían legítima a los ojos de los rebeldes la violencia desplegada por ellos, y es muy probable también de cara a la plebe siciliana, al menos, es lo que parecería que intentaron los esclavos rebeldes mediante la apelación a símbolos sicilianos.¹² Es con esta presunta legitimidad con la cual los rebeldes en la primera guerra sometieron a algunos amos a realizar trabajos forzados de fabricación de armas.

Sin embargo, ninguna práctica estatal involucrada en las guerras fue capaz de monopolizar con eficacia el uso de la violencia física, característica que distingue al Estado moderno según Weber. Pues, en el caso de la primera guerra servil, antes del estallido del conflicto, el Estado romano que delega el uso y la amenaza de la violencia física a los amos con el fin de que la aplicaran sobre sus esclavos, paradójicamente no puede controlar el bandidismo de los esclavos pastores alentado por los mismos amos. Por otra parte, una vez comenzadas las revueltas, los esclavos no logran monopolizar el uso de la violencia rebelde, pues esta es desbordada por el saqueo realizado por algunos hombres libres sobre las propiedades de los ricos sicilianos, incluso con un mayor grado de destrucción que la violencia desplegada por los esclavos. Es decir, en términos estrictos, ninguna práctica estatal involucrada cumple con la exigencia planteada por Weber.

En cuanto a la relación de praxis violenta con el estatus de libre y esclavo podemos deducir de los casos tratados que la violencia es flagrantemente el medio de esclavización ajena y consecución y/o salvaguarda de la libertad propia. Pues es por medio de la praxis violenta que los esclavos rompen con la esclavitud, en todos los elementos constitutivos que caracterizan a esta relación de dominación: el social, el cultural y el psicológico, tal como lo concibe el enfoque de Patterson. En efecto, en lo social porque a la violencia bruta que el amo aplica sobre el esclavo para producir y reproducir la relación, los esclavos rebeldes la suprimen a través de su propia praxis violenta contra los amos. En lo cultural, los esclavos rebeldes superan la manipulación de los símbolos de alienación natal impuestos por sus amos (las marcas con hierro, el uso de vestimentas distintivas y el no-reconocimiento formal de sus vínculos) por medio de la violencia. Y es también a través de esta que los esclavos rebeldes superan –al menos en una ocasión documentada– la autoridad psicológica, esto es, la

¹² La efígie de Deméter de Enna utilizada en una serie monetaria perteneciente al rey Euno-Antíoco en la primera guerra servil, y la devoción al culto de los Pálicos en la segunda.

capacidad de persuasión que tenían los amos sobre sus esclavos, manifiesta en el episodio del teatro de Enna cuando Damófilo estaba convenciendo a una parte de la multitud rebelde, y dos esclavos pusieron fin a su iniciativa matándolo y permitiendo así que la revuelta siguiera su curso ascendente.

Pero resta aún indagar sobre el significado que tenía en aquella época que la violencia fuera la línea divisoria entre libres y esclavos. Para entender cómo pudo llegar a ser vista en su tiempo la praxis violenta de los esclavos rebeldes en el curso de las guerras serviles sicilianas es menester tener en cuenta cómo era legitimada la esclavitud-mercancía desde punto de vista ideológico. Es decir, cómo era concebida y justificada dentro del propio imaginario de la sociedad greco-romana (García Mac Gaw, 2015).

La reflexión más profunda sobre la esclavitud que haya sido producida en la Antigüedad –o al menos que haya llegado hasta nosotros– fue la de Aristóteles en el siglo IV a. C. Fue él quien elaboró la justificación ideológica clásica de la esclavitud, esto es, su conocida teoría de la esclavitud natural. Aristóteles afirma que la esclavitud se funda sobre un orden natural entre los seres humanos, es decir, que los esclavos lo son por naturaleza, pues ellos nacieron para servir, y los amos lo son también por naturaleza, pues estos últimos nacieron para ordenar (Aristot., *Pol.* 1.1254a). Esta teoría tiene problemas argumentativos, esencialmente porque es una falacia circular: son esclavos porque así lo determina su naturaleza y la prueba de su naturaleza servil es que son esclavos (*Pol.* 1.1254b). Y estos problemas no escapaban a la inteligencia del egregio filósofo, pues él mismo reconocía que había casos en los que: “... hay esclavos, y también libres, que no lo son por naturaleza” (*Pol.* 1.1255b). De todas maneras, la teoría de la esclavitud natural defendida por Aristóteles fue aceptada de manera hegemónica por las clases dominantes griegas y romanas desde el siglo IV al siglo I a. C., con una pequeña modificación en su paso de Grecia a Roma: mientras que los griegos sostenían que la esclavitud era el estado inherente a los bárbaros, es decir, los no-griegos, los romanos dirán lo mismo, pero cambiando el sentido de “bárbaro”, entendido como no-romano.

Sin embargo, Aristóteles ya señalaba que en su época había “otros” filósofos¹³ (*Pol.* 1.1253b) que no pensaban que la esclavitud fuera una institución fundada sobre la naturaleza. Estos sostenían que no había diferencias entre los esclavos y los amos. Los roles eran definidos de manera arbitraria, a saber, por el uso de la fuerza. Entonces, la esclavitud era una institución contraria a la

¹³ Entre los contemporáneos de Aristóteles, el poeta Filemón y el filósofo Metrodoro, según afirma García Valdés (1988: 54).

naturaleza, puesto que se basa en la violencia, y por consiguiente, era injusta (Aristot., *Pol.* 1.1253b). Sin embargo, esos “otros” representaban una minoría entre las clases dominantes. Lo que más apreciaban los griegos era disfrutar de una vida de reflexión. Debido a esto es posible comprender por qué en los escritos utópicos los griegos encontraron más fácil abolir el casamiento y la propiedad privada que la esclavitud o la guerra (Vogt, 1974: 37). Solo a mediados del siglo I a. C. el estoicismo¹⁴ se volvió la filosofía más popular entre las clases dominantes romanas (Farrington, 1947: 84).

En consecuencia, la praxis violenta de los esclavos en las guerras serviles exponía en forma abierta y evidente que la esclavitud se basaba en la fuerza bruta, tal como afirmaban esos “otros” pensadores aludidos por Aristóteles. La praxis violenta de los esclavos rebeldes –como sostiene García Mac Gaw (2015)– refutaba en la práctica el discurso dominante que justificaba su sometimiento, o sea, la teoría aristotélica de la esclavitud natural.¹⁵ A través de la praxis violenta los esclavos se liberaron a sí mismos, crearon Estados monárquicos en los cuales

¹⁴ El estoicismo fue la escuela de filosofía más influyente durante el período helenístico. Esta corriente se opone a la idea según la cual un bárbaro o un ciudadano que sufría la captura en la guerra podía ser considerado legítimamente como esclavo. Pero el estricto código ético del estoicismo afirmaba la existencia de un estado moral de la persona que era definido por su valor, no porque fuese libre o esclavo. Así, solo el sabio era realmente libre, mientras que el ignorante y el malvado eran necesariamente unos esclavos. El estoicismo hizo entonces de la esclavitud una cuestión de comportamiento ético personal. Ver Vogt (1974: 40).

¹⁵ ¿Es necesariamente contradictoria la praxis violenta de los esclavos con la teoría de la esclavitud natural? Podría sostenerse que no, en el sentido de que esos esclavos rebeldes encarnaron la excepción de la que hablaba Aristóteles, esto es, personas libres por naturaleza que injustamente habían sido esclavizadas. Pero puede entenderse en estos términos de excepcionalidad o equívoco un número tan grande de esclavos como el que alcanzaron los rebeldes? (Diodoro 34/5.2.18 habla de doscientos mil rebeldes en un momento dado de la primera guerra servil; aunque este número no pueda ser tomado de forma literal como fehaciente, ni en su totalidad estuviese integrado por exesclavos, pues también podría abarcar a los sicilianos pobres que saquearon sin piedad las propiedades de los ricos, sin duda la cifra de esclavos insurrectos debió ser muy grande). Además, todos ellos coincidiendo en tiempo y espacio. Aún así, si fuera comprendido –ya sea por los mismos esclavos rebelados o por testigos contemporáneos– que estos hombres fueron sometidos de manera injusta y representaban una excepción a la regla según la cual los esclavos eran tales por su naturaleza, permanecería pendiente la dificultad de explicar que algunos de los amos fueron convertidos en esclavos por sus exesclavos con el fin de fabricar armas para la revuelta. Entonces, esos amos serían también una excepción, es decir, se trataría de libres que en verdad por su naturaleza debían ser esclavos. En conclusión, es en extremo difícil compatibilizar la teoría de la esclavitud natural con la praxis violenta rebelde en las guerras serviles en cuanto que expresión de una excepcionalidad. En virtud de lo dicho, sostenemos que la violencia rebelde refuta en la práctica la teoría de la esclavitud natural.

pudieran vivir como hombres libres y pusieron a algunos de sus expropietarios a trabajos forzados. Así, los esclavos fueron capaces de romper con la sociedad existente, al menos en el plano de la ideología dominante. Aunque los rebeldes no buscaran deliberadamente la abolición de la esclavitud como institución social —es probable que jamás llegaron a concebir semejante idea—, y en el sentido moderno, entonces, sus revueltas no fueran “revoluciones” al estilo de los jacobinos de fines del siglo XVIII o de los bolcheviques de comienzos del XX; la ruptura en el plano ideológico revaloriza la importancia del impacto de estos acontecimientos en su propio contexto, de una manera más adecuada que referirse a ellas como meras “rebeliones” que fallaron en ser “revoluciones” conforme a una perspectiva moderna (Bradley, 1998a). En este sentido, debemos comprender la enseñanza moral que Diodoro (y/o su fuente) brindaba a los lectores antiguos sobre la violencia rebelde y su revuelta en general al señalar, con una postura estoica y contraria a la tesis aristotélica, lo siguiente:

Así pues se revelaba que lo ocurrido no era la crueldad salvaje de la naturaleza de los esclavos con respecto a los amos, sino la devolución de los males que previamente habían recibido de ellos (Diod. 34/35.2.13; nuestra traducción).

Bibliografía

Fuentes

- Aristóteles (1988). *La Política*. Traducción de M. García Valdés. Madrid: Gredos.
- Diodore de Sicile (1851). *Bibliothèque Historique*, vol. IV. Traducción de Ferdinand Hoefer. París: Adrien Delahaye.
- (2014). *Bibliothèque historique*. Fragments. Tome IV, Livres XXXIII-XL. Traducción de P. Goukowsky. París: Belles Lettres.
- Diodorus Siculus (1967 [1933]). *The Library of History*. In Twelve Volumes. Cambridge y Londres: Loeb Classical Library-Harvard University Press.
- (1967). *The Library of History*, vol. XII: Fragmentos of Books 33-40. Traducción de Francis R. Walton. Cambridge y Londres: Loeb Classical Library-Harvard University Press.

- 34/35.2.1-24 [= Photius, *Bibliotheca* 284-86b] (1991). En Yavetz, Z., *Slaves and Slavery in Ancient Rome* (2^{da} ed.), pp. 15-25. Nueva Jersey: Transaction Publishers.
- 34/35.2.25-3.11 [= Constantinus Porphyrogenitus, *Excerpta*] (1991). En Yavetz, Z., *Slaves and Slavery in Ancient Rome* (2^{da} ed.), pp. 19-26. Nueva Jersey: Transaction Publishers.
- 36.1-11 (1991). En Yavetz, Z., *Slaves and Slavery in Ancient Rome* (2^{da} ed.), pp. 67-76. Nueva Jersey: Transaction Publishers.
- 34, 2 (2005). En Wiedemann, T., *Greek and Roman Slavery* (2^{da} ed.), pp. 192-199. Londres-Nueva York: Taylor and Francis Group.
- 36 (2005). En Wiedemann, T., *Greek and Roman Slavery* (2^{da} ed.), pp. 199-206. Londres-Nueva York: Taylor and Francis Group.
- Orosio, P. (1982). *Historias: Libros V-VII*. Traducción de E. Sánchez Sallor. Madrid: Gredos.
- Tito Livio (2008). *Períocas*. Traducción de J. Antonio Villar Vidal. Madrid: Gredos.

Bibliografía secundaria

- Alföldy, G. (1996). *Historia social de Roma*. Madrid: Alianza.
- Bradley, K. (1998a). *Slavery and Rebellion in the Roman World, 140 B.C. - 70 B.C.* (2^{da} ed.). Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- (1998b). *Esclavitud y sociedad en Roma*. Barcelona: Península.
- Brisson, J. P. (2011). *Spartacus* (3^{ra} ed.). París: CNRS Éditions.
- Capozza, M. (1974-1975). “Il brigantaggio nelle fonti della prima rivolta servile siciliana”. *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 133, pp. 27-40.
- Coarelli, F. (1981). “La Sicilia tra la fine della guerra annibalica e Cicerone”. En Giardina, A. & Schiavone, A. (eds.), *Società romana e produzione schiavistica, vol. I: L'Italia: insediamenti e forme economiche*, pp. 1-18. Bari: Editori Laterza.
- Dockès, P. (1984). *La liberación medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Dumont, J. C. (1987). *Servus. Rome et l'esclavage sous la République*. Roma: École Française de Rome.
- Farrington, B. (1947). *Head and Hand in Ancient Greece: Four Studies in the Social Relations of Thought* (2º ed.). Londres: Watts & Co.
- Finley, M. (1982). *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona: Crítica.
- (1986). *La Sicile antique. Des origines à l'époque byzantine*. París: Macula.
- García Mac Gaw, C. (2015). “Revueltas esclavas y espacios simbólicos de libertad”. En Beltrán, A.; Sastre, I. y Valdés, M. (eds), *Homenaje a Domingo Plácido. Actas del XXXV coloquio del GIREA. Los espacios de la esclavitud y la dependencia en la antigüedad*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Green, P. (1961). “The First Sicilian Slave War”. *Past & Present*, 20, pp. 10-29.
- La Lumia, I. (1874). *I Romani e le guerre servili in Sicilia* (2º ed.). Turín: Ermanno Loescher.
- López Barja, P. (2012). “La ciudad antigua no era un Estado”. En Dell'Elice, E.; Francisco, H.; Miceli, P. y Morin, A. (eds.), *Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas. Pertinencia, límites y condiciones del concepto de Estado*, pp. 79-92. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Manganaro, G. (1982). “Monete e ghiande inscritte degli schiavi ribelli in Sicilia”. *Chiron*, 12, pp. 237-44.
- Marx, K. (1974). *Formaciones económicas precapitalistas*. Buenos Aires: Anteo.
- Morton, P. (2009). *Rebels and Slaves: Reinterpreting the First Sicilian Slave War*. Tesina de maestría, MSc by Research in Ancient History, University of Edinburgh. Disponible en <http://hdl.handle.net/1842/5799>
- Patterson, O. (1982). *Slavery and Social Death. A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sacks, K. (1990). *Diodorus Siculus and the First Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Sánchez León, M. L. (2002). “La monarquía de Euno-Antíoco. Documentación y problemática”. *Mayurqa*, 28, pp. 215-222.
- Staerman, E. (1976). “La caída del régimen esclavista”. En AA. VV., *La transición del esclavismo al feudalismo*. Madrid: Akal.

- Urbainczyk, T. (2008). *Slave Revolts in Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Verbrugghe, G. (1974). “Slave Rebellion or Sicily in Revolt?”. *Kokalos*, 20, pp. 46-60.
- Vogt, J. (1974). *Ancient Slavery and the Ideal of Man*. Oxford: Blackwell.
- Wallon, H. (1879). *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, vol. II (2^{da} ed.). París: Hachette.
- Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Westermann, W. L. (1945). “Slave Maintenance and Slave Revolts”. *Classical Philology*, 40, pp. 1-10.
- Wiedemann, T. (2005). *Greek and Roman Slavery* (2^{da} ed.). Londres-Nueva York: Taylor and Francis.
- Yavetz, Z. (1991). *Slaves and Slavery in Ancient Rome* (2^{da} ed.). Nueva Jersey: Transaction Publishers.

De los doctores iracundos

El tratamiento de la ira obispal en Isidoro de Sevilla

Eleonora Dell'Elicine

UNGS-UBA

En el capítulo XL del tercer libro de las *Sententiae*, Isidoro reflexiona de este modo acerca de los doctores iracundos:

1. los doctores iracundos, llevados por el furor de su cólera, convierten la justa medida en inhumana crueldad y lastiman a sus súbditos en aquello precisamente en que podrían mejorarlos. 2. El prepósito iracundo castiga las culpas sin medida, porque su corazón, derramado en los cuidados de su cargo, no se concentra en el amor de una única divinidad. Su alma, distraída en asuntos varios, no está ligada con el vínculo de la calidad sino que, demasiado relajada, se agita sin control en toda circunstancia.¹

La ira, esa inhumana crueldad, tiene un tratamiento larguísimo en la tradición cristiana y en la filosofía clásica. Una generación antes que Isidoro, en un libro dedicado a Leandro y llamado a tener una gravitación muy importante en el mundo visigodo,² Gregorio Magno va a incluir a la ira en el elenco de los siete

¹ Cf. Isidorus Hispalensis, *Sententiae* III, XL, 1-2 ed. Roca Meliá (1971) cotejada con ed. Cazier (1998).

² Para la dedicatoria a Leandro, vid. *Epist. ad Leand.* en Adriaen, M.(ed.), *S. Gregorii Magni Moralia in Job, libri I-X*, CCSL CXLIII, Brepols, Turnholt, 1979. Como sabemos, Isidoro en su *De viris illustribus* dedica una entrada especial a Gregorio y, en ella, al libro y a su dedicatoria [Isid. Hisp. *De vir.* xxvii, esp. 9-13]. Las *Moralia* no solo tuvieron efectos directos en Tajón de Zaragoza (651-683), que redacta sus *Sententiarum Libri V* comentando las *Moralia*, sino que la influencia del libro de Gregorio se trasunta en la mayoría de la obra de los padres visigodos [vid. Taio Caes., *Sententiarum libri quinque*, PL LXXX, col. 727-999, complementado con Anspach (1930: 240

pecados capitales. Estos, de acuerdo con el papa romano, se desgajan uno a uno a partir de la soberbia, aquella transgresión terrible que en el origen de la estirpe humana terminó provocando la expulsión del paraíso. De la soberbia se generan –siempre al docto entender de Gregorio– la vanagloria, seguida por la envidia, luego la ira, y a continuación la tristeza, la avaricia, la gula y la luxuria.³

Sin embargo, como pudimos apreciar, la reflexión de Isidoro no va a volver sobre los efectos de la ira en los fieles del común al modo de Gregorio y de la tradición monástica; sino que se focalizará concisa y directamente en dos actores particulares: en la cólera de los obispos y en la de los jueces.

En estas páginas intentaremos reunir algunos de los principales antecedentes textuales de este tratamiento del hispalense sobre la ira e iluminar mejor cuáles eran los sentidos y los propósitos que movieron a Isidoro a trabajar este vicio en uno de sus libros fundamentales y –según Cazier (1998)– el último de ellos, las *Sententiae*.

Rex facias: la ira en el pensamiento del estoicismo romano

Partiendo de la idea de que la sabiduría consiste en llevar adelante una vida virtuosa y que el cultivo de una sola virtud colleva el de todas las demás, los estoicos desarrollaron una teoría sobre las virtudes y su contracara, los vicios.⁴ Para esta escuela, cualquier hombre podía aspirar a una vida virtuosa si se esforzaba por comprender las leyes de la naturaleza y a vivir conforme a ellas.

En la primera *Epístola* publicada entre 20 o 19 a. C., el poeta Horacio –abriendo su corazón a Mecenas de acuerdo con algunos críticos, o estableciendo un lazo complejo entre sabiduría y escritura según otros– extiende a seis el número de los vicios funestos.⁵ El catálogo horaciano hace desfilar en su serie a la codicia, a la envidia, a la ira –nuevamente en tercer lugar–, a la inercia, a la embriaguez y a la

esp.]. Para una bibliografía del impacto de las *Moralia* en Isidoro, en Dell'Elicine (2013). Una síntesis de los manuscritos anteriores al siglo XII de esta obra en Suárez González (2002: 79 y ss.).

³ “Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua, scriptura attestante, dicitur: *Initum omnis peccati superbia*. Primae autem eius soboles, septem nimurum principalia vitiae, de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventri singluuiies, luxuria”. Greg. Magn. *Moralia* xxxi, xlvi, 87, 14-18. Para teoría de los pecados, Casagrande y Vecchio (1991).

⁴ Para ética estoica, ver Bett (2006). Un panorama general sobre las escuelas filosóficas durante los períodos helenístico y romano en Bénatouil (2006: 418 y ss.); Long (2004).

⁵ Kilpatrick (1986: xix), en efecto, va postular que la intención principal de Horacio en sus *Epístolas* va a ser una reflexión sobre la amistad, y en ese sentido el poeta defiende ante Mecenas su ¿nueva? inclinación por la filosofía. Ferri (2007), por el contrario, propone la idea de un montaje

lascivia.⁶ ¿Pensamiento acaso estoico, epicúreo... académico quizás? La relación que el poeta establece con las escuelas filosóficas es flexible e instrumental. El autor de las *Sátiras* en este punto se inclina por el estoicismo, reservándose, no obstante, libertad para pensar y autoridad para asentarlo por escrito. Como él mismo le indica a Mecenas en una frase en la que más tarde reparará Isidoro, si eres virtuoso eres libre; si eres libre eres sabio; si eres sabio eres –aun bajo la autoridad de Augusto– rey: *rex eris, si recte facias*.

Pasados 60 años de esta publicación de Horacio, Lucius Anneus Séneca escribe un pequeño tratado conocido como el *De ira*, con seguridad después de la muerte de Calígula producida en 41.⁷ Lo primero que el preceptor de Nerón intenta demostrar es que la ira no es índice de valentía (I, 11, 1-2), tampoco de fortaleza (I, 12, 1-4), y menos todavía de algún tipo de dominio de sí (I, 13, 3-5). Este vicio no constituye ningún distintivo del hombre con autoridad, porque cualquier hombre, sea cual sea su estatus, es capaz de experimentarlo. Para el filósofo estoico, la ira brota como un rayo a partir de un sentimiento de injusticia, sea este legítimo o no (II, 1, 3)⁸ y busca descargarse ciegamente sobre aquello que lo ha provocado: hombres, animales, objetos; todas las distinciones se desploman porque la razón se ve nublada al punto por el arrebato (I, 3, 2). A diferencia de otros desarreglos, el enojo resulta indismisible, el rostro delata a quien se deja arrastrar por la ira (I, 1, 3-4); y por su naturaleza y efectos rebaja al furibundo a un nivel casi animal (I, 1, 5-6).

Lo fundamental del tratamiento de Séneca es que postula a este vicio como un movimiento *contra* la naturaleza, en cuanto opuesto a la razón y destructivo del entorno y de las relaciones humanas, basadas primordialmente en el acuerdo y en la concordia (I, 2, 1-3). Focalizándose en una reflexión sobre la ira, Séneca propone unas bases y unos límites al ejercicio del poder personal que se basan en la razón y en el control de sí, cualquiera sea el ámbito de ejercicio de esas potestades. Uno de estos ámbitos es justamente el poder unipersonal del principio: el argumento de Séneca no cuestiona su naturaleza monopólica ni concentrada; no pone en tela de juicio los fundamentos de la autoridad y

muy complejo en clave de ficción acerca de la libertad, la sabiduría y las escuelas filosóficas. Un panorama general de la obra horaciana en Rudd (1982).

⁶ “Fervet avaritia miseroque cupidine pectus: sunt verba et voces, quibus hunc lenire dolorem possis et magnam morbi deponere partem. Laudis amore tumes; sunt certa piacula, quae te ter pure lecto poterunt recreare libello. Invidus, iracundus, iners, vinosus, amator, nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit, si modo culturae patientem commodet aurem”. Hor. *Epist.* I, 34-40.

⁷ Para un análisis formal de esta obra, ver Montelione (2014).

⁸ Para este tema, Graver (2014).

mucho menos arremete contra la potestad de castigar. Aceptando el nuevo orden de las cosas dominado por el *princeps*, el filósofo estoico postula el cultivo del autocontrol, fuera de cuyos límites toda autoridad pone en riesgo los acuerdos sociales y la perduración de la ciudad. La sabiduría es, para Séneca, visceral a la economía del poder y no se la adquiere ni por origen de la estirpe ni por la multiplicación de honores o dignidades. A la sabiduría se accede solo a través de la disciplina regular y un dominio férreo de sí.

Un gran canevás: la reflexión sobre la ira en Isidoro de Sevilla

Han transcurrido 56 años ya desde cuando Jacques Fontaine (1959: 10) propusiera entender la escritura de Isidoro como un gran canevás, y la metáfora del profesor francés continúa resultando insuperable.⁹ Podemos comprobar cómo el obispo de Sevilla, ciertamente, retoma elementos de Séneca para caracterizar la ira de los obispos: la ira como un rapto de locura –recordemos la cita inicial–, crueldad inhumana, desmesura. Es que para el hispalense la *inventio* en regla debe hurgarse laboriosamente en la tradición. Como buen lector de Agustín, la autoridad para Isidoro es ante todo bíblica, patrística y abreva también en la ciencia pagana, que, destejida de sus *corpora* originales, puede tornarse apta para iluminar el camino de la salvación.

Justamente, como el método de trabajo de Isidoro es integrar saberes de muy distinta procedencia en una filosofía superior que es la revelada, en sus *Sententiae* no faltan citas de Ovidio,¹⁰ tampoco de Virgilio,¹¹ de Cicerón¹² o más alusiones a la primera *Epístola* de Horacio.¹³ Anotemos que en otra de sus obras, el *De natura rerum*, Isidoro tuerce de manera crítica los postulados epicureístas de Lucrecio, ese fenomenal contrapunto de los filósofos estoicos romanos.¹⁴ Sin embargo, en términos generales, por el vocabulario, el trata-

⁹ Un panorama general del pensamiento filosófico del período en Marenbon (1988) y en Young, Ayres & Louth (2004).

¹⁰ Cazier (1998: 206) alude en *Sent.* III, 5, 8, 42 una referencia al *Remedium amoris* de Ovidio.

¹¹ Virgilio, *Égloga* 8, 108; en *Sent.* III, 6, 10 b, 67-8. Cazier (1998: 219).

¹² Cicerón, *De Oratoria* I, 5, 18; en *Sent.* I, 13, 7b, 40-1. Cazier (1998: 45).

¹³ Además de la cita *Rex eris* en *Sent.* III, 48, 7, 1 que vamos a analizar luego, Cazier (1998) apunta una impronta de *Epíst.* 1, 2, 56 en *Sent.* II, 41, 31- 32. Interesante para la cuestión en general de las citas el planteo de Elfassi (2015).

¹⁴ Para el texto y un estudio insuperable acerca del *De Natura*, Fontaine (1960). La recepción de la obra de Lucrelio en Isidoro en Liebeschütze (2008: 562). Acerca propiamente de la obra de Lucrelio, Gillespie & Hardie (2010); Hardie (2010); Sedley (2004).

miento y el planteo, en el capítulo de Isidoro acerca de los doctores iracundos se advierte una utilización instrumental y predominante de las ideas estoicas.

La apelación a esta tradición, ya sea de primera mano o a través de comentarios o citas, no constituye un sello original de Isidoro. Sin ir más lejos, sesenta años antes, San Martín de Dumio, apóstol de los suevos y gran autoridad en los concilios de Braga, había elaborado un comentario justamente al *De ira* de Seneca –un epítome, como lo denomina Barlow (1937)–, dedicándoselo al obispo de Orense. Lo compendiado del texto y las menciones frecuentes a no contestar la injuria-tópico, que en Séneca no está especialmente reforzado, nos permite pensar en una reflexión práctica orientada a mantener la concordia en ambientes monásticos o en el palacio episcopal.¹⁵

Sin embargo, como Cazier señala en su edición de las *Sententiae*, el tratamiento más cercano al enfoque vertido por Isidoro a la cuestión está en las ya mencionadas *Moralia*, xxvi, XLIII, 78. Comentando Job xxxvi, 18 [“non te ergo supererit ira ut aliquem opprimas nec multitudo donorum inclinet”], Gregorio focaliza sin reparos en la ira de aquellos que están a cargo de corregir los vicios de otros, es decir, de los obispos y rectores de monasterios.¹⁶ De acuerdo con el tono general que imprime a las *Moralia*, el papa romano les exige a estos un examen de los propios vicios anterior a la enmienda de los ajenos.¹⁷ Si esta investigación vuelta sobre sí no se cumple, los efectos van a ser exactamente los opuestos; en el lugar de la corrección se produce la opresión.¹⁸

Esta es la herencia en la que teje su propio canevas Isidoro. De Horacio y los estoicos retoma el tema de la ira, utilizando quizás algunas de sus mismas palabras; mas con Gregorio reorienta decididamente el tema hacia una reflexión sobre el poder de los rectores eclesiásticos, de aquellos encargados en forma directa de vigilar las almas de la grey.¹⁹ Hay, no obstante, diferencia entre el

¹⁵ Martinus Dumensis, *De ira*, PL LXXII, col. 41- 48. Tratamiento de la injuria recibida a causa de la ira, por ejemplo, en el cap. viii, col. 47-8.

¹⁶ “Omnis per quem necesse este aliena vitia corrigi semet ipsum prius debet sollerter intueri, ne dum aliorum culpas ulciscitur, ipse ulciscendi furore supereret”. Greg. Magn. *Mor.* xxvi, XLIII, 78, 1-2.

¹⁷ “Dignum quippe est ut cum aliena corrigimus prius nostra metiamur”. Greg. Magn. *Mor.* xxvi, XLIII, 78, 9-10.

¹⁸ “Quia videlicet si is qui corrigere nititur ira superatur, opprimitante quam corrigat”. Greg. Magn. *Mor.* xxvi, XLIII, 78, 21- 24.

¹⁹ En una *disgressio* que se quiere *confessio*, Isidoro vierte: “[Heu me miserum inexplicabilius nodis astrictum; si enim susceptum regimen ecclesiastici ordinis retentem, criminis conscius timeo; si deseram, ne deterior sit culpa susceptum gregem relinquere, amplius reformido: undique miser metuo et in tanto rei discrimine quid sequar ignoro”]. Isid. Hisp. *Sent.* iii, 34, 3b.

tratamiento llevado a cabo por el papa romano y el que elabora una generación después el obispo de Sevilla. En efecto, Isidoro no demanda requisitos de conciencia ni indagaciones íntimas antes de la corrección. Como Séneca, coloca al desvarío como desencadenante subjetivo de la ira; y arremete frontalmente contra su efecto objetivo, la descarga de violencia sobre el súbdito.²⁰ Se trata de condenar una forma de ejercer el *honor*, forma que acerca de manera peligrosa los modos de la aristocracia laica a aquellos que convienen a los rectores ordenados.²¹ De modo semejante a lo que hacía el filósofo romano con los principes del momento, el *doctor* de Sevilla en el suyo busca promover el poder de los que gobiernan la Iglesia, al tiempo que les indica cómo deben autoestablecer sus límites. Solo Dios está en condiciones de juzgar su desempeño, lo cual a los ojos del sevillano redobla la responsabilidad que detentan.²²

Pero para completar la idea del poder que elabora Isidoro a través de su focalización en el vicio de la ira, es necesario avanzar unos capítulos más en las *Sententiae* y detenernos en la nueva mención que hace de la irrupción de la cólera, protagonizada esta vez por los jueces.

De nuevo la misma descripción de raíz estoica: la ira nublando la inteligencia, obceca al juez y no le permite llegar a la verdad. El rey, que es quien en definitiva lo ha nombrado, responderá ante Dios por el juez iracundo.²³

Observemos en principio el orden que Isidoro viene dando a su materia en su tercer libro de las *Sententiae*. Primeramente, como vimos, discurre sobre los rectores de la Iglesia, a quienes alude con varios nombres bastante próximos entre sí: *episcopi* (xxxix, 1b-3, 11), *rectores* (xxxix, 4-6, 31), *pontifices* (xxxviii 1b-3, 19), *praepositi* (xxxviii, 3), *sacerdotes* (xxxiv, 5), *pastores* (xli, 1-2, 4), *praesuli* (xxxv, 1b), *doctores* (xxxvi, 1), etcétera. Luego se refiere a los *principes*, utilizando para ellos también una rica variedad de apelativos: *principes* (xlvi 1), *praelati* (xlvi), *reges* (xlvi, 11, 64). En último lugar trata el tema de los *iudices*, a quienes no reserva ningún juego de sinónimos.

²⁰ “Iracundi doctores per rabiem furoris disciplinae modum ad inmanitatem crudelatis convertunt; et unde emendare súbditos poterant, inde potius vulnerat”. Isid. Hisp. *Sent.* III, lx, 1 (citado según ed. Roca en nota 1).

²¹ “Ideo sine mensura ulciscitur culpas praepositus iracundus, quia core ius dispersum in rerum curis non colligitur in amore munius deitatis. Mens enim soluta in diversis catena caritatis non adstringetur; sed mala laxata, male ad omnem occasionem movet”. Isid. Hisp. *Sent.* III, xl, 2 (citado según ed. Roca Meliá (1971) en nota 1).

²² “Aliquando etiam subditis nos oportet animo ese humiliores, quoniam facta subditorum iudicantur a nobis, nostra vero Deus iudicat”. Isid. Hisp. *Sent.* III, xlii, 2.

²³ “Furor in iudice investigationem veri non valeat adtingere, quia mens eius turbata furore ab scrutatione alienatur iustitiae”. Isid. Hisp. *Sent.* III, lvi, 52, 13.

Isidoro acomete contra la ira de los doctores, como acabamos de ver, a través de la mediación sutil de las *Moralia*, que remiten, a su vez, a la letra bíblica. Este montaje de reenvíos demanda al lector eclesiástico una erudición exquisita, un trabajo de exégeta capaz de perforar la coraza de la letra bíblica en dobles y triples significados. No sucede lo mismo en el caso de los jueces: allí Isidoro planta de manera directa una cita del profeta Amós.²⁴ Esta cita remite a una terrible maldición de Jahvé, arrolladora, sin vuelta alguna. Para los jueces hay mucho menos preciosismo y sutileza, el mensaje está más a mano.

Compongamos entonces esta parte del canevás. Todo aquel que por el *honor* que detenta tiene contacto directo con la grey, debe guardarse de la cólera con enorme cuidado. Se advierte que el *honor* del gobernante eclesiástico es mucho más relevante que el del simple juez, uno está en primer lugar y el otro en el tercero. Por último, al obispo lo coloca y lo juzga Dios; de los jueces se encarga el príncipe.

Pero ¿qué ha pasado con el príncipe? ¿Es que acaso los herederos del buen Recaredo no conocían la *furia regia*? ¿Tenían a mano alguna mágica poción que los ponía a salvo de la cólera? ¿Conocían el secreto de la eterna *temperantia*?

Recordemos que en la lista de poderes, en la serie de los que aseguran el camino de la salvación, el rey va en segundo lugar. Como a los rectores de la Iglesia, a él también lo juzga Dios, mas su poder es oscuramente ambiguo. De acuerdo con Isidoro, la potestad monárquica no se levanta, como la de los prelados, por el mandato que Cristo otorgó a Pedro, sino que se origina en la primera transgresión humana, en esa incapacidad demostrada en la caída para vivir de acuerdo a los mandatos de Dios. Para ganar la salvación de su alma, tarea difícilísima por el rol que tiene y las tentaciones a las que se expone, al rey se le indica avenirse a sus propias leyes.

Al monarca se lo insta a no agobiarse con los negocios del siglo, se le exige justicia y paciencia, se lo exhorta con el rasero de una muerte que iguala a todos. Mas de la ira regia no se habla. Hacerlo sería un riesgo, asentar un innombrable, algo que pone en peligro seguro el alma del rey y la de su pueblo entero.

²⁴ “Vae qui opulenti estis in Sion et confiditis in monte Samariae optimates capita populorum ingredientes pompatice domum Israhel. Transite in Chalanne et videte et ite inde in Emath magnam et descendite in Geth Palestinorum et ad optima quaeque regna horum silatior terminus eorum termino vestro est. Qui separati estis in diem malum et adpropinquatis solio iniquitatis qui dormitis in lectis eburneis et lascivitis in stratis vestris qui comeditis agnum de grege et vitulos de medio armenti qui canitis ad vocem psalterii sicut David putaverunt se habere vasa cantici bibentes in falias vinum et optimo unguento delibuti et nihil patiebantur super contritione Ioseph qua propter nunc migrabunt in capite transmigrantium et auferetur factio lascivientium”. Amos 6, 1-7 (versión Vulgata).

La amenaza que se le formula es todavía más sutil que al resto y, sobre todo, un tanto degradada. Al rey no se lo amedrenta con citas bíblicas sino con citas profanas, e incluso con una frase extraída –de acuerdo con el mismo Horacio de las *Epístolas*– de una inocente copla de niños: *rex eris, si recte facias*. Cándida, genuina cantinela de aquel que empieza a vivir, o tal vez de aquel sabio que mira con ojos de niño. Dios es el encargado de juzgar al rey por sus obras; mas en la tierra, de no actuar con justicia, se le disipará el poder entre las manos, su pompa se derrumbará al punto, quedará expuesto desnuda y secamente. Y a ese despojamiento lo podrán advertir hasta los simples niños copleros.

Conclusiones

A partir del tema de la ira, Isidoro fue tejiendo su propio canevás a través de hilos de texto de un lado y otro. No creamos que su trama culmina aquí: cada uno de sus tópicos muestra una hechura parecida, y a su estudio se puede dedicar una vida entera, como la de su mejor conocedor, Jacques Fontaine.

En un trabajo corto y meduloso sobre el tema de la envidia en Isidoro, Jacques Elfassi (2015) –otro de sus fenomenales estudiosos, y es que a Isidoro eruditos que se brinden a su obra no le faltan y yo le sobra– señalaba que la dimensión moralista de Isidoro estaba poco explorada. Tiene sus razones para la queja. Isidoro es lector asiduo de las *Moralia*: esta dimensión no se le escapó nunca. Si atendemos, sin embargo, a su tratamiento sobre la ira, la reflexión acerca de la moral es en Isidoro una reflexión masiva acerca del poder.

Bibliografía

- Greg. Magn. Moralia*. Adriaen, M. (ed.) (1985). *S. Gregorii Magni Moralia in Job, libri XXIII- XXXV, CCSL CXLIIB*. Turnholt: Brepols.
- Greg. Magn. Epistola ad Leandrum*. Adriaen, M. (ed.). (1979). *S. Gregorii Magni Moralia in Job, libri I-X, CCSL CXLI*. Turnholt: Brepols.
- Hor. Epist.* Rushton Fairclough, H. (ed.) (1942). *Horace. Sartires, Epistles and Ars Poetica*, Loeb Classical. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isid. Hisp. De Nat.* Fontaine, J. (ed.) (1960). *Isidore de Séville, Traité de la Nature*, Burdeos: CNRS.

Isid. Hisp. De viris illustribus. Codoñer, C. (ed.) (1964). *El “De viris illustribus” de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica.* Salamanca: Universidad de Salamanca.

Isid. Hisp. Sententiae. Roca Meliá, I. “Los tres libros de las “Sentencias” de Isidoro de Sevilla. En *Los santos Padres españoles*, BAC 221, Madrid, 1971; Cazier, P. (1998) *Isidorus Hispalensis Sententiae*, CCSL cxi. Turnholt: Brepols.

Mart. Dum., De ira, PL LXXII, cc. 41-48.

Taio Caes., Sententiarum libri quinque, PL LXXX, cc. 727 – 990.

Taio Caes., Isid. Hisp., Anspach, A.E. (ed.) (1930). *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera.* Madrid: Imprenta de C. Bermejo.

Vulg. Colunga, A., Turrado, L., (eds.) (1946). *Biblia Sacra Vulgata*, Madrid: La Católica. Disponible en <https://www.biblegateway.com/versions/Biblia-Sacra-Vulgata-VULGATE>

Bibliografía secundaria

Barlow, C. (1937). “A six century Epithome of Seneca, De ira”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 68, pp. 26- 42.

Bénatouïl, Th. (2006). “Philosophic Schools in Hellenistic and Roman Times”. En Gill, M. & Pellegrin, P. (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, pp. 415-429. Oxford: Blackwell Publishing.

Bett, R. (2006). “Stoic Ethics”. En Gill, M. & Pellegrin, P. (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, pp. 530-548. Oxford: Blackwell Publishing.

Casagrande, C. y Vecchio, S. (1991). *Les péchés de la langue*. París: Cerf.

Cazier, P. (1998). “Introduction”. En *Isidorus Hispalensis Sententiae*, CCSL cxi, pp. vii- xc. Turnholt: Brepols.

Dell’ Elicine, E. (2013). “Ecclesia y modelos de autoridad. Una reflexión a partir de las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla y Tajón de Zaragoza (633-683)”. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [on line], Hors-série n° 7. Disponible en <http://cem.revues.org>

Elfassi, J. (2015). “Connaitre la bibliothèque pour connaître les sources. Isidore de Seville”. *Ant. Tard.*, 23, pp. 59- 66.

Ferri, R. (2077). “The Epistles”. En Harrison, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Horace*, pp. 121-131. Cambridge: Cambridge University Press.

- Fontaine, J. (1959). *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. París: *Etudes Augustiniennes*.
- (1960). *Isidore de Séville. Traité de la Nature*. Burdeos: Féret.
- Gillespie, S. & Hardie, P. (2010). "Introduction". En *The Cambridge Companion to Lucretius*, pp. 1-6. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graver, M. (2014). "Ethics II: action and emotion". En Damschen, G. y Heil, A., *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, pp. 257-276. Leiden- Boston: Brill.
- Hardie, P. (2010). "Lucretius and the Later Latin Literature". En Gillespie, S. y Hardie, P. *The Cambridge Companion to Lucretius*, pp. 111-128. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kilpatrick, R. (1986). *The Poetry of Friendship. Horace's Epistles I*. Edmonton: University of Alberta Press.
- Liebeschütz, H. (2008). "Western Christian Thought from Boethius to Anselm". En Armstrong, A. (comp.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, pp. 535-638. Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, A. (2004). "Roman Philosophy". En Sedley, D. (comp.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, pp. 284-210. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marenbon, J. (1988). *Early Medieval Philosophy (480- 4450). An Introduction*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Montelione, M. (2014). "De ira". En Damschen, G. y Heil, A., *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, pp. 127-134. Leiden- Boston: Brill.
- Rudd, N. (1982). "Horace". En Kenney, E. & Clausen, W. (eds.), *The Cambridge History of Classical Literature, vol. II: Latin Literature*, pp. 370-404. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedley, D. (2004). *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suárez González, A. (2002). "La edición riojana de los *Moralia in Job* en un manuscrito calagurritano del siglo XII". *Berceo*, 142, pp. 77- 92.
- Young, F.; Ayres, L. & Louth, A. (2004). *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press

“E vos, como malo, aleboso e perjuro,
non merecedor de aber corona y nombre de
rey, non cumpliste lo jurado [...] vos rieto,
en nombre del concejo de ábila”

El concejo de Ávila y Alfonso I de Aragón
y Pamplona en la Segunda Leyenda
de la población de Ávila

Ángel G. Gordo Molina
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Junto a la *Crónica de la Población de Ávila* (CPA), la *Segunda Leyenda de la muy noble, leal y antigua ciudad de Ávila* (SL) se presenta como fuente indispensable para conocer la mentalidad y memoria histórica de una época. Fuente poco recurrida y estudiada por los historiadores,¹ la SL es una crónica que recoge las

¹ Al parecer únicamente Monsalvo (2010) ha referido trabajos utilizando a la SL. Cfr. Carmelo (2006). También, Carmelo (2013). Ambos historiadores recalcan en sus estudios lo complejo de la utilización de la fuente por las interpolaciones que declara, lo que llevaría finalmente al registro bien tardío de una realidad creada en el siglo XIV. Aunque Luis Carmelo (2013: 44-45) despeja las dudas de su procedencia y su veracidad de manera contundente, por otro lado, está la distinta procedencia y naturaleza de las fuentes que son la base de la SL. Debo agradecer al profesor Monsalvo su buena voluntad de responder diligente y macizamente a mi pregunta del porqué la SL ha sido tan poco recurrida. Si bien es cierto que tomo las precauciones indicadas por el catedrático de Salamanca, el problema que desarrollo en el presente artículo creo que escapa a esos elementos exógenos de la narración original de la crónica de la SL, ya que trato un tema

vicisitudes de la repoblación de Ávila entre finales del siglo XI y los comienzos del siglo XII (Carmelo, 2013). La versión que utilizaré ha sido preparada por Ángel Barrios García (2005) y se basa en el manuscrito 1991 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Según el manuscrito salmantino, la obra fue creada por Hernando de Illanes, quien la finalizó en 1315. Luego la copia fue hallada en el arca del concejo abulense en 1599. El manuscrito salmantino informa que Luis Pacheco de Espinosa, personaje de finales del siglo XVI o principios del XVII transcribió fielmente la SL. Pero además el copista no solo se dedicó a su oficio, sino que añadió al texto opiniones personales, a la vez que reelaboró el texto en las partes que le parecía que debían reforzarse para hacerlas más verosímiles.²

En 119 “títulos” o capítulos, la SL refiere, menciona y recrea hechos históricos, momentos, anécdotas, leyendas, repasa personajes, centrándose en alguno de ellos, y narra coyunturas locales y del reino durante la repoblación que Alfonso VI encomendó a su yerno, Raimundo de Borgoña. De entre todos los temas expuestos, dos son los más recurrentes que dan a su vez hilo conductor a la crónica.

En primer lugar, la llegada de los caballeros a Ávila, siempre jalones por la iniciativa regia por medio del conde Raimundo de Borgoña, yerno del rey Alfonso VI. En este ciclo se relata el llamamiento regio a repoblar la ciudad, la organización de su gobierno, la dotación del fuero, la reconstrucción de murallas y de la iglesia catedral, la defensa del alfoz, de la ganadería y del campesinado en las poblaciones aledañas, la dinámica fronteriza, y, finalmente, las desavenencias entre quienes obtuvieron cargos dirigentes concejiles una vez que Raimundo de Borgoña deja la residencia en la ciudad, siendo las alianzas matrimoniales y el fortalecimiento de relaciones privativas de tipo personal, los canales para resolver las coyunturas siempre presentes, y que se exponen con abundancia en

puntual abulense-aragonés desde la perspectiva de la conformación de la sociedad rural leonesa y la visión de la misma de Alfonso I el Batallador. Interesante que Gregorio del Ser Quijano (2009) en su artículo no incluya la SL en su repertorio. Sin embargo, reconoce que su trabajo versará sobre los instrumentos jurídicos, y que don Ángel Barrios en el capítulo “Historiografía general abulense” del primer volumen de la Historia de Ávila sí recoge textos menos notorios. Lamentablemente, no disponemos de ese material por el momento. Cfr. Del Ser (2009: 171-172). Agradezco también a José María Mínguez, Fernando Luis Corral e Iñaki Martín por sus aportaciones y guías respecto de la SL.

² En la edición de Ángel Barrios García se destacan esas apreciaciones y reformulaciones entre corchetes.

el gobierno de una ciudad enclavada geopolíticamente como Ávila lo estaba, la frontera abierta y dinámica.³

El segundo eje articulador de la narración pone de protagonista a la generación de caballeros descendiente de la inicial repobladora. Aquí, la SL se dedica a detallar las actividades individuales y de grupo que denotan de mejor manera el *ethos* de los caballeros de Ávila. Dos son los personajes más recurrentes que con sus acciones engrandecen a este arquetipo de caballero de frontera abulense: Nalvillos Blázquez y Zurraqún Sancho.⁴ Estos son los portentos de la encarnación de los valores de los fundadores del grupo de caballeros, y a la vez, la actualización de las costumbres, códigos e ideario tradicionales que los sitúan en los más idóneos para dirigir los destinos de los de Ávila.⁵ Por lo mismo, no es de extrañar que la SL finalice con un verdadero decálogo de las virtudes propias de los caballeros, en las cuales se deben reflejar como individuos y grupo. Pero también, y dentro de estas mismas virtudes, la fidelidad incuestionable de los caballeros abulenses a la monarquía castellana.

Así, la SL remata en la exposición de eventos y coyunturas en los que se ejemplifican las hazañas de los caballeros de Ávila al servicio del rey en momentos difíciles, claves y en los que los personajes, además de mostrar toda su valentía, quedarán en la memoria histórica del grupo noble abulense. Esta parte de la edición de Ángel Barrios García fue añadida por Luis Pacheco a fin de presentar elementos gravitantes en el relato a ser tratados en la tercera parte, que no se ha conservado. Es en este apéndice que el copista agrega a la obra, en el que me detendré para analizar el episodio de la afrenta de los caballeros de Ávila al rey Alfonso I de Aragón y Pamplona.

La parte de la SL que estudiaré corresponde a una narración simple que se ubica en el año 1110, en el contexto de la guerra entre la reina Urraca I y su exmarido el rey Alfonso I,⁶ es decir, en la ocupación aragonesa en León y Castilla, por la que el monarca “batallador” ocupaba con alcaides aragoneses diversas plazas en los territorios urraqueños (Barrios Grarcía, 2005: 215). Ante

³ Melo (2009: 107-134). También en Melo (2016a: 45-46) y (2016b: 99 y ss).

⁴ Ambos también ampliamente nombrados y recordados por sus hazañas en Barrios García (2005). Para este trabajo se ha consultado la edición de Abeledo (2013), cap. III y cap. V, que en su integridad se refiere a las acciones de estos adalides.

⁵ Barrios García (2005: 27) nos dice que justamente en este segundo ciclo, y en especial en el término de la obra, se denota que la SL tiene además una intencionalidad clara de ser un *exemplum* para quienes pudieran leer o escuchar el relato en su integridad.

⁶ Cfr. Pallares y Portela (2006: 40-54); Martín (2005: 551-578). También Martín (2006: 177-182); Andrés Laso (2008); Ruiz (2003); Martínez, S. (1992); Reilly (1982: 87-118); Lema Pueyo (1997: 47-59); Gordo (2013: 177-231). También Gordo (2016b).

esta situación ilegítima, la fuente nos dice que los nobles de los reinos deciden separar a los regios cónyuges⁷ y jurar lealtad al hijo de doña Urraca, Alfonso Raimúndez, futuro Alfonso VII, producto de su primer matrimonio con el desaparecido, y muy recordado, conde Raimundo de Borgoña. La reacción del aragonés fue someter las plazas cercanas a aquellas en la que ejercía jurisdicción, sea por el pacto o por la guerra.⁸ Estando Blasco Ximeno como regente del gobierno de Ávila, llegaron embajadores del aragonés, quienes arribaban a la ciudad para pactar la adhesión abulense a la jurisdicción del monarca Alfonso I. La tentativa de Aragón había sido atraer a los líderes de Ávila por medio de la promesa de grandes mercedes, y el envío de regalos consistentes en caballos, armas y telas (Barrios García, 2005: 206). Los nobles de Ávila, dice la SL, y algunos de los *homes buenos*, fueron reunidos por Ximeno para tratar la carta recibida. Paralelamente a ello, Ximeno informó del contenido epistolar a Fernán López, alcalde de la ciudad que se encontraba en Valladolid, y a Nalbilloz Blázquez, gobernador de Ávila, quien estaba en la zona del Tajo “*a correr tierra de moros con gran poderío*” (ibid.). La respuesta de los caballeros dirigentes fue precisa y contundente: la fidelidad de Ávila, el concejo y su gente era con la reina Urraca I de León y Castilla, su legítima y natural señora. Agregaba la respuesta que ellos serían fiel al rey de Aragón, “*a tal e con tal que dicho señor rei abitase y iciese bivienda con la noble reina*” (Barrios García, 2005: 205). Pero además se le ponían una serie de condiciones al “batallador” para que los miembros del concejo abulense le fueran fieles, buenos vasallos y aportaran a las tropas aragonesas con gentes y pertrechos. Dichas cláusulas dispositivas de los nobles abulenses serán analizadas más adelante. Alfonso I de Aragón y Pamplona reaccionó apoderándose por la fuerza, *fincando*, de pueblos, plazas y territorios cercanos a la villa abulense, “*por suyas*” (ibid.: 207). El ataque directo

⁷ José Ángel Lema en su diplomatario del Alfonso I recoge la carta de arras matrimonial. Lema Pueyo (1990). Doc. 33 y Doc. 34. He señalado en otro lugar que esta “separación” es producto del rompimiento del pacto matrimonial en el que el rey de Aragón se comprometía a ser *bonus vir*, atendida esta estipulación por su carácter bien conocido, con su regia esposa, situación que no ocurrió por el relato que la Historia Compostellana pone en boca de la reina Urraca, quien acusa haber sido víctima de violencia verbal y física. Por lo tanto, y en relación al incumplimiento, la separación se produce, en realidad, porque doña Urraca deja, abandona a su marido aragonés, en primer término, para luego, y en virtud del derecho y de pacto roto, ser esto ratificado por los nobles leoneses. Gordo (2015).

⁸ “*E cuando fue sabidor este don Alfonso de Aragon desto tal, ubo gran dolor en su corazón e mando facer en el su reino ayuntamiento de nobles. Y en esta junta fue hordenado que dicho rey don Alfonso ajuntase todo su poderío y entrase por Castilla e ficiese le obedeciesen en todas las ciudades y villas y todos los gobernadores y alcaldes castellanos mal de su grado*”. Cfr. Barrios García (2005: 205).

a la villa se produjo luego de que se supiera la muerte de Nalbillos Blázquez, el nombramiento por parte del infante Alfonso Raimúndez de Blasco Ximeno como gobernador de la ciudad, y que el joven estaba enfermo en Ávila. Alfonso de Aragón pidió entrar en la ciudad para visitar a su hijastro. Para garantizar la visita y la integridad del aragonés, se nombraron cien caballeros como rehenes del de Aragón. Por su parte, el batallador juró sobre un misal dejar libres y sanos a sus garantías una vez que saliera de la ciudad y estuviera en las plazas bajo su jurisdicción. Ocurrida la entrevista regia, la sI relata que ya una vez alejado de Ávila, Alfonso I reunió a los rehenes y “*mandó a los suios los ficiesen piezas, non perdonando alguno por doncel o niño que fuese, mostrando gran folgura en los ver matar*” (Barrios García, 2005: 209). Tras esto, mandó quemar un molino recién construido de Blasco Ximeno y otro de Fernán López. Además, hizo arder Aldeanueba, propiedad de Sancho Estrada, otro miembro de los linajes de caballeros fundadores de Ávila. Blasco Ximeno decide él mismo ir contra el soberano aragonés para vengar la afrenta; su hermano había sucumbido con el resto de los rehenes ajusticiados.

Llegado al punto de encontrarse con el aragonés, el caballero le increpa, recordándole la buena fe de los abulenses en acceder a sus demandas de rehenes y el juramento que hizo, para finalmente sentenciar: “*E vos, como malo, aleboso e perjuro, non merecedor de aber corona y nombre de rey, non cumpliste lo jurado, antes, como aleboso, mataste los nobles rehenes que, fiados en la vuestra palabra y juramento, heran en el buestro poderío. Y por tal, vos rieto, en nombre del concejo de Ávila, y digo que vos aré conocer, dentro una estacada, ser aleboso y perjuro*” (Barrios García, 2005: 211). La sI continúa su relato describiendo cómo el rey de Aragón mandó matar, por ballesteros y lanceros, a Blasco Ximeno, por la temeridad con la que le habló al monarca. Para concluir, se narran las visiones tanto aragonesas como abulenses respecto de la muerte de Ximeno y la decisión bilateral del nombramiento de dos jueces expertos en causas de “*acaesimiento de desafíos y rietos*” (ibíd.: 215).

El interesante artículo de Marcia Ras (1999: 189-228), al analizar la CPA, se detiene a explicar e interpretar lo que podría parecer un detalle de la crónica de Ávila. El relato de la fuente también nos sitúa en la lucha entre Alfonso VII y Alfonso I, en particular, en la petición del aragonés de la entrega inmediata de la villa a su jurisdicción, ya que los abulenses serranos, protagonistas indiscutidos de la narración, apoyan en todo momento al joven rey de León y Castilla. Se señala que había un pacto entre el concejo y el monarca. Este último produjo el rompimiento del pacto por medio del asesinato de los rehenes abulenses que garantizaban el cumplimiento de la villa del acuerdo. Es ahí cuando el

concilium de la asamblea del grupo serrano decidió “que embiasen reptar al rey de Aragón porque mató aquellos caballeros a tuerto, e embiaron señaladamente a Velasco Ximeno e a un su sobrino con él” (Abeledo, 2013: 15). El enviado de los de Ávila frente a don Alfonso I expuso la postura del concejo: realizar un duelo judicial para reparar el agravio cometido al grupo, a pesar de que ellos habían cumplido lo pactado. Y es en este momento cuando se da un hecho importante que Ras destaca:

“El rrey mandó los matar” porque –en mi opinión– sólo veía ante sus ojos un miserable campesino a caballo que intentaba patéticamente imitar los códigos caballerescos de respeto a la palabra empeñada. El rey es implacable ante este campesino que pretende haber sido afrentado en su honor, virtud absolutamente incompatible con su condición social (Ras, 1999: 222).

De tal modo, y tanto en la SL como en la CPA,⁹ los caballeros de Ávila, según su uso, costumbre y derecho, se sintieron con la obligación de plantear sus problemas y demandas ante el soberano, de hacer valer el fuero que tenían,¹⁰ de restablecer su honor, tal cual estaban acostumbrados en la dinámica de poder que conocían, pero también de demostrar que tenían una moral caballeresca al mantener su palabra. El batallador aragonés, por su parte, solo vio una realidad a la que no estaba habituado, ajena a su tradición, y que no comprendía: a un enviado de villa que pedía en nombre de su comunidad, un juicio por medio de un medio claramente aristocrático, el duelo. Un hombre que en estricto rigor conocía sus derechos y los de su comunidad, los quería hacer cumplir y que se presentaba en igualdad de condiciones ante un monarca poderoso.

Impecable apreciación entonces de Ras, observación que bien podría ser pasada por alto, pero que es capital a la hora de comprender la realidad social de grupo de las noblezas locales rurales de los reinos de León y Castilla. El juicio del batallador respecto a estos campesinos guerreros nos enseña justamente una realidad que poco podría ser conocida por otras fuentes que no sean locales y de memoria social¹¹ como la SL y la CPA.

En el estudio de la historia social del poder se hace necesario establecer aquellas dinámicas y mecanismos por los cuales el poder surgió, se fundamentó

⁹ Claramente, no solo en ese punto coinciden, como lo ha hecho constar hace poco José María Monsalvo. Cfr. Monsalvo (2010). Es importante considerar la propuesta de Luis Carmelo (2013: 44-47), quien plantea que posiblemente la SL es anterior a la CPA.

¹⁰ Cfr. Gordo (2016a).

¹¹ Interesa aquí las conceptualizaciones e interpretaciones de Escalona (2010: 55-82). Además, Sánchez Méndez (2012).

y distinguió del resto de la sociedad, como, a la vez, cuáles son las relaciones que tienen aquellos que detentan la potestad con los suyos y con el resto del cuerpo social. En el reino de León y Castilla, a partir del devenir social y político derivado de la ocupación del espacio y el avance constante, a la vez que espontáneo, en los territorios ocupados por el islam por parte de comunidades de campesinos, la colonización,¹² se creó una red de enclaves rurales con autonomía propia que bien se pueden llamar “comunidades de vecinos” (Peña, 2001: 347), las que además de organizarse según su *ethos*, lograron mantenerse en el tiempo y marcar impronta en los términos de los territorios donde ejercieron jurisdicción efectiva. Esas comunidades son la evidencia del nivel organizacional estamental del campesino medieval hispano, con base en los medios de producción y explotación de los recursos disponibles en cada particularidad socioeconómica. El concejo reflejó la naturaleza de las agrupaciones vecinales rurales, a la vez que su grado de auto-organización mantenidas en fueros, leyes, y ordenamientos orales que complementaban el abanico de los derechos y deberes de los ayuntados. La comunidad se reconocía en sus normas y estas brotaban de la dinámica propia de su conformación y vivencia (Rodríguez, 1990: 323-345). Esa misma fortaleza llevó a que las comunidades de vecinos de los distintos y determinados territorios pudieran incorporarse en el sistema señorial, manteniéndose, siendo reconocidos en sus dinámicas propias y particulares y fueran la base de todo el sistema feudal hispánico (Peña, 2001: 356-357).

En el reconocimiento, redacción, otorgamiento o confirmación de los fueros de cada particularidad social la corona avaló las normativas y leyes propias de cada grupo de vecinos en cada conformación. El concejo se fortaleció al ser el garante del vínculo entre la comunidad y el monarca, por medio del encuadramiento que el fuero zanjó para cada unidad dentro del territorio leonés. Desde esa relación que corresponde a la vinculación entre las comunidades particulares con el poder regio, se comienza a denotar la preponderancia social y política, a la vez que económica, de cada entidad rural. Todo ello dentro del marco de la reorganización interior llevada a cabo desde comienzos de la implantación del feudalismo en el territorio, producto de las repoblaciones de Alfonso VI en todo el Camino de Santiago y en especial la *Extremadura* del Duero (Mínguez, 2000: 119-120). De ahí el caso paradigmático del fuero de Sepúlveda.¹³ El concejo pasó a ser la base de la estructura social en la *Extremadura* con esas

¹² Mínguez (1988: 19 y ss); García de Cortázar (1985: 62 y ss.).

¹³ Gamba (2005: 31-55). También Ruiz de La Peña (2008), Gamba (2008: 355-433) y Oliva (2011: 93-128).

formas y originalidad de organización que databan del proceso de colonización, y que justamente por su origen distaba de la organización e implantación del señorío nobiliario del norte del Duero (Portela, 1985: 110-112). La dinámica social se articuló en los fueros, conjunto de normas que regularon la vida de la comunidad de los vecinos y de las aldeas dependientes en distintas manifestaciones de la actividad vecinal particular en relación social, dinamismo productivo y comercial, entre otras. Sobre esta base, y para el aspecto que nos convoca, se produjo la inclusión de esas particularidades sociales en la estructura política del reino leonés. De tal modo, la repoblación alfonsina tuvo como fin último substancialmente la consolidación e integración de las comunidades locales dentro de la potestad regia leonesa y castellana.¹⁴

Durante la etapa de la repoblación, en estas comunidades se comenzó a instaurar el sistema señorial por medio del nexo jurídico con el monarca, una estratificación de la sociedad y los individuos que la compusieron respecto de las actividades y su relevancia. A la distinción, jerarquización y territorialización de espacios (García de Cortázar, 1988: 70 y ss.), por parte de cada comunidad local, le acompañó la diferenciación de tareas y especialización de sus oficiantes, lo que llevó a una distinción económica que desembocó en una tendencia aristocratizante inherente al proceso de enriquecimiento de ciertos y precisos grupos dentro de la colectividad vecinal, que en un primer momento fue el de los caballeros aldeanos, campesinos militarizados diferenciados de los *peones* que combatían a pie, pero que luego se extendió tanto a la producción artesanal como a las labores comerciales en sí mismas. La mención de *infanzones* en ciertos fueros extremeños (Mínguez, 2004: 257), y el registro documental a la vez que cronístico bajo la denominación de *burgueses* de nuevos grupos sociales en las particularidades sociales leonesas, enseñaron un cambio en los modos de producción y de organización en relación con la importancia de ciertas funciones dentro de la sociedad. Privilegios, exenciones de trabajo y vínculos personales serán las garantías que los grupos de mayor jerarquía irán ganando para cumplir de manera más eficiente e idónea sus actividades dirigentes. Desde el punto de vista político corporativo, y también desde el económico, significaba la posibilidad de realizar una explotación ganadera que no tenía las evocaciones serviles del trabajo de la tierra. Para el caso de Ávila, esto fue crucial: la SL muestra en varios pasajes el valor del ganado como sinónimo de patrimonio, pieza de

¹⁴ Clemente (1991: 41-71); Cfr. Mínguez (2004: 255); Martínez (2011: 135-167).

intercambio comercial y de pagos por servicios, las empresas por perseguir y las penas por abigeato.¹⁵

Fueron los miembros de la aristocracia local vecinal quienes tuvieron mayor preponderancia en los concejos locales hacia finales del siglo XI. La acción del ejercicio de la jurisdicción del concejo y de manera indirecta del monarca, llevó al territorio urbano a vigilar y defender la frontera, especialmente tras la capitulación de Toledo, a la vez que asentar un sistema productivo de la tierra y del control de los pasos para la actividad ganadera trashumante y comercial con el islam peninsular (Pastor, 1975), lo que entregó amplias e inagotables proyecciones de expansión territorial hacia el sur del Tajo. En esa ocupación del espacio traducida en política oficial de la corona leonesa¹⁶ las milicias concejiles tuvieron un factor determinante, como bien refleja la Crónica de Alfonso VII,¹⁷ la SL y la CPA en diversos pasajes. La relevancia de los concejos y sus milicias también quedaría reflejada en toda la acción repobladora y de repartimientos en el territorio andaluz.¹⁸

Se denota, por lo tanto, el aumento progresivo y sostenido de la participación política de nuevas fuerzas sociales y económicas dentro del reino de León y Castilla desde la inclusión de las realidades particulares vecinales rurales en el entramado jurisdiccional de la corona. La aristocracia urbana tendrá dos derroteros que conjugará en la dinámica política y social: la actividad militar y la complejidad de las funciones económicas. Esto queda claramente expresado en el transcurso de la narración tanto en la SL como en la CPA. Esos derroteros tendrán un radio local que se proyectará al territorial y también a la esfera propia del soberano leonés, quien planeaba desde el segundo tercio del siglo XI

¹⁵ Cfr. Barrios García (2005) por ejemplo, títulos 30, 37, 38, 40, 42, 46, 47. Creo que para estos fenómenos se hace actualmente imprescindible el estudio de Mondragón (2015). También, Zapatero (2015).

¹⁶ Cfr. Martínez, F. (1990: 116-117), Villar (1986: 163), García Fitz (2001: 83) y Álvarez Borge (1993: 101-102).

¹⁷ “Et fortitudo Sarracenorum et máxima uirtus eorum permansit, usquequo accepit Auriculam et Coriam. Sed quamvis Sarraceni magna bella faciebant, consuetudo Semper fuit Christianorum, qui habitabant trans Serram et in tota Extrematura, sepe per singulos annos congregare se in cuneos, qui erant quandoque mille milites aut duo militia aut quinque milia aut decem milia aut plus aut minus, et ibant in terram Moabitarum et Agarenorum et faciebant multas cedes et captiuabant multos sarracenos et multam predam multaque incendia faciebant et occidebant multos reges et duces Moabitarum et Agarenorum et bellando destruebant castella et uillas et maiora faciebant quam accipiebant a Sarracenis” (Maya, 1990: 204).

¹⁸ Cfr. González (1998: 236-237), González Jiménez (1990: 101) y Rodríguez (1994: 282-283). Conviene ver la nueva interpretación de Álvarez Borge (1999: 137-138).

la repoblación interior, teniendo como base la realidad y dinámica social que acabo de describir. No fue, por tanto, antojadiza la activación de una política de concesión de *tenencias* como vínculo entre la monarquía y las comunidades locales, que tuvieran o estuvieran alcanzando superioridad regional, a la vez se fomentaron los *concejos de realengo*, hacia el siglo XII, muchas veces a costa de señoríos nobiliarios, lo que amplió de manera fehaciente la jurisdicción regia por medio de un dominio directo. Para paliar la expropiación nobiliaria, a la vez que dotar de territorio y jurisdicción al *alfoz* de los concejos recién institucionalizados, los monarcas recurrieron a otro tipo de donaciones de renta o de jurisdicción a los nobles afectados. En todo momento, como Mínguez (2004: 322) hace notar, el monarca hace valer su posición y *potestas* debido al respaldo de la fuerza militar con la que puede contar y que es a la postre la gran garantía regia en la dinámica feudal frente a la oposición armada de los nobles. De esto ya nos hemos hecho cargo en otro lugar (Gordo y Melo, 2014: 91-107).

Así, la dinámica de colonización y repoblación, que no parece ser privativa de León y Castilla (Mínguez, 2004: 228, 229, 339-348), posicionaron, en definitiva, la relación entre la comunidad y el monarca por medio del fuero (Mínguez, 2000: 75-84). Una comunidad con base autonómica tradicional, pero enraizada en leyes romanas. Aquel ordenamiento plasmado en el fuero primitivo de Ávila, de ordenamiento de la villa y en la vida cotidiana de los nuevos habitantes, se debió basar principalmente en el derecho que esos inmigrantes trajeron consigo desde sus zonas de origen (Carmelo, 2010: 23). El punto para avalar esto radica en la pervivencia del *liber iudiciorum*, que era el referente de orden, conocimiento, mantención y distribución de los derechos de las personas y de la conceptualización reciente de la costumbre y los usos, como vocablos que en la Edad Media peninsular se usaron como categorías esencialmente jurídicas, tal como exquisitamente plantea Paola Miceli (2012: 277-304).

Este fuero primitivo, de frontera, no se conoce directamente ni en su contenido ni en su origen. Se puede especular que ha tenido como base las normas de cada población y ocupación con los derechos y deberes que han tenido las personas en su lugar de origen y sobre la base del ordenamiento tradicional visigodo. Y que sea el rey Alfonso VI, de manera directa, quien dio el fuero, o lo zanjó por medio de su enviado el conde Raimundo de Borgoña o bien que la organización se dio, en los parámetros mencionados, desde la comunidad, pero siempre con base en la norma jurídica que se trajo como carga social y cultural. El original fuero abulense es conocido por medio del

fkuero de Évora, conquistada en 1165 por Geraldo Sem-Pavor¹⁹ y que recibió del rey Afonso Henríquez, quien sentenció: “*Damus Vobis forum et costume de Avila*” (*Portugaliae Monumenta Historica*, 1967: 392), fórmula que se repite en otros documentos regios portugueses y castellanos (Blasco, 1954: 14).²⁰ Carta de organización primera que reguló la vida fronteriza de ese territorio y medió entre la población y el monarca. En la sl queda expresamente claro que Ávila debe quedar normada, “*mantiéndola en justicia e a toda su tierra e moradores della, conforme a los fueros e las leyes de Castilla, e non de otramente*” (Barrios García, 2005: 32-33). Aquí siguen haciendo sentido las propuestas de Miceli.

Los términos y garantías de la convocatoria regia que propició el desplazamiento humano, además del primitivo fuero, debieron marcar en un primer momento la vida de esos abulenses. En la sl, los nobles inmigrantes dejan todo para desplazarse a Ávila y hacer de este territorio su hogar²¹ y reciben grandes prebendas de Raimundo de Borgoña (entre ellas, el tener el gobierno de la ciudad),²² cuando no del mismo Alfonso VI. La cpa no nos habla de estos factores propiciadores de la migración, pero bien quedan a la vista cuando el relato comienza a construir la memoria social del grupo *serrano* durante toda la narración.

A juicio de Félix Martínez, la realidad repobladora no necesitaba más que una carta de *privilegios de inmunidad* para la atracción y asentamiento de los inmigrantes del norte peninsular en tierras abulenses (Martínez, F., 1990: 416-417). Lo anterior se ve en el hecho de que justamente la garantía regia de exención les daba derechos y deberes privativos a la sociedad que le era otorgada, muchos de ellos relativos a normativas jurídicas, clarificación de los términos de la villa, jurisdicción sobre el territorio, inmunidad respecto a oficialidad regia, dispensa de responsabilidad civil o penal, cargas tributarias, multas, y garantías de equiparación con *infanzones*, uso de bosques, aguas y pastos (ibid.: 417). Todo ello en el contexto de una sociedad organizada por

¹⁹ Cfr. Mattoso (2007: 299) y De Sousa (2008).

²⁰ Aun cuando, según Gonzalo Martínez Diez, la normativa recibida de Ávila fue reducida a la ida de caballeros a fonsado. Martínez Diez (1982: 451- 470).

²¹ “... quisó el magnánimo rey don Alfonso se hallasen a su población los muy honrados y nobles caballeros que en el mundo havía a esta sazón [...] por si cada uno de los que vinieron a habitar a Ávila, como se dirá en este discurso, donde verán los nobles caballeros que, por mandado de su rey, venían a habitar de nuevo a Ávila cómo no fizieron en desnaturar de sus tierras, pues venían a otra más noble y antigua que la suya”. Cfr. Barrios (2005: 59).

²² Cfr. Barrios García (2005). Todo el título 30 se dedica a enseñar la labor del conde de Borgoña en repartir términos concejiles para que sean labrados e indicar quiénes debían tener gobierno de la villa.

la lucha tanto por el mantenimiento de lo adquirido, tierras y jurisdicción, como por ganar mayor tierra cultivable al islam. Ya señalé, para el caso de la CPA, las disposiciones que apuntan a ello, pero en especial a consagrar aquellas prerrogativas de exclusividad del grupo dirigente *serrano*, cuando el fuero de Alfonso X (Gordo, 2015).²³

Por tanto, se puede concluir que la jurisdicción leonesa, basada en los fueros, fue el modo más certero y práctico para alcanzar la implantación de la potestad cristiana en las zonas conquistadas al islam, principalmente por medio de pioneros (Monsalvo, 2003: 45-126).

En toda esta dinámica histórica está inserta, como se mencionó, la unión de Aragón con Castilla y León por medio del matrimonio de Alfonso I con Urraca I. Pero de manera gravitante, la separación, o el abandono de la reina de su regio esposo, el problema legal tras ella y la ocupación aragonesa en territorios urraqueños. El reino de Aragón también se vio envuelto, y de alguna manera seducido, por la detención de Alfonso I de los reinos vecinos occidentales cuando se produjo la unión regia con la reina leonesa. En la carta de arras de la real pareja, la reina Urraca I cedió a su cónyuge la potestad íntegra de sus reinos patrimoniales, siempre y cuando se respetasen ciertas cláusulas, dentro de las cuales las de mayor gravitación fueron las de respeto a la integridad del género femenino y la condición de esposa de doña Urraca (Lema Pueyo, 1990). Como esas estipulaciones fueron violadas por el batallador, como he mencionado, consta en la denuncia que la propia reina hace y que la HC registra, el acuerdo político y diplomático se rompió de manera inmediata. Las consecuencias políticas de dicha disolución conyugal podrían ser consideradas como bastante espinosas para los proyectos políticos y militares del rey aragonés.

Ya desde la conquista de Toledo por Alfonso VI en 1085, e incluso antes de este evento, los reinos de Pamplona y Aragón por sus cancillerías, reconocían la superioridad institucional del monarca de León (Monsalvo, 2003: 45-126). Por eso mismo se debe tener bien presente que las premisas leonesas de la ideología imperial hispana eran bien conocidas en ese territorio y podían ser asimiladas justamente cuando las coronas se unieran, cuando se produjera una unión dinástica, como sucedió con el matrimonio de Urraca I y Alfonso I.

Producido el enlace nupcial, y traspasada toda la herencia de la casa gobernante leonesa al monarca de Aragón y Pamplona, la intitulación de Alfonso I evolucionaría hacia ese componente suprahispánico y de mayor autoridad teorética del imperio (Gordo, 2004: 113-121). Como resultado de la extensión

²³ Carmelo (2006) y Del Ser (1990: 47-52).

de la soberanía de Alfonso el batallador al reino de León y los reinos engarzados por la corona leonesa, el monarca adoptó el título de “*Dei gratia imperator*” y sus variantes. La primera vez que lo hace fue en un documento confirmado conjuntamente con su esposa, la reina Urraca, cerca de Ezcaray en algún momento del año 1110 (Lema, 1990: 47-48). Paralelamente, en el reino de León la reina abandonaba la dignidad imperial en sus documentos. “Da la impresión de que los notarios curiales tienen conciencia de que la continuidad del título imperial quedase reservada a la persona del Batallador, que lo usa desde los comienzos de su matrimonio e incluso después del repudio de su esposa” (Lucas, 1993: 53-54), lo que jurídicamente era válido según lo dispuesto en los pactos de unión de los monarcas. El título imperial será recobrado por la reina en septiembre de ese mismo año, una vez que ya ha dejado al aragonés. Otra vez en el mes de diciembre de 1110, la reina Urraca es reconocida como *imperatrix* (Gordo, 2006: 77- 92). Al igual que la cancillería leonesa, la aragonesa vinculó la supremacía del batallador con el ámbito territorial de competencia de dicha dignidad. Es así como se registra que Alfonso I se reconoció como “*Hispanie imperator*” o “*totius Hispanie imperator*” junto con las diversas variantes que se pueden hacer entre los conceptos, que desde 1109 y en siete documentos regios se utilizan (Lema, 1997). Además, encontramos que los notarios alfonsinos también distinguieron y unieron las dignidades regias e imperiales; es así cómo encontramos un “*rex imperator Hispanie*” cuando entre 1124 y 1127 concede fueros a la villa de Marañón; quizás en 1129 el reconocimiento de “*Dei gratia imperator totius Hispanie*”; “*Ego emperor Adefonsus, Dei gratia rex*” posiblemente también en 1129; y finalmente en 1130, se le reconoce como “*Dei gratia rex Aragonum (et) imperator*”.²⁴ Hay que destacar que estos encabezamientos de los que hace gala el batallador son en su mayoría de períodos cuando ya no gobernaba la reina Urraca, sino el *Imperator* Alfonso VII (Gordo, 2012: 573-582).

Si los documentos oficiales alfonsinos presentan las mismas intitulaciones que los leoneses, y si los primeros son, en este sentido, fiel reflejo de los segundos, en cuanto se sienten herederos de la tradición imperial traspasada y trasladada a la *potestas* del rey de Aragón, queda claramente establecido que la idea del “*regnum-Imperium*” era un hecho latente y evidente en el siglo XII (Gordo, 2008: 519-559). Un documento de difícil datación entre 1109 y 1112 en el que el batallador confirma el fuero de Sepúlveda concedido por Alfonso VI, hace la siguiente referencia: “(*Adefonsus, Dei Gratia*) *IIs. Hispanie*

²⁴ Sucesivamente, la relación de documentos es la que sigue: doc. 188 (1109-1127); doc. 219 (1129); doc. 222 (enero de 1130); y doc. 231 (4 de septiembre de 1130). Cfr. Lema (1990).

imperator, quod antecesor meus fecit, confirmo et signum facio” (Lema, 1990). La reina Urraca I confirma el instrumento como esposa del confirmante del fvero e hija del mencionado emperador de León. En un primer momento, según los acuerdos matrimoniales, el rey aragonés podía de pleno derecho arrogarse la dignidad imperial heredada por la reina y transmitida por dichos pactos a su marido. Disuelto el pacto, el derecho patrimonial de la soberana leonesa recayó de nuevo en ella y fue entonces que comenzó a utilizar, directamente o de manera indistinta, fórmulas homologables a la de *Imperatrix*. Las tentativas de Alfonso I de reunirse otra vez con la reina, y el uso en sus intitulaciones del lema imperial, o el nombramiento de los estados patrimoniales de León, propiedad de la soberana, antes que las posesiones en Aragón, puede significar que, para los aragoneses, la extensión de la jurisdicción alfonsina a los reinos de su mujer seguía siendo un hecho, a pesar de que claramente la cancillería y los nobles leoneses daban el pacto por disuelto. Hay que decir que las posesiones y los avances de las fuerzas militares aragonesas en pleno corazón de León y Castilla, y en la zona del Tajo, ayudaban a que por lo menos las pretensiones de posesión del título imperial del batallador pudieran seguir manteniéndose.

Claramente, los fieles de Castilla y León no podían seguir sosteniendo la potestad aragonesa en los territorios patrimoniales urraqueños. Llegado el momento en que se produjo la separación de doña Urraca de Alfonso I, inmediatamente la monarca se dedicó a consolidar su poder por aquellas zonas más vulnerables a una ocupación inmediata de fuerzas aragonesas. Castilla y La Rioja fueron sus primeros objetivos. Así lo demuestra el diploma de junio de 1110 a favor del monasterio de Santo Domingo de Silos, y el documento de agosto del mismo año en el que dispensa al monasterio de San Millán de la Cogolla y a su abad los servicios al palacio real de Nájera (Ruiz Albi, 2003). Una vigorizada reina Urraca, “*tocius Ispanie Regina*” firmaba con poderosa compañía de confirmantes laicos y religiosos dichos manuscritos. El contexto en que estas donaciones fueron entregadas fue el de la retirada del batallador de tierras de Galicia a su reino, luego de las fuerzas del conde de Traba lograran neutralizar a los aragoneses y que los señores de Astorga le amenazaran con su destrucción total si no se replegaba al territorio de Aragón (Ubieto, 1961: 38). A los leoneses ahora debían preocuparles las posiciones que, como en Sahagún, los aragoneses mantenían. El caso del monasterio facundino ha sido ampliamente

estudiado en virtud de la excelente e ingeniosa labor estratégica y diplomática que la reina utilizó para recuperar ese enclave.²⁵

De tal modo, y volviendo al momento de la SL en el que el aragonés requiere al concejo abulense incorporarse a su jurisdicción aludiendo su potestad sobre el territorio en virtud del matrimonio con la soberana de León y Castilla, las cláusulas condicionales de los de Ávila son jurídicamente válidas y precisas en indicar que solo reconocerían la jurisdicción de Alfonso I si nuevamente los cónyuges se unían.

Dejando fehacientemente claro que la señora natural de Ávila era doña Urraca, las condiciones abulenses para reconocer soberanía a Alfonso I parecen ser solo una estratagema diplomática; era suponer que en realidad el aragonés y la leonesa cumplirían sus votos de ser buen marido y esposa, lo que en la práctica no había podido ser y, más allá de momentos coyunturales que la *Historia Compostellana* relata,²⁶ no ocurrió jamás mientras la reina vivió. Las pretensiones aragonesas imperiales siguieron vigentes una vez que asumió el infante regio como Alfonso VII de León y Castilla.²⁷ Así, la nobleza abulense, bien cercana a los círculos regios, como se denota en toda la narración de la SL, estaba al tanto y en expectativa de los acontecimientos entre la real pareja, primero, y entre el monarca leonés y el aragonés, después. Por lo tanto, los de Ávila se mostraban proclives a respetar los pactos entre los reinos contrayentes, por medio de sus oficiantes regios, pero siempre que la política entre los dos monarcas les entregara el derecho y deber de seguir como señor natural al batalleur, dependiendo de las circunstancias, pero siempre a la señora propietaria de la tierra, que era la reina Urraca I.

Los nobles abulenses en la narración de la SL siempre fueron fieles a la corona de León y Castilla, al monarca Alfonso VI, a la emperatriz Urraca y al emperador Alfonso VII, a quienes defienden en su minoría de edad,²⁸ según

²⁵ “En este tiempo todos los rústicos e labradores e menuda gente se ayuntaron, façiendo conjuración contra sus señores que ninguno de ellos diese a sus sennores servicio devido: e esta conjuración llamaban <<hermandad>> [...] Levantáronse entonces a manera de bestias fieras, façiendo grandes asonadas contra sus señores e mayores, e contra sus bicarios, mayordomos e facedores, por los valles e collados perseyéndolos e afoyentándolos, rompiendo e quebrantando los palacios e las granxas e obediencias de los abades”. Ubieto (1961: 36), Reilly (1989: 74 y ss.), Pastor (1980: 86-87), Pascua (2007: 231), Pallares y Portela (2006: 177), Pastor (1993: 114), Agúndez (2010: 119-132), Gordo y Jiménez (2011: 21-38).

²⁶ Falque (1988). Por ejemplo, Libro I, Caps. LXXX, LXXXIX, CII, entre otros.

²⁷ Reilly (1998: 125 y ss.). También, Gordo (2007: 115-144).

²⁸ La CPA dice expresamente que “Este don Alfonso fue así criado en Ávila”. Cfr. Barrios García (2005: 18).

lo que expongo a continuación. Cuando a Alfonso I se le pide volver con la reina para hacer efectiva su potestad en la villa de Ávila, se le exhorta además a que Aragón no haga nada en contra del infante don Alfonso, “*a quien todos los más concejos de Castilla an por su verdadero rei y señor em pos de la muerte de la reina doña Urraca, su madre, que non le ayudará el dicho concejo de Ábila*” (Barrios García, 2005: 207).

Por cierto que todos estos relatos que nos entrega la fuente, y que he mencionado en su contexto, no exculpaban a los nobles abulenses de ser vistos como nobles rurales, campesinos, su denominación de origen, por ojos aragoneses. Caballeros locales que afrentaban a un poder regio potente, que además jurídicamente consideraba tener argumentos para detentar la potestad sobre León y Castilla y poder intitular como “imperator” a su gobernante.

Bibliografía

- Abelado, M. (2013). *Crónica de la Población de Ávila*. Buenos Aires: SECRIT-Conicet.
- Agúndez, L. (2010). “La memoria de un conflicto: una nueva aproximación a las fuentes para el estudio de la revuelta burguesa de Sahagún (1110-1117)”. En Carrasco Martínez, A. (coord.), *Conflictos y sociedades en la Historia de Castilla y León*, pp. 119-132. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Álvarez Borge, I. (1993). *Monarquía feudal y organización territorial. Alfoces y merindades en Castilla (siglos X-XIV)*, pp. 101-102. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1999). *Comunidades locales y transformaciones sociales en la Alta Edad Media. Hampshire (Wessex) y el sur de Castilla, un estudio comparativo*, pp. 137-138. Logroño: Universidad de La Rioja.
- Andrés Laso, R. (2008). “El matrimonio de Urraca I de León-Castilla con Alfonso I de Aragón y Pamplona. La carta de arras premonitora del fracaso conyugal”. *Intus- Legere Historia*, 2.1, pp. 25-41.
- Barrios García, Á. (2005). *Segunda Leyenda de la muy noble, leal y antigua ciudad de Ávila*. Ávila: Fuentes Históricas abulenses, Institución “Gran Duque de Alba” de la Excma. Diputación Provincial de Ávila.

- Blasco, R. (1954). “El problema del fuero de Ávila”. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LX-I. Biblioteca Nacional de España, pp. 7-32.
- Carmelo, L. (2006). “Mitos, leyendas, tradiciones y hazañas”. Historia de Ávila III. Edad Media (Siglos XIV-XV), pp. 457-532. Ávila: Institución Gran Duque de Ávila-Fundación Caja de Ávila.
- (2010). *La formación del territorio abulense: precisiones a una problemática delimitación, especialmente en las comarcas al sur de Gredos*. Ávila: Ediciones de la Institución Gran Duque de Alba.
- (2013). “La imagen de Ávila en la Edad Moderna (I)”. Historia de Ávila V. Edad Moderna (Siglos XVI-XVIII, 1^a parte), pp. 37-102. Ávila: Institución Gran Duque de Ávila-Fundación Caja de Ávila.
- Carmelo, L. y Del Ser, G. (1990). *Documentación Medieval del Asocio de la Extinguida Universidad y Tierra de Ávila. Vol. I*, pp. 47-52. Ávila: Fuentes Históricas Abulenses.
- Clemente, J. (1991). “Estructura concejil y sociedad feudal”. *Hispánia. Revista Española de Historia*, LI/177, pp. 41-71.
- De Sousa Pereira, A. (2008). *Geraldo sem pavor. Um guerreiro de fronteira entre cristãos e muçulmanos. C.1162-1176*. Porto: Fronteira do Caos Editores.
- Del Ser, G. (2009). “Acerca de las fuentes medievales abulenses”. En Barrios García, A. (coord.), *Historia de Ávila*, vol. II, *Edad Media (siglos VIII-XIII)*, pp. 165-192. Ávila: Institución Gran Duque de Ávila-Fundación Caja de Ávila.
- Escalona, J. (2010). “Construir la identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII al XV”. En Alfonso Antón, I; Jara Fuente, J. A. y Martín, G. (coords.), *Territorialidad e identidades locales en Castilla condal*, pp. 55-82. Toledo: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Falque, E. (1988). *Historia Compostellana. Corpus Christianorum. LXX. Continatio Medievalis*. Turnhout: Brepols.
- Gambra, A. (2005). “Alfonso VI y la repoblación de Sepúlveda”. En Alvarado Planas, J., *Los fueros de Sepúlveda*, pp. 31-55. Madrid: Dykinson.

- (2008). “Los fueros de Alfonso VI: configuración diplomática y transmisión documental”. En Gambra, A. y Suárez, F. (eds.), *Los fueros de Sepúlveda y las sociedades de frontera*, pp. 355-433. Madrid: Dykinson.
- García de Cortázar, J. et al. (1985). *Organización social del espacio en la España Medieval. La corona de Castilla en los siglos VIII a XV*. Barcelona: Ariel.
- García Fitz, F. (2001). *Castilla y León frente al Islam: Estrategias de expansión y tácticas militares (siglos XI-XIII)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- González, J. (1988). *Repartimiento de Sevilla. I. Estudio y Edición*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla-Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- González Jiménez, M. (1990). “Repartimientos andaluces del siglo XIII. Perspectivas de conjunto y problemas”. En AA. VV., *De Al-Andalus a la sociedad feudal: los repartimientos bajomedievales*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gordo, Á. (2004). “Una revisión de los conceptos de “*Regnum*” e “*Imperium*” en la historiografía del reino leonés”. *Intus-Legere. Revista de Filosofía, Historia y Letras*, 7, 1, pp. 113-121.
- (2006). “Las intitulaciones y expresiones de la *potestas* de la reina Urraca I de León. Trasfondo y significado de los vocativos *Regina* e *Imperatrix*; en la primera mitad del siglo XII”. *Intus-Legere. Revista de Filosofía, Historia y Letras*, 9.1, pp. 77- 92.
- (2007). “Alfonso VII, sucesión e Imperium. El príncipe cristiano en la *Chronica Adefonsi Imperatoris* y el diplomatario regio como modelo de virtud. Fuentes cronísticas e imagen del soberano de León”. *Tiempo y Espacio*, 18, pp. 115-144.
- (2008). “Papado y monarquía en el reino de León. Las relaciones político-religiosas de Gregorio VII y Alfonso VI en el contexto del *Imperium Legionense* y de la implantación de la reforma pontifical en la península ibérica”. *Studi Medievali*, 3ra Serie, Anno XLIX, Fasc. II, pp. 519-559.
- (2012). “La *praeparatio* de Alfonso VII y sus descendientes al trono leonés. La formación en el oficio regio. Siglos XII-XIII”. En *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*. 2 vols., pp. 573-582. Oviedo: Universidad de Cantabria.

- (2013). “Urraca I, praeparatio, revueltas y diplomacia. Labores de una reina en el contexto sociopolítico del reino de León en la primera mitad del siglo XII”. *Studi Medievali*, LIV-I, pp. 177-231.
- (2015). “Conflictos de mujer, de reina y de mito histórico. Urraca I de León en primera y tercera persona”. *Estudios de Historia de España*, XVII, pp. 9-34.
- (2016a). “Construyendo la memoria de grupo social: los caballeros serranos en la Crónica de la población de Ávila”. Gordo, Á. y Melo, D. (eds.), *La Edad Media peninsular. Aproximaciones y problemas*, pp. 77-92. Valparaíso: Altazor.
- (2016b). *La reina Urraca I (1109-1126). La práctica del concepto de Imperium Legionense en la primera mitad del siglo XII*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Gordo, Á. y Jiménez, C. (2011). “Trasfondo de las revueltas burguesas en la villa de Sahagún a la luz de las Crónicas Anónimas en los reinados de Alfonso VI y Urraca I”. *Intus-Legere. Revista de Filosofía, Historia y Letras*, 1, 5, pp. 21-38.
- Gordo, Á. y Melo, D. (2014). “et cum electis civibus ex singulis civitatibus”. Consideraciones en torno al registro de los concejos en la documentación leonesa’. *Miscelánea Medieval Murciana*, XXXVIII, pp. 91-107.
- Lema Pueyo, J. (1990). *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza.
- (1997). *Instituciones políticas del reinado de Alfonso I el Batallador, rey de Aragón y Pamplona (1104-1134)*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Lucas, M. (1993). “*Las Cancillerías Reales (1109-1230)*”. *El Reino de León en la Alta Edad Media*, V, pp. 53-54. León: Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa- Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”.
- Martín, T. (2005). “De ‘gran prudencia, graciosa habla y elocuencia’ a ‘mujer de poco juicio y ruin opinión’: Recuperando la historia perdida de la reina Urraca (1109-1126)”. *Compostellanum*, 50, pp. 551-578.
- (2006). *Queen as King: Politics and Architectural Propaganda in Twelfth-Century Spain*. Nueva York: Brill.

- Martínez, F. (1990). *Régimen jurídico de la Extremadura castellana medieval. Las comunidades de villa y tierra (s. X-XIV)*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Martínez, G. (1982). “Recepción de fueros locales leoneses o castellanos en territorio portugués”. *Estudos em homenagem aos Profs. Manuel Paulo Merêa e Guilherme Braga da Cruz*, pp. 451- 470.
- Martínez, S. (1992). *La rebelión de los burgos. Crisis de Estado y coyuntura social*. Madrid: Tecnos.
- Martínez Sopena, P. (2011). “Los concejos, la tradición foral y la memoria regia en Castilla y León”. En Martínez Sopena, P. y Rodríguez López, A. (eds.), *La construcción medieval de la memoria regia*, pp. 135-167. Valencia: Universidad de Valencia.
- Mattoso, J. (2007). *Afonso Henrique. 1109-1185*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Maya, A. (1990). *Chronica Adefonsi Imperatoris. Corpus Christianorum. LXXI. Chronica Hispana Saeculi XII. Pars. I*. Turnhout: Brepols.
- Melo, D. (2009). “Cautividad y rescate en la frontera castellano-granadina (s. XIII-XV): entre adalides, alcaldes, rastreadores y redentores”. En Cerda, J. M. (ed.), *El mundo medieval. Legado y alteridad*, pp. 107-134. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Finis Terrae.
- (2016a). *Compendio de cartas, tratados y treguas entre Granada, Castilla y Aragón (s. XIII-XV)*. Murcia: Universidad de Murcia.
- (2016b). *Las alianzas y negociaciones del Sultán: un recorrido por la historia de las “relaciones internacionales” del Sultanato Nazarí de Granada (Siglos XIII-XV)*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Miceli, P. (2012). “La costumbre en perspectiva histórica: desde el *consensu populi* a la voluntad popular”. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 44, pp. 277-304.
- Mínguez, J. M. (2000). *Alfonso VI. Poder, expansión y reorganización interior*. Hondarribia: Nerea.
- (2004). *La España de los siglos VI al XIII. Guerra, expansión y transformaciones. En busca de una frágil unidad*. San Sebastián: Nerea.
- Mondragón, S. (2015). *Estrategias campesinas. Formas cotidianas de resistencia y participación política de pecheros en Castilla bajomedieval*. Murcia: Biblioteca del CEM, 1, Compobell.

- Monsalvo, J. M. (2003). “Frontera pionera, monarquía en expansión y formación de los concejos de villa y tierra. Relaciones de poder en el realengo concejil entre el Duero y el Tajo (c. 1072-c. 1222)”. *Arqueología y Territorio Medieval*, nº 10, 2, pp. 45-126.
- (2010). “Ávila del rey y de los caballeros. Acerca del ideario social y político de la Crónica de la Población”. En Fernández de Larrea, J. A. y Díaz de Durana, J. R. (eds.), *Memoria e Historia. Utilización política en la corona de Castilla al final de la Edad Media*, pp. 163-200. Madrid: Sílex.
- Oliva G. (2011). “La expansión del derecho de Extremadura por Portugal en el reinado del Alfonso VI”. En Suárez Bilbao, F. y Gambra Gutiérrez, A. (coords.), *Alfonso VI. Imperator totius orbis Hispanie*, pp. 93-128. Madrid: Sanz y Torres.
- Pallares, M. y Portela, E. (2006). *La reina Urraca*. San Sebastián: Nerea.
- Pascua, E. (2007). “Las otras comunidades: pastores y ganaderos en la Castilla medieval”. En Rodríguez, A. (ed.), *El lugar del campesino: en torno a la obra de Reyna Pastor*, pp. 209-238. Valencia: Universitat de València.
- Pastor, R. (1975). *Del Islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI-XIII*. Barcelona: Península.
- (1980). *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*. Barcelona: Ariel.
- (1993). *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X y XIII*. Madrid: Siglo XXI.
- Peña, F. (2001). “Las comunidades de aldeas en la alta edad media. Precisiones terminológicas y conceptuales”. En Álvarez Borge, I. (coord.), *Comunidades locales y poderes feudales en la Edad Media*, pp. 331-358. Logroño: Universidad de la Rioja.
- Portela, E. (1985). “Del Duero al Tajo”. En García, J. (ed.), *Organización social del espacio en la España Medieval. La corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, pp. 85-122. Barcelona: Ariel.
- Portugaliae Monumenta Historica. *A saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum. Diplomata et Chartae*, vol. 1. (1967), p. 392. Nendeln: Academia das Ciências de Lisboa-Krauss Reprint.

- Ras, M. (1999). "Percepción y realidad guerrero-campesina en la Crónica de la población de Ávila". *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 32, pp. 189-228.
- Reilly, B. (1982). *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca. 1109-1126*, pp. 87-118. Nueva Yersey: Princeton University Press.
- (1989). *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI (1065-1109)*. Toledo: Instituto de Estudios visigóticos-mozárabes de San Eugenio.
- (1998). *The Kingdom of León-Castilla Under King Alfonso VII. 1126-1157*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rodríguez, A. (1994). *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana. Expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rodríguez Gil, M. (1990). "Notas para una teoría general de la vertebración jurídica de los concejos en la Alta Edad Media". En AA. VV., *Concejos y ciudades en la Edad Media hispánica. II Congreso de Estudios Medievales*, pp. 321-346. Madrid: Fundación Sánchez-Albornoz.
- Ruiz Albi, I. (2003). *La reina doña Urraca (1109-1126). Cancillería y Colección Diplomática*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.
- Ruiz de la Peña Solar, J. I. (2008). *Reconquista, repoblación y sociedad en la frontera castellano-leonesa (1085-1212)*. Madrid: Editorial Universitaria.
- Sánchez Méndez, J. P. (coord.) (2012). *Oralidad y escritura en la Edad Media hispánica*. Valencia: Tirant Humanidades.
- Ubieto, A. (1961). *Crónicas anónimas de Sahagún*. Valencia: Fortanet.
- Villar, L. M. (1986). *La Extremadura castellano-leonesa. Guerreros, clérigos y campesinos (711-1252)*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Zapatero, M. (2015). *Alimentación y abastecimiento de carne. El caso castellano durante la baja edad media: Mercado, consumo y cultura*. Murcia: Biblioteca del CEM, 2-Compobell.

Sobre la naturaleza del poder en las antiguas formaciones sociales de África Occidental

El caso Mandinga – siglos XIII-XVI

José Rivair Macedo

Departamento de História e PPG de História – UFRGS;
Coordenador do NEAB-UFRGS e da Rede Multidisciplinar
de Estudos africanos do ILEA-UFRGS; CNPQ

Traducción: Alejandro Morin

En un conocido estudio de antropología política, los investigadores Fortes y Evans-Pritchard coordinaron estudios sobre el funcionamiento de ocho sociedades tradicionales africanas y propusieron una tipología que ha sido ampliamente utilizada para el conjunto de los pueblos del África subsahariana anteriores al período del colonialismo europeo, distinguiendo, en primer lugar, las sociedades *sin* y *con* Estado, y clasificándolas en tres tipos principales: uno, en el que la estructura política se confundía con la estructura parental; otro, en el que la estructura política se apoyaba en agrupaciones de linajes; y el último, en el que la estructura política se asentaba en una unidad territorial, disponiendo de aparato administrativo centralizado. Mientras que las sociedades no estatizadas tendrían su funcionamiento basado en relaciones directas de parentesco, las sociedades estatizadas dispondrían de mecanismos de funcionamiento más complejos, ligados a la influencia de linajes, grupos de descendencia unilineal

que moldeaban la estructura política. Este tipo de explicación estructuralista se basa en la idea de una evolución de organizaciones simples a organizaciones más complejas, asociando el proceso al fenómeno de unidad y centralización del poder (Fortes y Evans-Pritchard, 1981).

En otra perspectiva, el sociólogo senegalés Pathé Diagne llama la atención sobre una serie de aspectos del funcionamiento de las sociedades tradicionales africanas, descuidados en las explicaciones estructuralistas que obligan a un redimensionamiento de los conceptos empleados para definir las relaciones de poder. Las interpretaciones de carácter monista, monosustancialista o evolucionista no serían capaces de dar cuenta de formas sociales multicéntricas, con regímenes paralelos de organización que ora se imbricaban, ora se superponían unos a otros. El funcionamiento de las relaciones políticas así establecidas generaba regímenes anclados en bases comunitarias en los que actuaban poderes y contrapoderes que, en diversas instancias, presentaban soluciones que equilibraban la acumulación de poder o procesos de centralización (Diagne, 1967 y 1981: 51-52). El objetivo del presente estudio es apuntar algunos elementos que sugieren tal complejidad de las formas autóctonas de la organización político-social entre los pueblos mandingas de África Occidental en el período situado entre los siglos XIII y XVI, momento en el que se acentúa la difusión del islam entre las autoridades y estratos sociales dominantes de la formación estatal denominada en general como “Reino de Mali” o “Imperio de Mali”.¹

Desde el contexto en que se dio el proceso de descolonización del África negra, en los años 1950-1960, especialistas de diferentes áreas del conocimiento se han esforzado por superar la perspectiva eurocéntrica de los estudios sobre el África subsahariana, alimentada por el testimonio de misioneros, viajeros y exploradores, e integrada por estudios de administradores-etnógrafos o historiadores metropolitanos franceses, como Maurice Delafosse (1870-1926), Charles Monteil (1871-1949) y Robert Cornevin (1919-1988).² La reacción a esa

¹ Utilizaremos el concepto de “formación social” o “formación estatal” para evitar la contaminación de los conceptos occidentalizantes como “reino” e “imperio”, o de los conceptos orientalizantes como “sultanatos” o “califatos”, usualmente empleados para caracterizarlas. En cuanto unidades de análisis, las nociones asociadas a estos últimos términos no encuentran correspondencia en las prácticas y experiencias sociales observadas en la región a ser estudiada. Nos valemos, así, del aporte teórico-conceptual de la obra de Mafeje (2001), para quien el uso del concepto de “formaciones sociales” permite al investigador analizar las expresiones de modelos de poder, modelos sociales y modelos económicos anclados en realidades concretas, locales, renovables en función de la naturaleza de las fuerzas que en ellas intervinieron, fueran esas últimas internas o externas.

² Cfr. Sibeud (1994: 639-658; 2002).

visión colonialista de la historia africana, contaminada de preconceptos y de interpretaciones de cuño difusionista, llevó a una reinterpretación histórica de carácter igualmente problemático, en la que el énfasis se ha dado en su mayor parte apenas a los aportes civilizatorios del islam en la frontera sur del desierto del Sahara. En esta lectura, la circulación de mercancías como sal, especias, tejidos, metales y cultivos, propios de las actividades mantenidas a través de las rutas transaharianas, suele asociarse a la aparición y fortalecimiento de formaciones estatales dotadas de amplia capacidad de influencia regional, y tales unidades políticas son clasificadas apresuradamente como “reinos”, “sultanatos” o “imperios”. Otra generalización repetida con frecuencia identifica las formaciones estatales de Ghana (siglos iv-xi), Mali (siglos XIII-XV) y Songhai (siglos XV-XVII) con el apogeo de una “Edad Media africana” o de una “África Medieval”.

Las referidas asociaciones sugieren paralelismos o identificaciones discrepantes, pues se fundamentan en comparaciones equivocadas con las realidades histórico-culturales propias de Europa en el período de los mil años de la Edad Media (siglos V-XV), vinculadas en mayor o menor grado al modelo cristiano-latino o bizantino. Para África Oriental, África del Norte, África sahariana y subsahariana, guardadas las debidas proporciones, este eventual carácter matricial cabría a los modelos políticos, religiosos, culturales y sociales del mundo musulmán en el período del “Islam clásico”.³ De ahí que se desarrollaran intercambios e interacciones más variadas con las instituciones socioculturales originarias del continente africano, aspecto desarrollado de manera consistente por renombrados especialistas en cuestiones afro-musulmanas, entre ellos el israelí radicado en Estados Unidos Nehemia Levtzion (1994), el inglés John Hunwick (2005b) y el brasileño Paulo Fernando de Moraes Farias (2003), que actúa desde hace décadas en la Universidad de Birmingham.

El antiguo Mandinga

Desde al menos el siglo XI, cronistas, geógrafos o viajeros musulmanes han descrito en tono de curiosidad, admiración o desprecio aspectos de la historia de lo que denominaban *Bilad as-Sudan*.⁴ Se debe a ellos el mayor número de informaciones escritas sobre el antiguo Mali, a veces con grafías como *Mallal*

³ Para una visión de conjunto, ver Garcin (1995: 391-399); Robinson (2003); Robinson (1985: 1395-1405).

⁴ En sentido estricto, la expresión designa “Tierra de los negros” o “País de los negros”. Según Lewis (1968: 27), se aplicaría a todo el “África negra”, desde el Nilo hasta el Atlántico, incluyendo

o *Mallel*. Resaltaron en general los elementos que denotaban la integración de sus pueblos al islam, recomponiendo las biografías de los gobernantes más importantes, informando acerca de las condiciones en que se hacía el comercio o registrando datos concernientes a sus costumbres.

De acuerdo con los registros escritos, es probable que la existencia de un micro-Estado integrado por pueblos de lengua mandé (identificado en francés y en inglés por los etnónimos *mandenka*, *mandingo*, *malinké*, y en portugués por *mandinga* o *malinké*) se remonte al siglo VIII y que hasta el final del siglo XI haya sido tributario del antiguo estado de Ghana. Luego, mandingas y sossos se disputaron el espacio de influencia regional, convirtiéndose en sociedades englobantes, hasta que en 1235, en la Batalla de Kirina, Sundiata Keita (c. 1215-c. 1255) venció a los sossos y creó las bases de un estado integrado por pueblos aliados y pueblos conquistados. Los principios y normas que regían este estado mandinga permanecieron durante varios siglos en la memoria de los detentadores de las tradiciones orales, los *djeli* o *griots*, y fueron recientemente compilados y fijados por escrito en el documento denominado *Carta de Kurukan Fuga* o *Carta del Mandén* (CELHTO, 2008).

En los siglos XIII-XIV la hegemonía del Mandinga era reconocida por varios pueblos de África Occidental: se extendía desde el área situada en la curva del Río Níger al Sahel en el norte, al área de bosque, en el sur, y se proyectaba hacia el Océano Atlántico. Informado por sabios musulmanes que allí estuvieron, el erudito al-Umari indica las siguientes comunidades que rendían tributos al soberano mandinga, que vivía en una ciudad palatina denominada Niani (o Yani): Ghana/Wagadu, Zafun, Turnka, Takrur, Sanaghana, Bunbughu, Zarfirta, Tanbara, Darmuda, Zagha, Kabara, Baraghuri y Kawkaw (Gao).⁵ La extensión del poder de sus gobernantes abarcaba desde la región del Adrar de los Ifoghas hasta la embocadura del río Gambia, proyectándose hacia el Atlántico. En el sentido norte/sur, se extendía en los montes mandingas hasta la confluencia del Níger y del Sankarani, en la actual República de Guinea-Conakry.

Las razones apuntadas para explicar la acumulación de poder y prestigio de los gobernantes mandingas son de diverso orden: desde el punto de vista militar, controlaban un poderoso ejército compuesto de arqueros, lanzadores y caballeros; desde el punto de vista económico, controlaban las áreas de extracción del oro, que le garantizaban una posición privilegiada en la circulación de las caravanas transaharianas; desde el punto de vista político, crearon y mantuvieron

los Estados negros de África Occidental, situados en la margen inferior del Sahel y en la parte inferior del Delta del Níger. Ver Hunwick (2005a: 103-136).

⁵ Cfr. Al Umari, *Masalik al-absar fi mamalik al-amsar*, en Cuq (1985: 263-264).

una estructura administrativa, con representantes locales llamados *faama*, *farba* o *farin*, y jurisconsultos o conocedores de la ley, llamados *cadi*. Integrado por diversos pueblos además de los mandingas, como los soninkes, fulas, dogons, sossos, bamana (bambara), kizi, gerze, jalonké y bozo, el antiguo Mali evolucionó hacia una condición que lo acercaba a un imperio, imponiéndose política o militarmente y extrayendo tributos de los pueblos vencidos. Estaba constituido por núcleos distintos de clanes, aldeas, jefaturas, y sometió a organizaciones políticas más grandes y más complejas, como los estados de Ghana/Wagadu, Kaniaga y Diara. Había dos categorías de provincias: las aliadas, cuyos jefes conservaban sus títulos (caso de Ghana/Wagadu y Nima); y las conquistadas, en las que, al lado de los jefes tradicionales, era destacado un representante militar.⁶ El control era, directa o indirectamente, establecido por un poder gradualmente centralizado, representado en la figura del gobernante a quien se atribuía el título de *mansa*.

En la doble acepción del vocablo latino *imperium*, apenas la primera, asociada a la idea de autoridad, de mando, se aplica con cierta precisión al tipo de Estado organizado por Sundiata y mantenido por sus sucesores. La segunda acepción, de dominio territorial, no encuentra correspondencia en las realidades sociales africanas antiguas, en las que las fronteras fijas y la territorialidad no constituyan indicadores necesarios para el ejercicio del poder.⁷ La influencia política de los *mansas* se asentaba en parte en el potencial bélico y parcialmente en la capacidad de imposición de tributos sobre pueblos sometidos o mantenidos como aliados, en la eficacia de la distribución y aplicación de la justicia y, sobre todo, en el prestigio personal. Por lo tanto, en vez de “realeza”, “sultanato” o “imperio”, lo mejor será designar el tipo de poder allí vigente como *mansaia*, término de origen mandinga que evoca un poder señorial reconocido por la colectividad y transmitido a través de los miembros de un linaje.⁸

⁶ Niane (2010: 133-192); Quigley (2002: 24-26); Cissoko (1983: 57-58).

⁷ Existían evidentes delimitaciones espaciales a definir el alcance de la autoridad de los jefes (de aldea, linaje, provincia o de Estados), pero el concepto de frontera no era equivalente al que se aplica actualmente. El ejercicio de la autoridad dependía de un conjunto de relaciones diversificadas, en que la territorialidad era solo uno de los componentes de un poder superior. Ver Cocquery-Vidrovich (2005: 39-40).

⁸ El título atribuido a los detentadores del poder superior, *mansa*, deriva de *ma*, que equivale a “señor”. Ellos personificaban a los ancestros y en esta condición estaban rodeados de carisma y tratados con gran reverencia. Ligados a la figura mítica de los cazadores (*simbon*), se les reconocía poderes excepcionales, capacidad de dominar a la naturaleza y a los seres humanos, debido a conocimientos ocultos que se les atribuía. Ver Konoré (1981: 141-143).

El apogeo de la hegemonía mandinga en África Occidental se dio en el curso del siglo XIV, cuando su existencia pasó a ser conocida en el Magreb, Egipto, Oriente Medio e incluso en Europa Occidental. La personalidad política que mejor representa este momento es Kanku Musa (1307-1332), también recordado por el nombre de Mansa Musa, a quien se atribuye innumerables cualidades personales y gran habilidad política. Él fue el responsable de la introducción de sabios marroquíes, egipcios y de Oriente Medio en las escuelas coránicas de Djinguereber y de Sankore, en Tombuctú, que desde entonces se convirtió en un importante centro de producción de una cultura escrita autóctona (Cuoq, 1984: 79-85).

En la segunda mitad del siglo XIV la influencia del Mandinga comenzó a declinar. Ya durante el gobierno de *mansa* Maghan (1337-1341), Tombuctú fue atacada por los pueblos mossi. Bajo el *mansa* Suleiman (1341-1360) el prestigio fue restituido, pero él tuvo que enfrentar diversas rebeliones locales e incluso algunas sediciones en palacio. La soberanía de Mali se mantuvo entre los jefes tuareg de Takkada y de las montañas de Air hasta principios del siglo XV, pero su poder fue irregularmente ejercido, dependiendo de la capacidad personal de influencia de los integrantes del linaje Keita. El sucesor de Suleiman, llamado Mari Diata, murió víctima de la “enfermedad del sueño” –transmitida por la mosca tsé-tsé– en 1374. Después de él, *mansa* Musa II (1374-1387) perdió el control del gobierno a manos de sus ministros, que lo mantuvieron encerrado en el palacio mientras dirigían ellos mismos ejércitos contra los pueblos tama-shek. Sucedieron rivalidades palaciegas, resueltas muchas veces con asesinatos, que contribuyeron a disminuir aún más la autoridad en los siglos posteriores (Ly-Tall, 2010: 193-209).

Hereditariedad

El proceso político que dio legitimidad inicial a los detentadores del poder fue eminentemente endógeno, y se basó en el sistema de organización de las comunidades aldeanas de la curva del Níger. Las instituciones de la *mansaia* resultan de las sucesivas aglutinaciones y superposiciones operadas a partir de las comunidades aldeanas, designadas en mandé por el término *dugu*, controladas por los jefes locales (*dutigi*) y sus descendientes o dependientes, llamados *dudenuw*. Constituida por familias extensas, polígamicas, el núcleo de la sociedad mandinga era atravesado por disputas entre hermanos de un mismo padre (*fa*) pero de madres diferentes (identificadas por el nombre colectivo de *fadenya*)

y por la solidaridad entre hermanos de una misma madre (identificados por el nombre colectivo de *badenya*). A estos conflictos intrafamiliares se sucedían otros, entre linajes y clanes, por el título de *dugutigi*, el jefe de la aldea, y por la posición de *kafotigi*, el jefe de una confederación de aldeas (*kafo*). Era este último quien realizaba el arbitraje de conflictos entre familias o entre aldeas e intervenía en determinados casos en nombre de la colectividad (Bagayogo, 1989: 447-451).

En la comunidad aldeana, que vendría a ser la base local de poder del Estado mandinga, el *fa*, el jefe de familia, estaba rodeado de familiares que se ligaban a él por lazos de sangre o por lazos de dependencia y sujeción personal. Entre esa domesticidad se encontraban personas libres que a él se ligaban por lazos de parentesco y personas no libres o que pertenecían al mundo de los oficios artesanales. En torno a él se organizaban cultos a los espíritus ancestrales, representados por ídolos, y él mismo pasaba a ser objeto de culto por los que lo sucedían. La propiedad de la tierra cabía, por lo tanto, a los ancestros, y la gestión de los frutos de ella extraídos dependía de la autoridad de los jefes de aldea (*dutigi*), que, de este modo, acumulaban prestigio social y autoridad religiosa. Incluso después de la afirmación del poder del linaje más importante, integrado por el clan Keita, esos jefes locales continuaron siendo “señores de la tierra”. Significa que la autoridad superior atribuida a los Keita no implicaba que detentaran el dominio directo de los espacios integrados a su esfera de poder (Diagne, 1981: 30).

La existencia de la *mansaia*, es decir, de una comunidad más amplia, surgió a principios del siglo XIII, cuando Sundiata Keita tuvo su autoridad reconocida por los más destacados jefes de los clanes mandingas y otros aliados que lucharon a su favor en la Batalla de Kirina (1235). De acuerdo con los tradicionalistas, tras la victoria contra los pueblos soso, Sundiata habría reunido una asamblea en el claro de Kurukan Fuga, en la comunidad de Kaba (Kangaba), en la que participaron los jefes que lo apoyaron, y firmado la paz y la alianza entre el clan de los Kamaras, Kondés, Koromas y Konatés con el clan de los Keita, designando el privilegio al clan de los Kouyatés de proporcionar de ahí en adelante los *griots* de la familia gobernante. Y el *griot* Mamadu Kouyaté, que recitó al historiador guineano Djibril Tamsir Niani la epopeya de Sundiata, concluye el relato de este evento con la siguiente ponderación: “Desde entonces, su palabra se convirtió en ley, la regla para todos los pueblos que estuvieron representados en Ka-ba” (Niane, 1982: 115).

La sociedad tradicional que daba sustento al poder ejercido en el Mandinga se encontraba dividida, a grandes líneas, entre hombres considerados plenamente

libres participantes de clanes como aquellos señalados antes, identificados por el término *horonw*, constituidos por guerreros o “portadores de arco y flecha” (*tuntigiw*) y “poderosos” (*fantanw*). Era también integrada por diferentes castas artesanales, llamados *nyamakalaw*, y por esclavos domésticos o públicos (*jonw*). A estos grupos se debe añadir, en la ciudad sede del gobierno, llamada Niani, y luego en Kangaba, los negociantes locales o los “blancos” del Magreb o de Egipto que allí se establecían en razón de las actividades comerciales mantenidas a través de las rutas del desierto del Sahara (Konoré, 1981: 139).

El islam ofreció al clan Keita dispositivos de poder capaces de conferir regularidad, centralidad y autoridad de un nuevo tipo, vinculado al universo político musulmán. A largo plazo, se produjo una transformación en las reglas de sucesión del gobierno. Aunque la lista de los gobernantes de Mali proporcionada por el erudito tunecino Ibn Jaldún fuera objeto de amplia discusión y rectificaciones por parte de los investigadores, sigue siendo la base de referencia para el estudio de la evolución institucional del Estado mandinga en los siglos XIII-XIV y permite percibir una lenta alteración: la sucesión, que hasta entonces se hacía según el principio de la colateralidad, tendió de ahí en adelante a ser hecha en línea de descendencia directa según el principio de la hereditariedad por primogenitura, una reconocida influencia musulmana (Austen y Jansen, 1996: 17-28).

Por lo que parece, según las reglas tradicionales, el *mansa* debía ser aclamado por la asamblea de los jefes de clanes, que lo reconocían como gobernante de acuerdo con el principio de la colateralidad, teóricamente en el siguiente orden de relaciones de parentesco: 1) preferentemente, el fallecido era sucedido por su hermano consanguíneo más viejo; 2) en ausencia de este, por su hijo o su sobrino mayor; 3) en ausencia de aquellos, por un miembro cualquiera de su familia (Konoré, 1981: 139). La regla de sucesión en vía colateral se vinculaba al culto de los ancestros, que atribuía al individuo más viejo, por lo tanto más cercano al difunto en edad, es decir, a su hermano menor, el derecho de sucederle (Ly-Tall, 1977: 140-141). Era la forma más frecuente de sucesión en las organizaciones políticas de África Occidental, entre los mossi del actual Burkina Faso y los wólof del actual Senegal, por ejemplo. Este sistema de sucesión estaba también en conformidad con sociedades de tipo matrilineal, que prevalecían en toda esta región del continente, incluso en la más antigua formación estatal de la cuenca del Níger: el antiguo estado de Ghana –aunque no hay consenso entre los investigadores en ese último caso–.⁹ Evidentemente,

⁹ Cfr. Diop (2014: 61-64) y Levzion (1972: 91-93).

su práctica planteaba mayor dificultad al fortalecimiento de una dinastía, pues imponía a los pretendientes sucesivas negociaciones y compensaciones como condición para el ascenso al poder.

Autoridad compartida

Un aspecto ha sido descuidado por los investigadores que se dedican al examen de las instituciones políticas del antiguo Mandinga. La naturaleza de la autoridad de los representantes del poder tradicional en la *mansaia* no era, *stricto sensu*, monárquico (en el sentido etimológico de *mónos árchon*, literalmente “gobernante único”), porque ese poder no estaba corporizado en una persona, sino en dos: una del sexo masculino y otra del sexo femenino. En tal caso, quizá el concepto más adecuado para expresar la autoridad de los gobernantes sea *diarquía*, pues se trataba de un poder dual, compartido. Este aspecto particular del régimen de gobierno en los inicios del Estado mandinga carece de registros en las fuentes escritas antiguas porque todas ellas fueron concebidas y encuadradas según la visión musulmana de mundo, en la cual las mujeres son representadas completamente desprovistas de poder. Es probable que se encuentre allí la explicación de la inexistencia de menciones sobre este punto en autores magrebíes, sirios y egipcios que escribieron sobre el *Bilad-as-Sudan*, y que la única descripción aparezca en el relato del viajero marroquí Ibn Battuta, cuando visitó Mali en los años de 1352-1353 (ver el anexo).¹⁰

En síntesis, el viajero relata haber presenciado durante su permanencia en la ciudad sede del gobierno del Mandinga un desentendimiento entre el *mansa* y su esposa principal, llamada *Kasa*, que resultó en la puesta en prisión de la última. En vista de la desaprobación del pueblo, y del apoyo prestado por mujeres del círculo familiar de ella, el gobernante se vio obligado a liberarla. La disputa tuvo continuidad. Al ser informado de una conspiración urdida por la mujer para oponerse al cónyuge, este mandó arrestar a una de sus servidoras personales y supo que un plan estaba en marcha para derrocarlo. Mientras

¹⁰ Basados en una serie de argumentos y demostraciones de las incongruencias, omisiones y contradicciones de la *Rihla* de Ibn Battuta, los investigadores Fauvelle-Aymar y Hirsch (2003: 75-122) ponen en duda la veracidad del testimonio ocular del narrador y sugieren que él o la persona que redactó el texto, llamado Ibn Duzzay, podrían haber copiado las informaciones del cronista al-Umari. Algunos detalles proporcionados y, sobre todo, la posibilidad y coherencia histórica del episodio aquí examinado parecen constituir pruebas indudables de que Ibn Battuta, en efecto, estuvo allí o recogió la información directamente de alguien vinculado al mundo mandinga.

los consejeros presionaban al gobernante a tomar nuevas medidas, ella buscó refugio en la casa del predicador musulmán porque, concluye el viajero, “entre ellos, es costumbre buscar seguridad en la mezquita y, no siendo esto posible, en la casa del predicador”.¹¹

La noticia tiene cierto tono pintoresco y podría sugerir haber sido inventada por el narrador para dar mayor vivacidad al relato de las cosas que vio en el “país de los negros”, pero ella reviste gran interés porque revela diversos elementos que permiten identificar los rasgos antes apuntados del modo en que se configuraban las relaciones de poder al sur del Sahara. El primer aspecto a ser resaltado tiene que ver, precisamente, con la dimensión política de la descripción: el desen-tendimiento conyugal y la crisis en las relaciones familiares extrapolan el plano doméstico y ganan una dimensión pública, generando un desequilibrio en la corte del *mansa* (Macedo y Marques, 2008: 24-27). Las informaciones están en conformidad con las disputas intrafamiliares desarrolladas en los espacios de poder de las comunidades de aldea, antes señalados. Ellas oponían, en primer lugar, parientes de aliados de los gobernantes, y, en segundo lugar, revelan la oposición entre esferas de actuación masculina y femenina.

Los datos relatados en la *Epopeya de Sundiata*, el más importante registro de las tradiciones orales mandingas, confirman la hipótesis anteriormente apuntada, del protagonismo político de las mujeres al interior de la célula familiar y de la escena pública en la que tales relaciones eran proyectadas. Al retratar las circunstancias del nacimiento y la infancia del héroe, los *griots* insisten en el papel determinante de dos personajes femeninos: su madre, llamada Sogolon Kédjou, y la primera esposa de su padre, llamada Sassouma Berté, descrita como un personaje arrogante, malvado, retorcido. Además, le cabe a su hermana, Nana Triban, revelar el secreto de la invencibilidad del poderoso adversario, el rey-hechicero Soumaoro Kanté, secreto obtenido en la intimidad, pues la joven había sido entregada tiempo antes como esposa al gobernante de los sossos (Niane, 1982: 15, 36-37, 86-87).

En efecto, dependiendo de la posición que ocuparan en la estructura familiar poligámica de los clanes, las mujeres disponían de diferentes grados de influencia. Si tenían hijos que alcanzasen el poder, pasaban a disfrutar de privilegios atribuidos frecuentemente a las reinas-madres, institución por lo demás muy difundida en las antiguas sociedades de África Occidental. Otra posición diferencial estaba ocupada por las favoritas de los gobernantes, independientemente de la existencia o inexistencia de una descendencia. El título

¹¹ Cfr. Ibn Battuta, *Tuhfat al-zuzzar fi għara'ib al-amsar wa adja'ib al-asfar*, en Cuocq (1985: 309).

de *baramusso*, es decir, de “preferida”, confería estatus diferencial, porque solo esa persona tenía acceso a los rincones más íntimos del recinto familiar e incluso tenía el privilegio de ser la confidente del *mansa*, a quien nada era ocultado, ni siquiera los secretos que podían poner en riesgo la vida del esposo. Era así que, en la historia tradicional mandinga, el éxito en la disputa por el poder dependía muchas veces de la capacidad de los involucrados para atraer la atención de esas mujeres y despertar su simpatía (Keita, 2005: 102-103).

Mayor prestigio era reservado en los primeros tiempos del Mandinga a las primeras esposas, que se encontraban en posición privilegiada con relación a las demás consortes, cualquiera fuera el número de ellas. Se trataba aquí, al parecer, de una institución política diferente de lo que se conoce en otras sociedades africanas, incluso de la situación de la reina madre, porque en ese caso la condición femenina era parte estructurante de la propia concepción del poder. Aunque muchos historiadores, condicionados por una visión *a posteriori* de las relaciones sociopolíticas, hayan comprendido que Kasa fuese el nombre propio de la esposa del gobernante, Ibn Battuta es categórico al afirmar que, en la lengua local, la palabra equivalía al título de “reina”. Conviene notar que el viajero proporciona otra información relevante al afirmar que esta esposa principal era prima del marido por el lado paterno, el mismo lado del que contó con apoyos y alianzas. Así, lo que se puede comprender de la escena narrada es que el desequilibrio en las relaciones de poder ocurrió cuando el *mansa* sustituyó a la esposa principal, que disponía de ciertos requisitos para disfrutar de esa posición, por Kandju, una *baramusso*, una preferida que, de este modo, podría ocupar mayor espacio intra y extrafamiliar.

Dos otras indicaciones de la narrativa contribuyen a aclarar el punto aquí discutido, es decir, la naturaleza dual de la autoridad ejercida por los gobernantes. Una es directa, revelándose en la afirmación hecha de que “según la costumbre de los sudaneses, ella [la primera esposa] estaba asociada al sultán en el poder, de modo que los nombres de ambos eran mencionados juntos en las oraciones del viernes”.¹² Como se sabe, en el mundo musulmán era costumbre, en las oraciones del viernes, ser incluidos y alabados los nombres de los califas. La otra evidencia se presenta en el comportamiento de las primas cuando la esposa principal fue aprisionada y sustituida por la otra, y tiene que ver con un ritual de corte descripto en otra parte del relato y por otros informantes de las costumbres del antiguo Mali, según el cual, en presencia de los gobernantes, los

¹² Cfr. Ibn Battuta, *Tuhfat al-zuzzar fi ghara'ib al-amsar wa adja'ib al-asfar*, en Cuоq (1985: 309).

presentes debían realizar determinados gestos y signos de reverencia y respeto, cubriendo de polvo el propio cuerpo.

En la detallada descripción del ceremonial seguido en las audiencias públicas a las que asistió, Ibn Battuta subraya el carácter ceremonioso que rodeaba los rituales de la corte. El gobernante andaba a pasos lentos, solemnes: cada uno de sus gestos era ritmado por golpes de tambor, y cada frase pronunciada era seguida por los sonidos de la cuerda de los arcos de los guerreros. Aquellos a quienes estaba permitido entrar al interior del pabellón donde se realizaban las audiencias debían sustituir sus vestimentas, si fuesen nuevas, por otras usadas, y entrar sin turbante o gorro en la cabeza, y sin sandalias. Al acercarse, debían dirigirse con humildad y sumisión, golpeando en la tierra, prosternándose para escuchar las palabras del *mansa* o de su intérprete. En el momento en que las oía, debían sacar la parte de arriba de la ropa y arrojar tierra sobre las propias cabezas y los pechos, como quien se baña.¹³ Otro escritor bien informado de las costumbres de los antiguos pueblos subsaharianos, el cronista sirio al-Umari, demuestra haber comprendido el alcance social y político del ritual, al afirmar que:

Si el rey confiere un regalo a alguien, o le promete algún favor, o incluso lo felicita por algún hecho, el interesado rueda por tierra delante de él, de un lado a otro del lugar donde esté ocurriendo la audiencia; después, una vez atravesado el lugar, un sirviente o uno de sus compañeros toman un poco de ceniza, dejada permanentemente en uno de los rincones del lugar para estas circunstancias, y la esparcen sobre la cabeza de aquel que se está beneficiando.¹⁴

Tales indicaciones permiten comprender mejor los meandros de las relaciones de poder en el contexto de la crisis de las relaciones entre Sulaiman y Kasa. Al ser convocadas para saludar a la nueva pretendiente al título de primera esposa, las primas de la postergada se cubrieron de polvo solo parcialmente, por lo que expresaban su inconformidad con el cambio en la composición del matrimonio gobernante, pero se cubrieron por completo al saludar a la esposa principal, lo que, a su vez, desagradió a la *baramusso* del *mansa*. Bajo amenaza, estas recurrieron a la protección de las autoridades musulmanas, en la mezquita, y acabaron por someterse implorando perdón durante siete días, presentándose desnudas, en señal de humillación. Los sirvientes y domésticos de la primera esposa aparecían públicamente con los cuerpos polvorrientos, y ella se dirigía al lugar de audiencias portando velo, es decir, sugiriendo mantener sus funciones

¹³ Cfr. Ibn Battuta, *Tuhfat al-zuzzar fi ghara'ib al-amsar wa adja'ib al-asfar*, en Cuoq (1985: 305).

¹⁴ Cfr. Al Umari, *Masalik al-absar fi mamalik al-amsar*, en Cuoq (1985: 270).

de gobierno. Fue esto lo que desagradó a los jefes y a los altos servidores del *mansa*, que, en audiencia, prácticamente lo forzaron a tomar alguna medida. Lo que estaba en juego, por lo tanto, era una disputa por el poder.

No se trataba, sin embargo, solo de una disputa palaciega. Según las costumbres, además de compartir el gobierno con el esposo, la *kasa* disponía de la autoridad exclusiva sobre la comunidad de Djenné, uno de los dominios más importantes. Es probable, por otra parte, que en su origen, los gobernantes de Djenné hayan sido exclusivamente mujeres, y que la atribución de autoridad a la primera esposa del *mansa* sea el vestigio de una costumbre anterior. En la medida en que el islam se fue arraigando en las sociedades sudanesas, las mujeres perdieron gradualmente sus posiciones, hasta ser excluidas por completo de las esferas de influencia directa en el gobierno. Tres siglos después de la visita de Ibn Battuta al antiguo Mali, probablemente en 1664, el sabio de Tombuctú Ibn Mukhtar, autor de la parte más larga de la crónica titulada *Tarikh al-Fattash*, confirma la antigua atribución de poder a las mujeres del clan gobernante y cuánto difería esto del tipo de autoridad valorada en el islam. Al describir a los gobernantes locales en tiempos del poder mandinga, formula el siguiente comentario: “En cuanto a *Djenné-koi*,¹⁵ era uno de los servidores más humildes y sin prestigio del *Malli-koi*. Para tener una idea de ello, bastará decir que él se limitaba a comparecer en presencia de la mujer de éste, entregando a ella el tributo recogido en la región de Djenné, y nunca a él directamente” (Mahmoûd Kâti ibn al Hâdj al-Motawakkil Kâti Mahmoud Kâti, 1913: 65).

Vestigios

La mayor dificultad para defender la hipótesis aquí planteada de que la naturaleza del poder en la sociedad mandinga tradicional era dual, basada en la complementariedad entre una esfera masculina y otra femenina, tiene que ver con la poca incidencia de informaciones y fuentes probatorias. En la medida en que tales registros fueron monopolizados por hombres, prevalecieron descripciones que expresan la visión musulmana del mundo o concepciones gerontocráticas y androcráticas que se fueron imponiendo a lo largo del tiempo.¹⁶ Admitiendo la validez de esta hipótesis, habría que considerar que, en el

¹⁵ La palabra *koi*, de origen songhay, era empleada para indicar “señor”, es decir, detentador del dominio político.

¹⁶ Incluso en obras de teorización de las formas tradicionales de poder, esta posibilidad no se tiene en consideración. En el ya mencionado estudio de Konoré (1981: 142-143), consta que,

mando mandinga, hubo un progresivo desplazamiento del poder hacia el polo masculino, en el que se concentró la noción de *fanga*, es decir, la capacidad del ejercicio por iniciativa personal de la coerción sobre terceros a través de la fuerza de las armas. En efecto, el título conferido a los gobernantes durante los siglos XVIII y XIX, *faama* (o su variante, *fangama*), equivalía al de “rey”, pero designaba específicamente a un “jefe de guerra”. Sus detentadores disponían de influencia, cientos de cautivos, innumerables mujeres e hijos, recursos materiales para equipar dependientes armados que lo seguían en los conflictos armados con sus rivales (Saul, 2006: 74, 78).

Trabajos de carácter antropológico desarrollados en el espacio del reino Bambara de Segú, cerca de las márgenes del Níger, en las proximidades de Djenné, que a partir de los siglos XVI-XVII ejerció gran influencia regional, atestiguan todavía la existencia de vestigios de las concepciones de poder vigente en los primeros tiempos del Mandinga, pero con un sentido sensiblemente alterado. En esta área, el investigador Jean Bazin encontró diversos elementos que le permitieron afirmar la existencia de una autoridad compartida entre dos detentadores del poder. El gobernante máximo del Segú recibía el calificativo de *Kélemasa*, es decir, “rey de la guerra”, toda vez que *masa* es una de las grafías posibles de *mansa*, y *kéle* designa armamento, guerra. La fórmula usual de tratamiento reservada a esos dignatarios era *Segu masaké*, cuyo significado, en la lengua bambara, es, literalmente “rey-macho”. Sin embargo, había también otra categoría de gobernantes, mantenidos en general alejados de los lugares públicos, a los que se recurría solo en situaciones especiales, designados por la expresión *Màsamuso*, que significa “rey-hembra”. Al contrario del otro, en este caso, tales individuos se encontraban desprovistos de cualquier capacidad de imponerse por la fuerza o por las armas y solo estaban llamados para intervenir en las situaciones en las que había riesgo inminente de conflicto armado. Su palabra, revestida de eficacia mágica, no podía ser contestada y su súplica por la paz no podía dejar de ser atendida. De modo que, desprovistos de cualquier fuerza (política o militar), a esos hombres travestidos de mujer se les confería un papel esencial como reguladores de conflictos, por lo que también se les llamaba *Deelikemasá*, el “rey de la paz”, el “rey suplicante”.

El investigador identificó rasgos residuales de esa concepción hasta el período colonial francés, observando su desaparición en el transcurso del siglo XX. Ante una intrigante concepción de poder, brinda una interpretación simple:

junto con los sordomudos, los hombres no adultos, los dependientes personales (*nyamakalaw*) y los extranjeros, las mujeres no eran consideradas para la sucesión y ni siquiera participaban en las ceremonias de entronización.

en el modo de organización de la sociedad bambara, influenciada en el pasado por las instituciones mandingas, la función real era compartida por dos polos mutuamente exclusivos, uno pacífico, mágico y “femenino”, el otro político, guerrero y “masculino”. El problema, sin embargo, son las alternativas de explicación para este trazo de organización dual. Para Jean Bazin, la respuesta no estaría en esquemas de organización típicos de aquella sociedad, sino en sentidos producidos en una coyuntura histórica particular: los “reyes-hembra” pertenecerían al linaje de los Traoré, muy poderoso en el período de apogeo del Mandinga. Su existencia sería un vestigio de aquel poder (Bazin, 1988: 382).

Más recientemente, Alfred Adler problematiza aquella interpretación contextual, viendo en la atribución de características femeninas a diferentes autoridades tradicionales africanas concepciones estructurantes particulares de aquellas sociedades. En otras instituciones sociales vigentes en el mundo bambara/mandinga, como la sociedad iniciática *Komo* y los cultos secretos de *bemba*, los rituales admitían el paralelismo de la autoridad masculina/femenina y la reversibilidad de estatus entre esas dos condiciones del ser humano. En este último caso, el par femenino del sacerdote, *maré*, se llamaba *maremba*, que literalmente significa “sacerdotisa-madre” (Adler, 2007: 89-93).¹⁷

Es probable que la ausencia de evidencias de otra naturaleza haya encaminado a Jean Bazin hacia una explicación que, en última instancia, reitera la idea que se ha hecho convencional, de pensar el poder en términos eminentemente masculinos. Por lo tanto, habría que dejar de lado este presupuesto y admitir que, en diferentes sociedades africanas, las formas de estructuración social eran en su origen compartidas según principios de división sexual. No se trata de pensarlas como portadoras de vestigios matriarcales originarios en la cuenca del Nilo, como Cheikh Anta Diop proponía,¹⁸ ni de afirmar que los motivos para el ejercicio del poder por las mujeres estén vinculados a un mismo factor aplicable a toda el África subsahariana. No obstante, la institución de la figura de la reina-madre estuvo presente en diferentes sociedades desde Kush, Meroe

¹⁷ Ver también, sobre los cultos del *Komo*, Dieterlen (1975: 9-10).

¹⁸ Diop (2014) toma como equivalentes los conceptos de matriarcado y matrilinealidad y saca conclusiones generales a partir de evidencias válidas para determinadas áreas culturales del continente. Ella dice, por ejemplo, que el matriarcado prevaleció en Mali a partir de una información de Ibn Battuta sobre la ciudad de Walata, en ambiente *amazigh* (tuareg), relativa a la sucesión en línea matrilineal (p. 63). Aunque estaba bajo el control de los *mansas*, los rasgos sociales de Walata difieren sustancialmente de aquellos observados en otras comunidades situadas más al sur, en el área de la sabana.

y Egipto,¹⁹ hasta las antiguas sociedades zimbabue en el área *bantu* y otras en África Occidental, incluso la sociedad mandinga aquí examinada. En estas sociedades, las reinas madre disponían de poder efectivo y, según lo demostrado por Tarikhu Farrar, sus funciones iban mucho más allá del carácter ceremonial. En las sociedades akan de la Costa del Oro anteriores al período de la Confederación Ashanti (conectadas históricamente al mundo mandinga), la autoridad política se encontraba dividida entre un representante masculino, que tenía el título de *omanhene*, y una representante femenina, llamada *ohemmaa*, que literalmente significaba “jefe mujer” (Farrar, 1997: 587-591), que detentaba poderes paralelos y podía incluso ocupar el lugar dejado vacante por su consorte.

Las tradiciones cosmogónicas de matriz mandinga y bambara proporcionan elementos que pueden explicar la existencia de esa concepción de autoridad y poder compartidos por personas de ambos sexos. En los años iniciales de la década de 1950, la investigadora Germaine Dieterlein recogió de los detentadores de las tradiciones orales del santuario de Kamabolon, en Kangaba (antigua ciudad del clan Keita), los mitos cosmogónicos fundamentales del antiguo Mandinga. De las anotaciones hechas a partir de esas narrativas recitadas por los tradicionalistas Diabaté, es posible percibir que en todas las etapas de la creación del mundo, de las plantas, animales y seres humanos, la entidad primordial, preexistente, llamada Mangala (o Maa ngala) generó seres geminados, según géneros sexuales opuestos y complementarios. El propio “huevo del mundo”, origen de todo, fue concebido en dos partes que debían procrear. Dentro de él se encontraban dos gemelos mixtos, machos y hembras, que serían los prototipos de los seres humanos. A continuación, se crearon los ocho granos de los que provendría el alimento, también geminados, es decir, comportaban partes distintas alusivas a los diferentes géneros sexuales (Dieterlen, 1955: 42-43 y 1959: 120). Tales concepciones ancestrales continúan presentes en las costumbres preservadas en la educación tradicional mandinga y bambara, en las que la noción de persona es explicada no por la oposición entre sexos opuestos, sino por la idea del paralelismo. Cada cuerpo es animado por principios coexistentes, denominados *ba* (femenino) y *fa* (masculino), regidos a su vez por el principio de la complementariedad (Keita, 2005: 98).

¹⁹ El carácter dual de la monarquía egipcia, basado en el contraste complementario de los elementos masculino/femenino, en sus fundamentos mítico-religiosos, es ampliamente examinado en la tesis doctoral de Yonte (2009), para quien el propio término designativo de la condición de la realeza, *ns. wt*, era neutro. La autoridad real no era exclusiva de los detentadores masculinos del poder, sino que se encontraba dividida con sus esposas, que estaban en el mismo nivel jerárquico y disponían del mismo grado de importancia (p. 101).

Consideraciones finales

Para finalizar, hay que subrayar la distancia entre el funcionamiento del antiguo Estado mandinga y modelos estatales de tipo monárquico occidental. Se resalta en su origen un carácter comunitario, pluralista y multicéntrico, con poderes y contrapoderes que, en diversas instancias, producían soluciones que equilibraban o dificultaban la acumulación y centralización del poder. Estos rasgos pasaron a ser reconfigurados en el seno del proceso de islamización, ocurrido sobre todo a partir del gobierno de Mansa Musa, en la primera mitad del siglo XIV. En ese momento se encontraron dispositivos que permitieron a la élite local conferir mayor organicidad, unidad y continuidad, haciendo disminuir las fuerzas de dispersión que limitaban su efectiva capacidad de centralización de un poder de tipo monárquico. El cambio más significativo, aparentemente descuidado por los estudiosos, ocurrió con el alejamiento de las mujeres de las esferas de decisión y el intercambio de autoridad. Esta, inicialmente dual, dividida entre el *mansa* y su primera esposa, la *kasa*, tendió a concentrarse exclusivamente en el polo masculino.

Somos conscientes de que el presente texto plantea una cuestión de difícil elucidación en virtud de la insuficiencia de fuentes de estudio y evidencias que permitan un análisis más profundo de las concepciones de poder y de autoridad tal como se presentaban antes de interferencias exteriores (musulmanas, cristianas), que alteraron los modos de organización social anteriores.²⁰ Es importante, mientras tanto, insistir en el cuestionamiento de la historicidad de los ordenamientos sociales hasta que los modelos que se han vuelto hegemónicos dejen de ser naturalizados y reificados. Existe una brecha que separa las concepciones de poder tradicionales de las que existen actualmente en el continente africano, en las que los propios signos de afirmación e imposición de autoridad evocan la fuerza física y la masculinidad.

Es cierto que la inserción de África en la modernidad correspondió a una acentuada reducción de espacios de actuación de las mujeres, conforme se puede constatar en los estudios de investigadores que discuten el predominio de concepciones androcráticas en las sociedades africanas contemporáneas. La existencia de acentuadas relaciones jerárquicas no encuentra confirmación en estudios que incorporan en sus referentes de análisis elementos extraídos de experiencias africanas locales, como parece ser el caso de la historia y de las

²⁰ Cuestión planteada en obras que se dedican al estudio de la historia de las mujeres en África, Coquery-Vidrovich (1986: 24); ver También Martins (2011: 119-144) y Adésinà (2010).

tradiciones mandingas aquí examinadas. Por eso mismo, convendría no tomar estas indicaciones como válidas para otras áreas y otras sociedades, sino procurar indagar en qué instituciones y costumbres ellas efectivamente se apoyan. En todos los sentidos, el significado de la existencia histórica de regímenes de poder paralelos, complementarios o compartidos puede señalar otras posibilidades de pensar las sociedades africanas en sus formaciones anteriores al colonialismo.

Bibliografía

- Adésínà, J. (2010). “Re-appropriating Matrifocality: Endogeneity and African Gender Scholarship”. *African Sociological Review*, 14-1, pp. 2-19.
- Adler, A. (2007). “Initiation, royaute et féminité en Afrique noire: En deçà ou au-delà de la différence des sexes: logique politique ou logique initiatique?”. *L'Homme*, 183, pp. 77-115.
- Al Sudan, B. (1985). *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII au XVIe siècle*. Traducción y notas de J. Cuoq. París: CNRS.
- Austen, R. y Jansen, J. (1996). “History, Oral Transmission and Structure in Ibn Khaldun's Chronology of Mali Rulers”. *History in Africa*, 23, pp. 17-28.
- Bagayogo, S. (1989). “Lieux et théorie du pouvoir dans le monde mande: passé et présent”. *Cahiers des Sciences Humaines*, 25-4, pp. 445-60.
- Bazin, J. (1988). “Princes désarmés, corps dangereux: les ‘rois-femmes’ de la région de Segu”. *Cahiers d'Études Africaines*, 28/111-112, pp. 375-441.
- CELHTO (Centre for Linguistic and Historical Studies) (2008). *La charte de Kurukan Fuga: aux sources de la pensée politique en Afrique*. París: L'Harmattan.
- Cissoko, S. (1983). “Formations sociales et état dans l'Afrique précoloniale: approche historique”. *Présence Africaine*, 127-128 [nouvelle série], pp. 57-58.
- Cocquery-Vidrovich, C. (1986). *Histoire des femmes en Afrique*. París: L'Harmattan.
- (2005). “Histoire et perception des frontières en Afrique du XII au XIX siècle”. En AA. VV., *Des frontières en Afrique du XII au XX siècle*, pp. 39-40. París: UNESCO.

- Cuoq, J. (1984). *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest des origenes à la fin du XVI siècle*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- De Moraes Farias, P. (2003). *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles and the Songhay-Tuareg History*. Oxford: Oxford University Press.
- Diagne, P. (1967). *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale*. París: Présence Africaine.
- (1981). “Le pouvoir en Afrique”. En AA. VV., *Le concept de pouvoir en Afrique*, pp. 28-55. París: Les Presses de l'UNESCO.
- Dieterlen, G. (1955). “Mythe et organisation sociale au Soudan français”. *Journal de la Société des Africanistes*, 25, pp. 38-76.
- (1959). “Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale”. *Journal de la Société des Africanistes*, 29-1, pp. 119-138.
- (1975). “Premier aperçu sur les cultes des soninkés émigrés du Mandé”. *Systèmes de pensée en Afrique Noire* (CNRS), 1, pp. 5-18.
- Diop, C. (2014). *A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica*. Mangualde-Luanda: Edições Pedagô-Edições Mulemba.
- Farrar, T. (1997). “The Queen Mother: Matriarchy and the Question of Female Politic Authority in Precolonial West African Monarchy”. *Journal of Black Studies*, 27-5, pp. 587-591.
- Fauvelle-Aymar, F. y Hirsch, B. (2003). “Voyage aux frontières du monde. Topologie, narration et jeux de miroir dans la *Rihla* de Ibn Battuta”. *Afrique & Histoire*, 1, pp. 75-122.
- Fortes, M. y Evans-Pritchard, E. (eds.) (1981). *Sistemas políticos africanos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Garcin, J.-C. (1995). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval: X-XV siècles*. París: PUF.
- Hunwick, J. (2005a). “A Region of Mind: Medieval Arab Views of African Geography and Ethnography and their Legacy”. *Sudanic Africa* XVI, pp. 103-136.
- (2005b). “Arabic Sources for African History”. En Philips, J. (ed), *Writing African History*, pp. 216-253. Rochester: University of Rochester Press.

- Keita, N. (2005). "Du visible à l'invisible: femmes en question au Mali: tradition, évolution ou répétition?". En Mbow, P. (org.), *Hommes et femmes em sphères public et privée/Men and Women between the Public and Private Spheres*, pp. 81-116. Dakar: Codesria.
- Konoré, O. (1981). "La notion de pouvoir dans l'Afrique traditionnelle et l'aire culturelle manden en particulier". En AA VV., *Le concept de pouvoir en Afrique*, pp. 130-170. París: Les Presses de l'UNESCO.
- Levtzion, N. (1972). "Was Royal Succession in Ancient Ghana Matrilineal?". *The International Journal of African Historical Studies*, 5-1, pp. 91-93.
- (1994). *Islam in West Africa: Religion, Society and Politics to 1800*. Alder-shot: Variorum.
- Lewis, B. (1968). "Raza y color en el islam". *Al-Andalus*, 33-1, pp. 1-51.
- Ly-Tall, M. (1977). *Contribution à l'histoire de l'Empire du Mali (XIII-XVI siècles): limites, principales provinces, institutions politiques*. Dakar-Abidjan: Les Nouvelles Éditions Africaines.
- (2010). "O declínio do Império do Mali". En Niane, D. (org.), *A África do século XII ao século XVI* (História Geral da África, vol. 4), pp. 193-209. Brasilia: UFSCAR- MEC-UNESCO.
- Macedo, J. y Marques, R. (2008). "Uma viagem ao Império do Mali: o Testemunho da Rihla de Ibn Battuta (1352-1353)". *Ciências e Letras (FAPA, Porto Alegre)*, 44, pp. 17-34.
- Mafeje, A. (2001). *Anthropology in Post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition*. Nairobi: Heinrich Boll Foundation.
- Mahmoûd Kâti ibn al Hâdj al-Motawakkil Kâti (1913). *Tarikh el-Fettach ou Chronique du chercheur (Documents arabes relatifs à l'Histoire Du Soudan)*. Traducción y notas de O. Houdas y M. Delafosse. París: Ernest Leroux.
- Martins, C. (2011). "‘La noire de...’ tem nome e tem voz. A narrativa de mulheres africanas anglófonas e francófonas para lá da Mãe África, dos nacionalismos anti-coloniais e de outras ocupações". *E-Cadernos CES Outras Áfricas – heterogeneidades, (des)continuidades, expressões locais*, 12, pp. 119-144.
- Niane, D. (1982). *Sundjata ou a epopeia mandinga*. San Pablo: Ática.

- (2010). “O Mali e a primeira expansão manden”. En Niane, D. (org.), *A África do século XII ao século XVI* (História Geral da África, vol. 4), pp. 133-192. Brasilia: UFSCAR-MEC-UNESCO.
- Quigley, M. (2002). *Ancient West african kingdoms: Ghana, Mali & Songhay*. Chicago: Heinemann Library.
- Robinson, D. (1985). “L'espace, les métaphores et l'intensité de l'islam ouest-africain”. *Annales, H.S.S*, 40-6, pp. 1395-1405.
- (2003). *Muslim Societies in African History* (New Approaches to African History). Cambridge: Cambridge University Press.
- Saul, M. (2006). “Le fanga comme savoir et destinée: signification sociale de la réussite personnelle au Soudan occidental”. *L'Homme*, 179, pp. 63-89.
- Sibeud, E. (1994). “La naissance de l'ethnographie africaniste en France avant 1914”. *Cahiers d'études africaines*, 34-136, pp. 639-658.
- (2002). *Une science imperiale pour l'Afrique? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*. París: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Yonte, A. (2009). *¿Mujeres egipcias en la esfera del poder? Aproximación al concepto dual de realeza durante el Reino Antiguo* (2686 -2125 a. C.). Salamanca: Universidad de Salamanca.

Anexo

Durante mi estancia en Mali se produjo un desentendimiento entre el sultán y su esposa principal, que era su prima por el lado paterno y se llamaba Kasa, que en su lengua significa “reina”. Según la costumbre de los sudaneses, ella estaba asociada al sultán en el poder, de modo que los nombres de ambos eran mencionados juntos en las oraciones del viernes.

El sultán mandó a uno de sus jefes de guerra a prenderla y entronizó en su lugar a su otra esposa, Bandju, que no era de estirpe real. El pueblo habló mucho de lo ocurrido, desaprobando tales actos. Sucedió que, en el momento en que las primas paternas del sultán fueron a felicitar a la nueva reina por el ascenso al trono, cubrieron de polvo los brazos pero no la cabeza. Cuando el sultán liberó a Kasa, esas mismas salieron a saludarla, cubriéndose por completo de polvo como era la costumbre. Bandju se quejó de ese comportamiento al sultán, que

se enfadó con las primas. Temerosas, estas se refugiaron en la gran mezquita. Pero luego él las perdonó, invitándolas a ir con él. Allí rige la costumbre de las mujeres de aparecer desnudas ante el sultán. Así lo hicieron y él se quedó satisfecho, pues ellas se presentaron a su puerta durante siete días por la mañana y por la tarde, como deben hacer todos aquellos a quienes él concede perdón.

Mientras tanto, a menudo Kasa salía a caballo seguida de esclavos y esclavas, todos con la cabeza polvorienta, y paraba en el lugar de las audiencias con un velo cubriendo su rostro. Como los jefes comentaron mucho sobre el asunto, el sultán los reunió en el salón de audiencias y el Duga les habló en su lengua: "Se ha hablado mucho de Kasa, pero ella cometió una falta grave". Entonces trajeron a una de sus esclavas con los pies encadenados y las manos atadas al cuello, y la forzaron a hablar. Ella contó que Kasa la había enviado junto a Djatil, un primo paterno del sultán que andaba huido en Kanburni, incitándolo a destronar al sultán, con las siguientes palabras: "Yo y todos los guerreros te obedeceremos".

Al oír esto, los jefes proclamaron: "Es una falta muy grave y ella merece morir por causa de eso". Kasa tuvo miedo y se refugió en la casa del predicador, porque, entre ellos, es costumbre buscar seguridad en la mezquita y, no siendo esto posible, en la casa del predicador.

Fuente: Ibn Battuta, *Tuhfat al-zuzzar fi ghara'ib al-amsar wa adja'ib al-asfar*. En Cuoq, J. (1985), *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII au XVI siècle*, pp. 309-310. París: Éditions du CNRS.

Algunas reflexiones sobre el carácter histórico de la “forma Estado”

Adrián Piva

CONICET-UBA-UNQ

La inexistencia de una teoría marxista del Estado es un hecho reconocido. Más bien debe considerarse a la problemática del Estado, igual que a la de las clases y a la de la ideología, como un campo en desarrollo dentro del marxismo y en el que, a su vez, la propia lectura de Marx y la interpretación de su método están en cuestión y en proceso de reformulación. Este hecho, sin embargo, no puede dejar de tener consecuencias para el análisis de las formas de dominación en las sociedades capitalistas y de su especificidad respecto de formas sociales precapitalistas.

La mayor parte de las reflexiones marxistas sobre el Estado parten de la separación entre economía y política como realidad constituida. De este modo, las condiciones sociales que explican dicha separación y las consecuencias que de ello se siguen para la estructura de la dominación de clase quedan fuera del campo de análisis. Con ello queda también fuera la pregunta por la especificidad histórica de dicha categoría. Solo es posible responder si esas condiciones son específicas de las sociedades capitalistas o si son más generales y pueden hallarse también en sociedades precapitalistas, si nos preguntamos por las condiciones históricas que explican la separación entre economía y política.

La respuesta a esta última pregunta requiere de estudios históricos de largo aliento que no pueden ser reemplazados por deducciones conceptuales. Sin embargo, la reflexión sistemática sobre las categorías, la pregunta por la conexión interna lógicamente deducida entre ellas, es una condición indispensable para cualquier análisis empírico. De este modo, el problema del carácter histórico

específico de la “forma Estado” se entrelaza con el problema del método de investigación y, en particular, con el de la relación entre análisis lógico (o de forma) y análisis histórico.

En este trabajo trataremos de exponer algunas reflexiones teóricas sobre el problema de la especificidad histórica de la categoría Estado a partir de los resultados del llamado “debate sobre la derivación lógica del Estado”. Ello nos conducirá a la discusión del rol que deberían jugar en el abordaje del problema del Estado las distinciones entre forma y contenido material, forma y función y análisis lógico e histórico.

El “debate de la derivación”

El “debate de la derivación” se desarrolló en Alemania Federal durante la primera mitad de los años setenta, en especial entre intelectuales marxistas de las universidades de Berlín y Frankfurt. La mayoría de ellos fuertemente influidos por la escuela de Frankfurt.

El contexto de su surgimiento fue, en el plano político, el acceso de la socialdemocracia alemana al gobierno, su política de intervención económica de inspiración keynesiana –frente a los primeros síntomas de agotamiento de la expansión de posguerra– y de desarrollo del “Estado social”. La intervención del Estado planteaba los problemas de la relación entre Estado y capital y de los límites de su intervención, en particular, de su relación con las crisis y con el conflicto de clases. También fue parte de dicho contexto el aumento del conflicto social, cuyos protagonistas excluyentes en Alemania Federal fueron el movimiento estudiantil y los después llamados “nuevos movimientos sociales”, pero sin una presencia significativa de la clase obrera, fuertemente ligada al Partido Socialdemócrata.¹ Ello ponía en el centro el problema de las llamadas “ilusiones del Estado social”, más precisamente el problema de la relación entre Estado –clase obrera y Estado– y clase dominante. En el plano teórico, existía un fuerte predominio en el marxismo de las teorías del “capital monopolista de Estado”, doctrina oficial de los partidos comunistas en Europa Occidental, caracterizadas por un fuerte instrumentalismo. Contrariamente, en el marxismo alemán, Habermas (1995) y Offe (1992) asumían como punto de partida la integración política de la clase obrera, el éxito de las políticas keynesianas para

¹ Esta ausencia de la clase obrera en el conflicto, en particular el aislamiento de la lucha estudiantil respecto de los trabajadores, fue una diferencia significativa con el “Mayo francés” de 1968 y el “Otoño italiano” de 1969.

gestionar las tendencias a la crisis económica y abordaban las crisis del capitalismo tardío como crisis de legitimación. Si las teorías del “capital monopolista de Estado” eran incapaces de dar cuenta de la autonomización del Estado respecto de la clase dominante, los enfoques de los “neofrankfurtianos” extremaban la separación entre sistema económico y sistema político, asumiendo como un dato la capacidad de regulación del primero por el segundo y la autonomía de las lógicas de funcionamiento de los sistemas (Holloway y Picciotto, 1978; Bonnet, 2007; Gerstenberger, 2011).

El debate se desarrolló en torno a dos problemas. El primero, y fundamental, era cómo explicar la separación entre economía y política, es decir, la particularización de lo político como forma separada, como forma Estado. O, como lo expresara Pashukanis:

¿Por qué la dominación de una clase no continúa siendo aquello que es, esto es, la subordinación de hecho de una parte de la población a otra parte? ¿Por qué adopta la forma de dominación oficial del estado? O, lo que es lo mismo, ¿por qué no es creado el mecanismo de la coerción estatal como el mecanismo privado de la clase dominante? ¿Por qué se encuentra disociado de la clase dominante tomando la forma de un mecanismo impersonal de autoridad pública aislado de la sociedad? (Pashukanis, 1976: 128).

En este sentido, el objetivo de los “derivacionistas” era derivar la forma Estado de las categorías de la crítica de Marx a la economía política en *El Capital*, del mismo modo en el que Marx deriva el dinero de la mercancía, y del dinero el capital. El segundo problema era el de establecer cuáles son los límites y las posibilidades de la intervención del Estado.

No podríamos aquí, y no es además el objetivo de este artículo, presentar las diferentes respuestas ensayadas a esas preguntas por los distintos participantes del debate y las alternativas de la discusión. Nos limitaremos a exponer cuatro de esas respuestas y a desarrollar especialmente dos de ellas que nos parecen un buen punto de partida para lo que buscamos discutir.²

Aportes del debate de la derivación

El debate estuvo atravesado por dos ejes de discusión. En primer lugar, y ligado a la primera pregunta, el eje de debate estuvo situado en torno al punto de

² Para una introducción al conjunto del debate y una discusión de sus principales aportes y límites, ver Holloway y Picciotto (1978), Bonnet (2007) y Gerstenberger (2011).

partida de la derivación del Estado. ¿Debía partirse de la esfera de la circulación mercantil simple, de la noción de capital en general, de la circulación del capital (capitales en competencia) o de las formas de superficie de las relaciones capitalistas tratadas por Marx en el tomo III de *El Capital*? El segundo eje giró alrededor de los propios límites de la derivación lógica y condujo a la discusión de la relación entre análisis lógico y análisis histórico.

El punto de partida de Müller y Neussus (1978) para la derivación del Estado es que la competencia entre los capitales individuales desata –inevitablemente– tendencias a la destrucción de los supuestos y condiciones de la acumulación de capital. Su referencia es el capítulo sobre la jornada laboral en el tomo I de *El Capital* (Marx, 1998a: 267-365). La competencia entre los capitales individuales por el plusvalor lleva a la destrucción de las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo y, por lo tanto, del propio capital. Bajo esas condiciones se requiere que una instancia separada de los capitales individuales ponga límite a la competencia y garantice la continuidad de la acumulación. La lucha de clases cumpliría aquí un papel mediador entre las necesidades de la acumulación capitalista y la intervención del Estado para garantizarla.

Altvater (1978) también parte de los capitales individuales en competencia para derivar la necesidad del Estado. En este caso, la existencia individual y competitiva de los capitales impide a estos llevar a cabo por sí mismos un conjunto de funciones cuya unidad es el establecimiento de condiciones generales para la reproducción del capital social total.

Estas funciones son:

1. La creación de las condiciones materiales generales de producción (la “infraestructura”).
2. La determinación y protección del sistema legal general en el que tienen lugar las relaciones de los sujetos legales de la sociedad capitalista.
3. La regulación del conflicto entre el trabajo asalariado y el capital y, en su caso, la opresión política de la clase trabajadora, no sólo por medios políticos o militares.
4. La protección del capital nacional total y su expansión en el mercado capitalista mundial (Altvater, 1978).

Ambos intentos de derivar la particularización de lo político en la forma de Estado enfrentan problemas similares. ¿Cómo puede el Estado “saber” lo que es necesario para la reproducción del capital social total? La mediación de la lucha de clases en el esquema de Müller y Neussus solo desplaza la pregunta hacia otro nivel. ¿Por qué razón la lucha de clases señalará siempre y necesaria-

mente los límites que enfrenta la acumulación a causa de la exacerbación de la competencia capitalista? De ambos debemos retener, sin embargo, un aspecto central para dar cuenta de la particularización de lo político en sociedades capitalistas: la contradicción real entre la existencia competitiva de los capitales individuales y su reproducción como capital social total.

En ambos casos, el segundo problema, el de los límites y posibilidades de la intervención del Estado, está estrechamente ligado al de la explicación de la separación de Estado y acumulación, ya que el Estado se deriva de la naturaleza de las funciones necesarias para la reproducción del capital global. Pero en este nivel los problemas no se asocian solo a la naturaleza del Estado como “capitalista colectivo en idea”, sino también a la posibilidad misma de derivar las funciones del Estado. Ciertos procesos de desmercantilización y remercantilización de relaciones sociales –como los ocurridos durante la segunda posguerra y durante la fase neoliberal en Europa y parte de América Latina– no pueden comprenderse en términos de garantía del proceso de acumulación de capital, salvo que extendamos en tal medida dicho concepto, que resulte inútil debido a su generalidad. Sin embargo, otra vez debemos retener un aspecto: el hecho de que el Estado aparezca como un momento de la reproducción del capital, y no simplemente como exterior a ella, supone a la acumulación como un límite de su existencia separada y de sus posibilidades de intervención. Las crisis de acumulación del capital son de manera simultánea crisis de reproducción del Estado y cualquier intervención estatal que ponga en cuestión dicha acumulación erosiona las condiciones de la existencia del propio Estado.

Blanke, Jürgens y Kastendiek (1978) introducen una distinción importante en el debate cuando afirman que de las categorías de la relación de capital solo es posible derivar lógicamente la necesidad de una instancia coercitiva extraeconómica pero no su forma concreta. Esta distinción supone también la de análisis lógico y análisis histórico. El Estado, y en particular la forma de Estado nacional, es un producto histórico cuyas características y funciones no pueden deducirse lógicamente del capital en general. Solo puede alcanzarse lógicamente la necesidad de particularización de lo político.

El punto de partida de dicha derivación es la forma mercancía de la relación de capital. Las relaciones mercantiles involucran simultáneamente relaciones entre cosas y relaciones entre personas. Las cosas se relacionan en cuanto corporizaciones de trabajo abstractamente humano. Pero las cosas no pueden ir solas al mercado. De la misma manera que las cosas concretamente desiguales necesitan un punto de referencia que haga posible su comparación, las personas que se relacionan a partir de necesidades diferentes también re-

quieren de un punto de referencia que haga posible el intercambio. Ese punto de referencia es el sujeto de intercambio. Los hombres portadores de las cosas se relacionan entre sí como propietarios privados de mercancías, mutuamente independientes y que intercambian de manera voluntaria sus mercancías. Una relación tal supone desde el mismo momento en que se entabla, como su contenido práctico, la forma jurídica del contrato. Los individuos asumen la forma de sujetos jurídicos que al mismo tiempo que establecen voluntariamente un contrato, se obligan por ello a cumplirlo. Pero en la medida que dicha relación descansa sobre la mutua referencia de las personas como sujetos abstractamente libres e iguales que pactan de manera voluntaria, el uso mutuo de la fuerza está excluido. Este es el punto de partida para la derivación, por parte de los autores, de la función de *fuerza coercitiva extraeconómica*. Se trata de una función compleja que supone, dada su forma jurídica, la distinción entre función legislativa (formación de la ley) e instancia ejecutiva (aplicación y sanción), que constituye propiamente la función de coerción y la garantía de los derechos de los propietarios privados de mercancías.³ Así como la conexión material entre los productos del trabajo presupone el funcionamiento de la ley del valor-trabajo y el dinero como instancia de sanción, el establecimiento de relaciones entre los sujetos del intercambio presupone la forma de la ley (en cuanto norma abstracta a la que deben someterse los sujetos del intercambio) y una instancia coercitiva de sanción extraeconómica. Es decir, la separación entre economía y política es presupuesto de la reproducción del capital. Presupuesto lógico, pero también presupuesto histórico, ya que, por un lado, la existencia de capitalismo presupone la “despolitización” de las relaciones “económicas” como resultado histórico y, por otro lado, esta separación debe ser producida y reproducida permanentemente.

Blanke, Jürgens y Kastendiek también introducen la distinción entre análisis lógico y análisis histórico en su discusión del problema de las posibilidades y límites de la intervención del Estado, esta vez a través de la distinción entre límite de actividad y límite de sistema. Mientras el límite de sistema puede ser establecido a través del análisis de forma, el límite de actividad solo es determinable a través del análisis histórico. El límite de sistema es un límite infranqueable que los autores ubican en el espacio de la producción, como espacio que la regulación del Estado no puede traspasar sin desatar consecuencias críticas para la continuidad del proceso de acumulación y, por lo tanto, para sus fundamen-

³ Esta distinción funcional no refiere a la división de poderes, ya que aquí se habla de la necesidad de separación de economía y política y no del Estado como estructura concreta.

tos. El límite de actividad depende de las “constelaciones de fuerzas sociales” y lo mismo vale para las características y funciones de la particularización de lo político, es decir, del análisis del estado *stricto sensu*.

Si bien Blanke, Jürgens y Kastendiek analizan la mercancía como forma de la relación de capital, lo que supone la relación capital/trabajo como fundamento de la generalización de las relaciones de intercambio, esta solo es incluida de manera directa en la derivación formal en un segundo momento, para mostrar cómo la existencia separada y en apariencia neutral de la ley y de la fuerza coercitiva que la garantiza reproduce una relación asimétrica y, por lo tanto, tiene –precisamente debido a su carácter público e impersonal– eficacia de clase. Pero la derivación no procede de la forma social de la explotación. El punto de partida de Hirsch (1978), por el contrario, se encuentra en la separación constitutiva de la relación de capital entre productor directo y medios de producción. La expropiación del productor directo de los medios de producción libera a este en dos sentidos. En primer lugar, lo libera en cuanto propietario de esa mercancía particular que es la fuerza de trabajo y, por lo tanto, lo enfrenta a los capitalistas en la esfera de la circulación como individuo formalmente libre y con iguales derechos sobre su mercancía. En segundo lugar, lo libera de los medios de producción, obligándolo a vender esa fuerza de trabajo para procurarse lo necesario para vivir. Mientras esta segunda liberación hace posible la explotación capitalista de la fuerza de trabajo, la creación de valor y plusvalor, la primera –la presentación de la desigualdad real como igualdad formal y de la obligación como libertad en los actos de compra/venta del mercado– vuelve posible y necesaria la abstracción de la violencia material en la forma particularizada del Estado. Esto significa que la particularización de lo político como Estado no es más que la separación de un aspecto de la relación de explotación, el del uso o amenaza de uso de la violencia material, como forma o momento diferenciado. De modo que lo económico y lo político son en realidad dos formas –aparentemente contrapuestas– de la misma relación social: la relación de capital, dos modos de la misma realidad de subordinación del trabajo al capital (Hirsch, 1978; Holloway, 1994; Bonefeld, 1992).

Los análisis de Blanke, Jürgens y Kastendiek y de Hirsch permiten dar cuenta de la separación entre economía y política como atributo inherente a la relación de capital y como condición de su existencia y reproducción. Su complementariedad se basa en que, aunque diferentes, sus puntos de partida se enraízan en la forma mercancía de la relación capital/trabajo, la que implica la figura del obrero libre como supuesto y resultado de la relación de capital. Dicha figura constituye la diferencia específica con las otras formas de rela-

ción de explotación. A su vez, las diferencias de punto de partida les permiten iluminar aspectos diversos de la separación economía/política. El análisis de Hirsch explica por qué la violencia material, en cuanto función de la relación de explotación, debe necesariamente ser el monopolio de un aparato separado de la sociedad, pero su carácter público e impersonal aparece en segundo plano. En la medida que dicho carácter es directamente deducido de la libertad e igualdad formales de trabajadores y capitalistas como sujetos de intercambio, todavía presupone como dada –no reflexionada– la forma del derecho. El análisis de Blanke, Jürgens y Kastendiek determina el carácter impersonal y público de la dominación al explicar la forma derecho partiendo del contenido de la relación de intercambio, pero la coerción aparece en segundo plano como simple requisito de la ejecución de la ley. Por otra parte, a pesar de señalar correctamente los límites del análisis lógico, restringiendo su alcance a la derivación de la separación entre economía y política, ambos trabajos recaen en la confusión entre análisis lógico e histórico. En sus análisis históricos, la historia parece por momentos introducir variaciones no esenciales en una evolución determinada por tendencias derivables del concepto abstracto de capital. El desarrollo de la contradicción entre socialización de la producción y apropiación privada de la riqueza parece más importante en el análisis de Hirsch para explicar el acrecentamiento secular de funciones del Estado, que las alternativas de la lucha de clases. A su vez, en el análisis de Blanke, Jürgens y Kastendiek, la evolución del Estado en Alemania aparece sobreinterpretada a partir de propiedades derivables de las formas de superficie de la sociedad capitalista. Como señala Gerstenberger (1978), al hacerlo trafican como lógicos contenidos históricos, tendencias de evolución correspondientes a determinado período del capitalismo europeo son atribuidos a –justificados por– tendencias inherentes a la relación de capital. De modo similar, Blanke, Jürgens y Kastendiek fracasan a la hora de determinar lógicamente el límite de sistema de la intervención del Estado. No es posible identificar la producción como límite de intervención, salvo que se naturalicen las regulaciones laborales del proceso de trabajo, las normas ambientales que lo afectan, etcétera; es decir, si se otorga al residuo no regulado del proceso productivo estatus lógico en lugar de considerarlo resultado histórico. Sin embargo, debemos retener de ambos análisis la noción de la propia separación como límite de la intervención del Estado. Sean cuales sean las funciones y los modos históricos de intervención del Estado, dicha intervención debe reproducir la separación de Estado y sociedad, como condición de la reproducción del conjunto de las relaciones sociales y del propio Estado.

Un balance del debate y algunas consecuencias para la naturaleza histórica del Estado

En una primera aproximación, pareciera que el “debate de la derivación” nos deja con pocas respuestas. Tanto el análisis de Blanke, Jürgens y Kastendiek como el de Hirsch concluyen que –a partir de la relación de intercambio entre capital y trabajo– solo es posible derivar la necesidad de la separación entre economía y política. Es decir, lo que Hirsch y Gerstenberger (Hirsch y Kannançulam, 2011; Gerstenberger, 2011) han denominado “Forma política del capital”, para distinguirla del Estado como categoría histórico concreta. Pero la necesidad de la separación economía/política no debe identificarse con su realidad. Por lo cual, todo proceso real de particularización de lo político cae fuera del análisis lógico y es, por lo tanto, objeto del análisis histórico. No es posible dar cuenta lógicamente, por consiguiente, ni de la particularización de lo político en la forma Estado nación ni de sus metamorfosis. Esto es, por cierto, bastante menos de lo que puede alcanzarse por medio de la derivación formal en el análisis de la mercancía, el dinero, el capital, el plusvalor, el salario, la acumulación, etcétera. Por ejemplo, es posible deducir las tendencias a la concentración y centralización del capital de la lógica abstracta del capital, fenómeno que, además, no ha dejado de confirmarse a lo largo de la historia del capitalismo. No es posible, sin embargo, deducir lógicamente ninguna tendencia respecto al número de funciones del Estado, y lo que puede decirse respecto del contenido de las funciones es tan general que resulta prácticamente inútil a la hora de explicar los cambios en las formas de Estado.⁴ No obstante, algunas de las conclusiones del debate resultan centrales para aproximarse a la relación Estado-capital. En primer lugar, el Estado no es exterior al capital, sino que es un momento de su reproducción. De ello se sigue que no es exterior a las crisis, sino que las crisis lo atraviesan como al resto de las formas de la relación de capital. La pregunta no es cómo puede intervenir el Estado *sobre* las crisis, sino por el modo específico que asumen las crisis al nivel del Estado. Particularmente, la crisis política, como momento de la crisis capitalista, es crisis de la separación economía/política. La separación debe ser reproducida para que

⁴ A ello parece referirse Marx (1979: 29) en su famosa cita de *La crítica del programa de Gotha*: “La ‘sociedad actual’ es la sociedad capitalista, que existe en todos los países civilizados, más o menos modificada por las particularidades del desarrollo histórico de cada país, más o menos desarrollada. Por el contrario, el ‘Estado actual’ cambia con las fronteras de cada país. En el imperio prusiano-alemán es otro que en Suiza, en Inglaterra, otro que en los Estados Unidos. El ‘Estado actual’ es, por tanto, una ficción”.

el capital vuelva a reproducirse. En segundo lugar, la intervención del Estado no puede franquear la separación que lo constituye, por lo tanto, un aspecto esencial de la actividad del Estado, y sobre el que volveremos, es que al cumplir las funciones que se le asignan, al enfrentar los problemas que se le presentan, el modo en que ejecuta sus funciones, la manera en que resuelve los problemas debe reproducir la separación economía/política. Como desarrollaremos más adelante, esto significa que lo importante no es el contenido de la actividad del Estado sino su forma social. Por último, dada la forma social de su actividad, la estructura del Estado –su aparato– debe ser adecuada no solo a los fines perseguidos, sino también a los medios de alcanzarlos. Es decir, la forma social no es simplemente exterior al aparato de Estado, sino que necesariamente lo moldea, lo estructura. Volveremos también sobre ello cuando nos refiramos a la relación entre forma Estado y aparato centralizado de dominio.

A su vez, el hecho de que sea posible derivar lógicamente la necesidad de separación entre economía y política partiendo de *propiedades específicas* de la relación de capital implica una serie de consecuencias de relevancia para el problema aquí abordado. En primer lugar, porque implica que la existencia de Estado puede ser explicada como consecuencia necesaria de condiciones sociales que solo aparecen cuando emerge el capitalismo. Mientras que no ocurre lo mismo con otras condiciones sociales comunes al capitalismo y a otros modos de producción, por ejemplo –y contrario a lo que sostiene buena parte del marxismo– de la mera existencia de relaciones de explotación no se deduce la necesidad de Estado. Pero, en segundo lugar, porque como ya vimos implica que el capital no puede reproducirse si no es a través de dicha separación, lo que supone que el capital ha debido y debe producir y reproducir Estado como una forma diferenciada de su existencia.

Por supuesto, el problema de la existencia de Estado antes del capitalismo no puede resolverse mediante deducción conceptual y no es posible en los límites de un trabajo como este emprender un estado exhaustivo de la cuestión. Sin embargo, sí puede afirmarse: a) que si bien se han desarrollado en el pasado procesos de centralización del aparato de coerción sobre bases territoriales, no parece haber evidencia de procesos simultáneos de separación de dicho aparato de la clase dominante; b) que allí donde las condiciones de producción exigen el uso o la amenaza de uso de la violencia material como medio inmediato de apropiación del excedente productivo es imposible la separación de economía y política y, por lo tanto, la existencia de Estado. Dichas condiciones se encuentran asociadas a la existencia de unidad entre el productor directo y los medios de producción fundamentales.

De lo dicho tampoco se sigue que no hayan existido procesos conocidos de separación Estado/sociedad en el pasado. Heide Gerstenberger (2007), Ellen Meiksins Wood (2002), Bernhard Teschke (2003), entre otros, han mostrado la existencia de tales procesos en el período de transición al capitalismo, procesos que según todos ellos guardaron cierta independencia del fenómeno de la transición, y que más que ser su resultado fueron una de las condiciones para la emergencia y expansión de relaciones capitalistas. Solo que dichos procesos no pudieron desenvolverse plenamente en las condiciones históricas existentes y no pasaron de ser procesos de centralización de mecanismos personalizados de dominio (Gerstenberger, 2007). Más adelante volveremos sobre este problema, cuando refiramos a la burocracia como un aspecto central de la constitución de un aparato de dominio impersonal, separado de la propia clase dominante.

Carácter mercantil de la relación de capital y particularización de lo político

Decíamos antes que la perspectiva de Hirsch y la de Blanke, Jürgens y Kastendiek son complementarias y que esa complementariedad se funda en el hecho de que ambas parten de la forma mercantil de la relación capital/trabajo para derivar el Estado. Podría objetarse que Blanke, Jürgens y Kastendiek parten del análisis del intercambio mercantil y que este no supone necesariamente intercambio entre capital y trabajo. Podría argumentarse, en consecuencia, que el análisis de Blanke, Jürgens y Kastendiek resulta válido para cualquier sociedad en que el intercambio mercantil haya alcanzado un grado considerable. Pero el punto central allí no es el grado de extensión del comercio sino el lugar que ocupa el intercambio mercantil en la articulación del lazo social y las consecuencias que de ello se siguen para las relaciones mediadas por la coacción física. Este es el nudo de la derivación del Estado en ambos planteos y es lo que los torna valiosos para pensar la historicidad de la categoría Estado.

Una primera especificidad de las relaciones capitalistas es que *son* relaciones mercantiles, es decir, la sociedad capitalista es una sociedad de propietarios privados de mercancías. Ello significa que el rol de los intercambios es cualitativamente diferente que en cualquier sociedad anterior. Aquí, no se trata simplemente de que las personas comercien, sino de que, como señala Rubin (1987), “las relaciones sociales se establecen a través del intercambio de cosas”. El fetichismo de la mercancía surge precisamente de que las cosas se presentan como *son*: el carácter social de los trabajos desarrollados de manera privada

solo existe a través del intercambio de cosas. Es por ello que Marx afirma que en todas las épocas anteriores el mercado ocupó un lugar subordinado y que verdaderos pueblos mercantiles solo existieron “en los poros de la sociedad” (Marx, 1998a: 99). Solo aquí es constitutivo de la sociedad.

Un primer punto relevante para nuestro problema es que el carácter libre de los propietarios privados de mercancías y la naturaleza voluntaria de sus relaciones excluye por principio la coacción física como medio. Sin exclusión de la coacción física, las relaciones de mercado no pueden llegar a constituirse en articuladoras del lazo social. La separación Estado/mercado crea el espacio para la expansión de las relaciones entre propietarios privados de mercancías. Este aspecto del problema del Estado ha sido destacado por diversos pensadores, más allá del marxismo. No podríamos desarrollarlo aquí, pero basta mencionar a Weber y a Parsons. Weber (1996) utiliza el concepto de Estado de dos modos distintos, en un modo más genérico es sinónimo de “asociación política”, cuando lo usa con ese significado puede hablar del Estado chino en el siglo xv o del Estado egipcio en la Antigüedad. Pero en un uso más preciso, Estado implica monopolio de la coacción física. Por ello, Weber lo sitúa de manera exclusiva en las sociedades capitalistas occidentales y lo vincula estrechamente a la expansión del capitalismo y de las relaciones de mercado. En una línea similar, Parsons señala que la generalización del orden de relaciones de intercambio presupone la restricción a los recursos del “fraude y de la fuerza” (Parsons, 1976: 83). Es decir, la separación de economía y política es asimilada en este punto a la separación entre relaciones de poder basadas en la disposición de bienes y relaciones de poder mediadas por la coacción física.

Pero, en segundo lugar, la constitución del conjunto de las relaciones sociales como relaciones mercantiles es producto de la separación de los productores directos de los medios de producción y –a través de un proceso histórico que a nuestros fines podemos considerar dado– del trabajador desposeído en trabajador asalariado. Del hecho de que la relación capital/trabajo sea simultáneamente relación mercantil y relación de explotación se siguen dos consecuencias de importancia. Por un lado, es constitutiva de la forma capitalista de explotación, una contradicción objetiva entre su existencia simultánea como relación de igualdad –libertad y de desigualdad–, coerción que condiciona el modo de ejercicio de la dominación política. Sobre esto volveremos al final. Por otro lado, si la relación mercantil exige exclusión de la coacción física, la relación de explotación supone la coacción física no solo como posibilidad contingente, sino también como momento necesario de su reproducción. La reproducción

de la relación de capital, por lo tanto, requiere la centralización monopólica de la violencia material en un aparato puesto a distancia de la sociedad.

Precisar el carácter de esta separación requiere analizar el lugar de la coerción en la relación de capital. En principio, la coerción está contenida en la reproducción normal de la fuerza de trabajo como mercancía. La abstracción de un aspecto de la persona del obrero como mercancía tiene por fundamento la amenaza de morir de hambre. Ello se pone de manifiesto en los efectos disolventes del poder del capital sobre el trabajo que tiene el debilitamiento de la competencia en el mercado de trabajo. Por lo común, el carácter coercitivo de la competencia es subestimado en los análisis de sociedades capitalistas concretas,⁵ pero si es posible denominar a los mecanismos sociales que regulan el intercambio mercantil como “ley del valor”, es precisamente porque se impone a través de la competencia con la fuerza coercitiva de una ley natural sobre los sujetos individualizados.

Pero, además, en la medida que la mercancía que el capitalista compra al obrero no puede ser separada de su vendedor, el consumo de lo que por derecho le pertenece está mediado por la voluntad del trabajador. El obrero es fuerza de trabajo que se pone en movimiento a sí misma. La coerción económica que obliga al obrero a vender su fuerza de trabajo no es suficiente para asegurarle al capitalista su control. La coerción extraeconómica es, por lo tanto, un momento interno de la relación de capital. Un aspecto de dicha coerción constituye a esta altura del “proceso de civilización” un fundamento histórico.⁶ La voluntad de obediencia a las autoridades instituidas y hacia las normas socialmente convenidas y legalmente estatuidas, la aptitud racional-instrumental para insertarse de modo útil en las instituciones sociales, son motivos internalizados de la acción individual para la mayoría de las personas en la mayoría de las sociedades capitalistas. La actitud ante las exigencias de la producción capitalista como si fueran leyes naturales de la producción se sostiene también sobre este sustrato. Que fue un doloroso producto histórico de la violencia material no solo surge de documentos del pasado, sino que lo atestiguan aquellas sociedades actuales en las que los procesos de socialización capitalista de los individuos son solo realizaciones parciales o aquellos espacios sociales, aun en las naciones capitalistas

⁵ Por ejemplo, suele subestimarse su importante rol en la construcción de consenso popular alrededor de programas de reestructuración capitalista de carácter neoconservador o neoliberal (Bonnet, 2008; Piva, 2012a).

⁶ En el capítulo xxiv de *El Capital*, Marx la llama “acumulación originaria” (Marx, 1998a). *El proceso de civilización* (Elias, 1989) y *Vigilar y castigar* (Foucault, 1986) son ejemplos clásicos del relato de dicho proceso.

centrales, donde ella fracasa. Pero en la mayor parte de las sociedades capitalistas su actualización requiere solo de un mínimo de vigilancia y sanción. Otro aspecto de la coerción extraeconómica es ejercido por los propios capitalistas individuales o por sus cuerpos administrativos. El capital productivo solo existe como tal si es poder de mando sobre el trabajo. Los reglamentos internos de trabajo con sus sistemas de vigilancia y sanción reflejan un poder privado del capital sobre el trabajo, que Marx describe como despótico. La organización del proceso laboral constituye un sistema de control patronal sobre la fuerza de trabajo (Braverman, 1980; Aglieta, 1986; Coriat, 1994 y 1995). Este ejercicio del poder privado de los capitalistas individuales está, sin embargo, limitado por el carácter mercantil de la relación capital/trabajo que, como vimos, excluye la coacción física.

Podemos precisar entonces el carácter de la particularización de lo político. Su núcleo es la separación entre una coerción desarmada (ejercida de manera privada por medio de la competencia y del despotismo patronal) y una coerción armada (bajo la forma particularizada de Estado), separación de dos momentos internos y necesarios de una misma relación de explotación.

Pero el ejercicio de la dominación privada de los capitales individuales es también limitado en cuanto al alcance de la subordinación del trabajo. En las relaciones feudales de producción, el dominio o el señorío constituyan unidades de reproducción social. Como señala Gerstenberger (2007), la sociedad en sentido estricto no existía. En el capitalismo la empresa no es la unidad de reproducción social, ya que la producción desarrollada de manera privada es socialmente mediada por el proceso de circulación, de modo tal que la reproducción del capital global constituye la unidad de ambos momentos. Esto supone que el carácter social de la dominación del capital sobre el trabajo debe existir fuera y sobre los comandos privados de los muchos capitales (Hisch, 1978; Pashukanis, 1976). Este aspecto del carácter mercantil de la relación de capital es el que destacan Müller y Neussus (1978) y Altvater (1978), cuando parten de la contradicción entre la existencia competitiva de los capitales individuales y su reproducción como capital social total. Pero el problema aquí no es que existan funciones que no puedan ser ejercidas por los capitales individuales. Sino que la reproducción de la relación de explotación capitalista requiere de la abstracción de la dominación social en la forma particularizada del Estado debido a que su forma mercantil a) excluye la coacción física y b) fragmenta la dominación capitalista en múltiples comandos privados al tiempo que socializa la reproducción social.

Se instituye así un doble mecanismo de disciplinamiento social. El primero a través de la imposición de la ley del valor por medio de la competencia, el segundo a través de la ley formulada y sancionada por la fuerza coercitiva del Estado (Blanke, Jürgens y Kastendiek, 1978). El carácter social de sus relaciones se les enfrenta a los individuos bajo una doble forma de cosa: dinero y Estado.

Forma Estado, aparato y función

Lo expuesto fundamenta, creemos que sólidamente, la hipótesis de la especificidad capitalista de la forma Estado; lo hace mostrando cómo la necesidad de la particularización de lo político puede derivarse de propiedades específicas de las relaciones capitalistas. Como señalamos antes, ello no suprime la necesidad del análisis histórico. Sin embargo, la reflexión teórica sobre la categoría también nos previene de proyectar al pasado categorías del presente. En particular, nos previene de la confusión entre forma social y condiciones sociales generales o comunes a distintas formas históricas.⁷

Rosdolsky (2004) señalaba como un rasgo medular del método de Marx la distinción entre forma social y determinaciones materiales generales (comunes a diversas épocas históricas). El objeto de estudio de Marx es la forma social y su sustrato material entra solo en consideración en la medida que afecte en alguna medida a la forma estudiada o resulte afectado por ella de manera que sea significativa para el análisis. Es, por ejemplo, el caso del valor de uso. No pueden deducirse de él, en su cualidad de condición general de la reproducción social en cualquier época histórica, determinaciones sociales específicas, como el hecho de que sea portador de valor. Pero el valor de uso sí resulta significativo cuando ingresa de algún modo en el análisis de forma. Por ejemplo, como cuerpo del dinero, como valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo o en la medida que las determinaciones del valor de uso afectan el proceso de valorización, como es el caso de los tiempos de rotación del capital, etcétera.

Particularmente significativo para lo que queremos desarrollar es el caso de la “fórmula trinitaria”. Marx denomina de ese modo a la tríada de fuentes de ingreso de la economía política: trabajo-salario, capital-ganancia, tierra-renta.

⁷ Es aquí donde la distinción entre análisis lógico e histórico se disuelve. Determinar especificidades históricas, distinguiéndolas de condiciones comunes a diversas épocas, establecer la conexión interna entre los hechos abstraídos y, en apariencia, inconexos, es tarea de la investigación histórica. Solo una vez establecida esta base tiene sentido la distinción, en la medida que es posible deducir consecuencias de esas determinaciones abstraídas y conceptualizadas.

Esas expresiones, dice Marx, son irracionales. Si la primera tiene todavía algún asidero en el proceso real de producción, las otras dos resultan absurdas a poco de analizarlas, por caso, que la tierra dé renta como da frutos. La irracionalidad surge de identificar condiciones sociales comunes a diferentes épocas históricas con formas sociales determinadas. El origen está en la confusión del salario como precio del trabajo. El salario aparece pagando no la fuerza de trabajo transformada en mercancía –determinación histórico-social–, sino el trabajo, condición general de todo proceso laboral. Por lo tanto, frente a él se levantan los medios de producción ahora confundidos con su forma social, como capital, originando la ganancia que se embolsa el capitalista. Y otro tanto ocurre con la tierra a la que, confundido su carácter de condición general de la producción con su forma social de apropiación, parece que le brotará renta.

Decíamos al inicio que la inexistencia de una teoría marxista del Estado no puede dejar de tener consecuencias para el análisis de las formas de dominación en las sociedades capitalistas y de su especificidad respecto de formas sociales precapitalistas. Una de esas consecuencias es que en gran medida nos encontramos frente a la categoría Estado como Ricardo o el propio Marx en sus inicios frente a las categorías valor o capital. Lo que debemos discutir es si no aparece una identificación entre ciertas determinaciones comunes a diferentes épocas históricas y la forma Estado, como forma social específica. Más precisamente, la confusión entre el ejercicio de determinadas funciones de dominación y Estado, en particular, cuando esas funciones son desarrolladas por aparatos más o menos centralizados de dominio.

No es necesario ir muy lejos para encontrar dicha confusión. La identificación de Ricardo de las herramientas de caza de sociedades nómadas con capital no hay que buscarla en la naturaleza puramente especulativa de su conocimiento de las sociedades nómadas. Los límites de su comprensión del carácter social del capital hacían que vea a los medios de producción inmediatamente como capital. Poulantzas, por ejemplo, sin duda uno de los puntos altos de la teorización marxista sobre el Estado, asimila “forma Estado” y “aparato de Estado”, reduciendo la primera al segundo. De esa manera, su concepto de “forma Estado” se limita al análisis de cambios en la “materialidad” del aparato de Estado originados en cambios en las relaciones de fuerza entre las clases, de modo que el aparato de Estado en última instancia se encuentra indeterminado, pudiendo cobrar casi cualquier forma (Bonnet, 2016).

La identificación de Estado y aparato y de Estado y función (factor de cohesión social, garantía del orden por medio de la coacción física, apropiación centralizada de tributos, construcción de grandes obras de infraestructura,

organización de los esfuerzos de guerra, etcétera) conduce inevitablemente a ver Estado cada vez que se identifica una organización más o menos diferenciada que ejerce alguna de las funciones atribuidas a él y con independencia de la forma social que la organización y el ejercicio de la función asuman. Ocurre aquí algo parecido a lo que sucede con la definición neoclásica de dinero. Una vez que el dinero es definido como un instrumento que cumple determinadas funciones, cualquier “cosa” que cumpla, por ejemplo, la función de medio de circulación puede ser vista como dinero, desde un cheque o una tarjeta de débito hasta los dólares estadounidenses o una barra de oro de la reserva federal.

La confusión entre “forma social” y “condición social general” es equivalente entonces a la independencia o total indiferencia de forma y contenido. Una vez que el carácter específicamente histórico de una categoría es atribuido a una determinación general, común a diferentes sociedades, los cambios de forma resultan no esenciales, variaciones contingentes de un núcleo invariable, indiferente a esos cambios de forma. Respecto del problema del Estado esto suele ocurrir con la cuestión de la burocracia.

Forma Estado y burocracia

Suele suceder que cuando un sociólogo o un historiador se enfrenta con un cuerpo burocrático que ejerce de manera centralizada ciertas funciones asociadas con el Estado, identifican inmediatamente la existencia de ese cuerpo con la existencia de Estado. Sin embargo, si nuestro objeto debe ser la forma social, si esta debe ser distinguida de determinaciones más generales y, sobre todo, si contenido y forma social no pueden ser indiferentes, es válido preguntarse si el término burocracia en su sentido genérico –cuerpo de funcionarios que ejerce determinadas funciones– no invisibiliza determinaciones históricas esenciales al concepto de Estado. Podríamos replantear el problema de otro modo, ¿por qué razón la “forma Estado” se estructura de manera burocrática? O ¿por qué el aparato de Estado es un aparato burocrático? Y, en consecuencia, ¿qué determinaciones de la burocracia legal racional son inherentes a la forma Estado? ¿Son aquellas comunes a todo cuerpo de funcionarios funcionalmente orientado? ¿O son aquellas específicas al modo de existencia de la burocracia estatal en las sociedades capitalistas? Nuevamente, no podremos aquí más que presentar apretadamente los fundamentos de una hipótesis.⁸ Lo que nos

⁸ Para un mayor desarrollo de las tesis aquí brevemente expuestas, ver Piva (2012b).

interesa mostrar es hasta qué punto modifica los términos del análisis que nos concentremos en la forma social, en este caso, de qué manera puede producirse y reproducirse la forma social de Estado a través de la estructura de su aparato. Y cómo, otra vez, lo relevante pasa a ser la especificidad de esa estructura y no sus determinaciones generales.

Pashukanis (1976) señala que el control de una persona sobre otra confirmado a través de la fuerza contradice el carácter de las relaciones de intercambio mercantil. La subordinación de un productor mercantil a otro es la subordinación al capricho arbitrario. En términos de Blanke, Jürgens y Kastendiek, ello significa la pérdida de los puntos de referencia que vuelven posible los actos de intercambio. De allí la necesidad de que la coerción cobre una forma abstracta e impersonal (Pashukanis, 1976). Una dominación de esa naturaleza, dice Hirsch (1978), requiere la separación del aparato de Estado de todo interés real, sea común o individual. Pero también requiere que la propia estructura del Estado reproduzca esa separación. En este punto resulta relevante recuperar la identidad estructural establecida por Blanke, Jürgens y Kastendiek (1978) entre el funcionamiento de la ley del valor y su sanción por el dinero y la forma de la ley (en cuanto norma abstracta a la que deben someterse los sujetos del intercambio) y la necesidad de una instancia de coerción que la sancione. La vigencia universal e impersonal de la norma supone la necesidad de que la instancia coercitiva que la sanciona se estructure de tal modo que los mismos individuos que ejecutan la ley se sometan a su imperio abstracto y que el ejercicio de su poder aparezca como (y hasta cierto punto sea) el imperio de reglas abstractas e impersonales y no caprichos arbitrarios. La burocracia legal racional ha sido el modo histórico en que aquella exigencia de la estructuración de la dominación como dominación impersonal y abstracta cobró forma.

En este sentido, Weber (1996) ha puesto al descubierto la estructuración de la burocracia como mecanismo de sujeción a la norma impersonal y como actividad de dominación niveladora, calculadora y calculable y, por lo tanto, previsible.⁹ La burocracia moderna, a diferencia de las burocracias precapitalistas de carácter patrimonial y/o prebendario, se funda en la separación de los funcionarios de los medios de administración, lo que instituye la separación de las esferas de lo público y lo privado y, con ello, la sujeción de las actividades públicas a reglas de carácter universal. En ese acto histórico de separación se funda la estructuración de la dominación como imperio de la norma objeti-

⁹ Sin embargo, Weber vuelve a confundir forma social y determinación social general cuando presenta las determinaciones sociales como exigencias técnicas. La razón de la burocracia pasa a ser su superioridad técnica como medio de administración en una “sociedad de masas”.

va sobre individuos abstractamente iguales. Por esa razón, la centralización administrativa y militar que se desarrolló en Europa Occidental durante los siglos XVI y XVII, siendo como fue una condición del desarrollo de capitalismo y de la separación entre Estado y sociedad, no pudo dar más que mecanismos centralizados de dominio personalizado (Gerstenberger, 2007). No podían desarrollar dicha separación hasta sus últimas consecuencias, ya que en el burocrata prebendario se fusionan todavía la apropiación personal del excedente y el ejercicio centralizado de una función de dominio.

Planteábamos antes que la actividad del Estado tiene un límite de forma, no puede violar la separación que lo constituye. De ello se sigue que lo relevante a la hora de analizar la forma Estado no son las funciones que cumple, sino el modo en que las cumple, el hecho de que dicha intervención del Estado debe reproducir esa separación so pena de disolución, es decir, de crisis.¹⁰

La separación de los funcionarios de los medios de administración, la sujeción de sus actos a reglas universales, la calculabilidad y previsibilidad de sus acciones que de eso se sigue, son aspectos sociales específicos de la estructura del Estado que limitan y articulan sus modos de intervención. Ese modo de actividad reproduce esa forma específica de relación social que llamamos Estado: la separación público/privado, economía/política, es decir, la presentación como dos aspectos contrapuestos –acumulación de capital y dominación política– de dos momentos internos a la relación de explotación.

Conclusiones

Los debates en torno a los términos en las ciencias sociales suelen dar lugar a equívocos. Ello se debe a ciertas imprecisiones de los conceptos. Tomados del lenguaje de la vida cotidiana trafican de modo inconsciente representaciones del “sentido común”. Atravesados por diferentes tradiciones teóricas, pueden resultar ambiguos o directamente eclécticos. Un mismo término puede expresar más de un significado y dos términos distintos un mismo fenómeno.

Decíamos antes que en Weber es posible encontrar dos usos del término Estado, uno más amplio que se identifica con “asociación política”, otro más estricto en el que el rasgo determinante es el monopolio de la coacción física

¹⁰ De ello se sigue que dicho límite de la intervención del Estado se presenta inevitablemente como un límite negativo, como un límite objetivo a la libertad de acción. Sobre la redefinición del concepto marxista de determinación estructural como límite a la libertad de acción, ver Piva (2017).

y cuya estructura, como acabamos de exponer, presupone la separación entre funcionarios y medios de administración. Ellen Meiksins Wood (2013) también observa un doble uso del término en Marx. En muchos casos, Estado significa, simplemente, aparato centralizado de dominación de clase, pero en otros su uso es más estricto y refiere a una determinación específica de la relación de capital, la separación entre economía y política.

Si se es consciente de este doble significado, y si el sentido de su uso es explícitado o aclarado por el contexto, la discusión sobre el uso apropiado pierde cierto interés y a lo sumo puede plantearse la ventaja para la comunicación científica de distinguir dos conceptos con dos términos. Pero lo que sucede con el término Estado es más complejo, la oscilación en torno a la generalidad o especificidad histórica de su aplicación refiere en la mayoría de los casos, y aun en las indecisiones de Marx y Weber, a ambigüedades conceptuales, a nuestra ignorancia sobre qué es el Estado.

En este artículo hemos tratado de presentar algunas reflexiones teóricas sobre el problema de la especificidad histórica de la categoría Estado a partir de los resultados del llamado “debate sobre la derivación lógica del Estado”. Si bien la respuesta al problema de la especificidad histórica del Estado requiere de estudios históricos de largo aliento, hemos intentado una reflexión conceptual sobre la categoría y fundar a partir de dicha reflexión algunas hipótesis sobre el carácter específicamente capitalista de la forma Estado. En función de ello hemos discutido aspectos metodológicos de una aproximación marxista a la cuestión del Estado, particularmente, los problemas planteados por la relación/distinción entre análisis lógico y análisis histórico, forma social y función, y forma social y contenido material.

La principal hipótesis que hemos tratado de fundamentar es que el núcleo de la particularización de lo político es la separación entre una coerción desarmada (ejercida de manera privada por medio de la competencia y del despotismo patronal) y una coerción armada (bajo la forma particularizada de Estado), separación de dos momentos internos y necesarios de una misma relación de explotación.

Dicha separación se deriva de la separación de los productores directos respecto de los medios de producción, constitutiva de la doble libertad del obrero. Más precisamente, del hecho de que la relación capital/trabajo sea simultáneamente relación mercantil y relación de explotación se siguen dos consecuencias. Por un lado, es constitutiva de la forma capitalista de explotación una contradicción objetiva entre su existencia simultánea como relación de igualdad –libertad y de desigualdad– coerción que condiciona el modo de

ejercicio de la dominación política. Por otro lado, si la relación mercantil exige exclusión de la coacción física, la relación de explotación supone la coacción física no solo como posibilidad contingente, sino también como momento necesario de su reproducción. La reproducción de la relación de capital, por lo tanto, requiere la centralización monopólica de la violencia material en un aparato puesto a distancia de la sociedad.

Se instituye así un doble mecanismo de disciplinamiento social. El primero centrado en la imposición de la ley del valor por medio de la competencia –fundamento último del despotismo patronal–; el segundo, a través de la ley formulada y sancionada por la fuerza coercitiva del Estado (Blanke, Jürgens y Kastendiek, 1978). De esta forma, el carácter social de sus relaciones se les enfrenta a los individuos bajo una doble forma de cosa: dinero y Estado.

Aunque esta hipótesis debe ser confrontada a través de análisis históricos, la reflexión conceptual sobre la categoría nos previene de proyectar al pasado categorías del presente. En este sentido, un rasgo medular del método de Marx es la distinción entre forma social y determinaciones materiales generales (comunes a diversas épocas históricas). Vistas desde esta perspectiva, las ambigüedades del concepto de Estado parecen llevar implícita la confusión entre el ejercicio de determinadas funciones de dominación y Estado, en particular, cuando esas funciones son desarrolladas por aparatos más o menos centralizados de dominio. La identificación de Estado y aparato y de Estado y función conduce inevitablemente a ver Estado cada vez que se identifica una organización más o menos diferenciada que ejerce alguna de las funciones atribuidas a este, y con independencia de la forma social que la organización y el ejercicio de la función asuman.

Esto es particularmente claro en la cuestión de la burocracia. Se presume la existencia de Estado cuando se identifica un cuerpo burocrático que ejerce de manera centralizada ciertas funciones asociadas con el Estado. Hemos tratado de fundamentar la hipótesis de que la burocracia legal racional ha sido el modo histórico en que cobró forma la exigencia de estructuración de la dominación como dominación impersonal y abstracta. La burocracia moderna, a diferencia de las burocracias precapitalistas de carácter patrimonial y/o prebendario, se funda en la separación de los funcionarios de los medios de administración, lo que instituye la separación de las esferas de lo público y lo privado y, con ello, la sujeción de las actividades públicas a reglas de carácter universal. Desde esta mirada, entonces, lo relevante no son las funciones que esa burocracia cumple, sino la forma social de su ejercicio, que estructura el modo de actividad del Estado de manera que reproduzca la separación entre economía y política que lo constituye.

Bibliografía

- Aglietta, M. (1986). *Regulación y crisis del capitalismo. La experiencia de los Estados Unidos*. México: Siglo XXI.
- Altvater, E. (1978). "Some Problems of State Interventionism". En Holloway, J. y Picciotto, S. (eds.), *State and Capital: A Marxist Debate*, pp. 40-42. Londres: Edward Arnold.
- Blanke, B., Jürgens, U. y Kastendiek, H. (1978). "On the Current Marxist Discussion on the Analysis of Form and Function of the Bourgeois State". En Holloway, J. y Picciotto, S. (eds.), *State and Capital: A Marxist Debate*, pp. 40-42. Londres: Edward Arnold.
- Bonefeld, W. (1992). "La reformulación de la teoría del Estado". En Hirsch, J. et al., *Los estudios sobre el Estado y la reestructuración capitalista*, pp. 51-96. Buenos Aires: Tierra del Fuego.
- Bonnet, A. (2007). "Estado y Capital. Los debates sobre la derivación y la reformulación del estado en Alemania y Gran Bretaña". En Thwaites Rey, M. (comp.), *Estado y marxismo. Un siglo y medio de debates*, pp. 269-296. Buenos Aires: Prometeo.
- (2008). *La hegemonía menemista. El neoconservadurismo en Argentina, 1989-2001*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2016). "El concepto del Estado capitalista en Poulatz". En <https://vientosur.info/el-concepto-del-estado-capitalista-en-poulantzas/>
- Braverman, H. (1980). *Trabajo y capital monopolista*. México: Nuestro Tiempo.
- Coriat, B. (1994). *El taller y el cronómetro. Essay sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. México-Madrid: Siglo XXI.
- (1995). *Pensar al revés, trabajo y organización en la empresa japonesa*. México: Siglo XXI.
- Demirović, A. (2011). "Materialist State Theory and the Transnationalization of the Capitalist State". *Antipode. A Radical Journal of Geography*, 1, pp. 38-59.
- Elias, N. (1989). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Gerstenberger, H. (1978). “Class Conflict, Competition and State Functions”. En Holloway, J. y Picciotto, S. (eds.), *State and Capital: A Marxist Debate*, pp. 148-159. Londres: Edward Arnold.
- (2007). *Impersonal Power. History and Theory of the Bourgeois State*. Leiden: Koninklijke Brill.
- (2011). “The Historical Constitution of the Political Forms of Capitalism”. *Antipode. A Radical Journal of Geography*, 1, pp. 60-86.
- Habermas, J. (1995). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hirsch, J. (1978). “The State Apparatus and Social Reproduction: Elements of a Theory of the Bourgeois State”. En Holloway, J. y Picciotto, S. (eds.), *State and Capital: A Marxist Debate*, pp. 57-107. Londres: Edward Arnold.
- Hirsch, J. y Kannankulam, J. (2011). “The Spaces of Capital: The Political Form of Capitalism and the Internationalization of the State”. *Antipode. A Radical Journal of Geography*, 1, pp. 12-37.
- Holloway, J. (1994). *Marxismo, Estado y Capital*. Buenos Aires: Tierra del Fuego.
- Holloway, J. y Picciotto, S. (eds.) (1978). *State and Capital: A Marxist Debate*. Londres: Edward Arnold.
- Jessop, B. (1990). *State Theory: Putting the Capitalist State in its Place*. Cambridge: Polity Press.
- Marx, K. (1979). *Crítica al Programa de Gotha*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- (1986). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Tomo I. México: Siglo XXI.
- (1998a). *El Capital*, Tomo I. México-Madrid: Siglo XXI.
- (1998b). *El Capital*, Tomo II. México-Madrid: Siglo XXI.
- (1998c). *El Capital*, Tomo III. México-Madrid: Siglo XXI.
- Meiksins Wood, E. (2002). *The Origin of Capitalism. A Longer View*. Londres: Verso.
- (2013). *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*. Buenos Aires: Ediciones RyR.

- Müller, W. y Neussuss, Ch. (1978). “The ‘Welfare-State Illusion’ and the Contradiction between Wage Labour and Capital”. En Holloway, J. y Picciotto, S. (eds.), *State and Capital: A Marxist Debate*”, pp. 32-39. Londres: Edward Arnold.
- Offe, C. (1992). *Contradicciones en el Estado del bienestar*. México: Alianza.
- Parsons, T. (1976). *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente.
- Pashukanis, E. B. (1976). *La teoría general del derecho y el marxismo*. México: Grijalbo.
- Piva, A. (2012a). *Acumulación y hegemonía en la Argentina menemista*. Buenos Aires: Biblos.
- (2012b). “Burocracia y teoría marxista del Estado”. *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, vol. 6, nº 2, pp. 27-48.
- (2017). “Clase y estratificación desde una perspectiva marxista”. *Conflictos Sociales*, vol. 10, pp. 170-220.
- Poulantzas, N. (1986a). *Poder político y clases sociales*. México: Siglo XXI.
- (1986b). *Estado, poder y socialismo*. México: Siglo XXI.
- Rosdolsky, R. (2004). *Génesis y estructura de El capital de Marx*. México: Siglo XXI.
- Rubin, I. I. (1987). *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. México: Siglo XXI.
- Teschke, B. (2003). *The Myth of 1648: Class, Geopolitics and the Making of Modern International Relations*. Londres: Verso.
- Weber, M. (1996). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

La **Colección Humanidades** de la Universidad Nacional de General Sarmiento reúne la producción relacionada con las temáticas de historia y filosofía, enmarcadas en las líneas de investigación de la Universidad, siempre en vinculación con el desarrollo de nuestra oferta académica y con nuestro trabajo con la comunidad.

Prácticas estatales y violencia en las sociedades premodernas es el cuarto libro de una serie que tiene por objetivo poner en discusión la pertinencia del uso de la categoría de Estado en las sociedades previas al siglo XVIII. En esta oportunidad, el vector escogido para explorar este problema fue la relación entre las violencias y la configuración de las prácticas estatales.

En consonancia con los libros anteriores, se mantiene el presupuesto de la necesidad metodológica de remitir a la coyuntura para comprender las situaciones de violencia en sí mismas, las relaciones de poder que habilita o no la aplicación del concepto de *Estado*, y así también el vínculo que une en cada caso violencia y poder.

Los artículos no solo describen la multiplicidad de formas que asume la violencia en sociedades premodernas, sino que también permiten pensar los modos en que se inscribe en la sociedad con la ayuda del lenguaje y de otros mecanismos. En efecto, el lenguaje y dispositivos tan asombrosamente diversos, como el teatro, la ley, la pastoral o el parentesco, contribuyen a tomar distancia de la experiencia violenta y a poder pensarla en sus numerosas implicancias.



Colección Humanidades

Universidad Nacional
de General Sarmiento



Libro
Universitario
Argentino

