

# FORMAS DE REPRESENTACIÓN DEL PODER EN EL MUNDO CLÁSICO\*

---

DOMINGO PLÁCIDO

Universidad Complutense de Madrid

La instalación y consolidación del poder en las diferentes sociedades históricas, junto a los instrumentos derivados de la fuerza, utiliza otros que se relacionan más bien con sus pretensiones de lograr una aceptación aparentemente voluntaria por parte de quienes están sometidos a él. Por ello, los puntos de partida desde los que se conocen las sociedades del mundo clásico pueden comprenderse como elementos que influyen en las representaciones históricas, en la idea de que tal uso o abuso del pasado no lleva necesariamente a la conclusión de que se trata de procesos de invención, sino de un proceso más complejo por que el que una realidad es objeto de prácticas de manipulación y nuevas lecturas para adaptarla a sus nuevos fines.

el poder / a violencia / mundo clásico / representación

The installation and consolidation of power structures in different historical societies comes about directly or indirectly; that is, through the use of force, or by encouraging apparently voluntary acceptance on behalf of the subjects. Classical societies are, therefore, generated and understood through their own historical representation. This does not mean outright invention, but a much more complex process involving manipulation and reinterpretation in the pursuit of different goals.

power / violence / classical world / representation

**L**a instalación y consolidación del poder en las diferentes sociedades históricas, junto a los instrumentos derivados de la fuerza, utiliza otros que se relacionan más bien con sus pretensiones de lograr una aceptación aparentemente voluntaria por parte de quienes están sometidos a él. Se trata con ello de crear una imagen idílica de las relaciones de dominio. Entre los instrumentos destaca sin duda la creación de formas

\* Este texto es la redacción definitiva de la intervención que tuvo lugar en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina, con motivo de las X Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia, como conferencia inaugural de la Mesa nº 70: Formas de organización del poder y representaciones simbólicas en el Mundo Antiguo, coordinada por M. Campagno, J. Gallego y C. García Mac Gaw, el 21 de septiembre de 2005. Tras nuevas reflexiones y a petición de algunos de los asistentes, me complace enviarlo para su publicación a la revista Argos, donde espero resulte igualmente digno de recepción.

de representación<sup>1</sup> que produzcan diversos efectos, que van desde el temor hasta la admiración, capaces de provocar reacciones de adhesión e integración basadas en la conciencia de que, de un modo o de otro, la actuación y prácticas del poder son en sí buenas para los súbditos o, complementariamente, responden a condiciones inevitables derivadas de la naturaleza o de la divinidad. Entre tales instrumentos se encuentran las representaciones que pretenden hacer derivar del pasado las formas actuales de ejercicio del poder, sobre todo de un pasado que al mismo tiempo funciona como legitimación del presente. Las representaciones constituyen por ello un importante dato para comprender los lazos entre pasado y presente tal como funcionan en las sociedades históricas.

Por ello, los puntos de partida desde los que se conocen las sociedades del mundo clásico pueden comprenderse como elementos que influyen en las representaciones históricas, en la idea de que tal uso o abuso del pasado no lleva necesariamente a la conclusión de que se trata de procesos de invención, sino de un proceso más complejo por que el que una realidad es objeto de prácticas de manipulación y nuevas lecturas para adaptarla a sus nuevos fines. Así se convierten en representaciones históricas las realidades del pasado, que resultan de este modo más difíciles de reconocer para el historiador contemporáneo, por lo que es frecuente ante ellas el escepticismo o el pirronismo histórico.

La consolidación del poder en las sociedades va unida normalmente a la formación del estado y las representaciones de éste son también las representaciones del poder. La cuestión que se plantean diversos estudios antropológicos estriba en si pueden existir o haber existido sociedades en que el poder se ejerza sin haberse creado cualquier forma de estado. Ello va unido al problema de las formas de jerarquización que pueden haber existido en las sociedades sin estado. En la misma línea se encuadra el planteamiento del problema de la existencia posible de alguna forma de jefatura no coercitiva<sup>2</sup>. Se trataría de jerarquías o jefaturas admitidas y apoyadas de manera espontánea por las colectividades. En el mundo clásico, al margen de la aceptación de tales realidades, se tiende a representar el poder por medios más simbólicos que coactivos, es decir, sobre bases que se consideren justificadas en el mundo imaginario que se vincula a un pasado basado en relaciones de concordia espontánea.

En la interpretación de las sociedades primitivas se ofrece el sistema segmentario como alternativa. En éste, se reconoce una división estable

<sup>1</sup> R. Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992.

<sup>2</sup> W. Donlan "The Relations of Power in the Pre-State and Early State Polities", L. Mitchell, P. J. Rhodes, (eds.) *The development of the polis in Archaic Greece*, Londres, Routledge, 1997, 39-48.

que impide los conflictos y permite crear una imagen del pasado como referencia a la inmovilidad. Sin embargo, en las referencias antiguas, importa el control de la segmentación, como cuando se produce la migración de los tirrenos en Heródoto (I 94). La imagen idílica de las sociedades preclásicas se muestra en su realidad como crisol de la formación de desigualdades colectivas.

Es éste precisamente el problema de las relaciones de parentesco y sus vinculaciones con las estructuras sociales. El desarrollo de estructuras sociales se produce en gran parte a partir de las relaciones de parentesco. Eso lleva a la posibilidad de que la sublimación de las relaciones de parentesco se convierta en el elemento justificador de las relaciones de poder y sobre todo del poder dinástico. El control de los grupos sociales se lleva a cabo a través de las relaciones de parentesco, convertidas de relaciones igualitarias en relaciones clientelares, sobre todo cuando se extienden fuera de las relaciones de sangre para crear relaciones ficticias con denominaciones basadas en tales relaciones, al crear las estructuras gentilicias como estructuras aristocráticas.

El parentesco se define así como representación del poder. Por ello en el desarrollo de la estructuras de clase se produce la creación de formas ficticias de parentesco que sirvan de representación naturalmente motivada de las dependencias. Las estructuras gentilicias son por ello al mismo tiempo una realidad y su representación simbólica. Pero la representación simbólica revierte en crear nuevas formas de realidad asentadas en la ideología como derivación y conformación de la realidad. Las estructuras gentilicias se definen así como factor potencial de la creación del poder en sus propios contenidos simbólicos. De ahí el valor potencial de las estructuras gentilicias en época histórica.

Las *gentes* y los *géne*, a partir de sus orígenes como formas de organización basadas en el parentesco, pasan a funcionar como mecanismos de dominación en los orígenes de las estructuras estatales. El lenguaje del parentesco funciona en consecuencia como instrumento para la estructuración de la sociedad. El hecho de que las bases sean reales lo convierte en un instrumento muy eficaz en la estructuración del mundo imaginario cuando éste funciona como coartada de las relaciones de poder.

La estructura gentilicia funciona así como mecanismo de creación de las relaciones clientelares que constituyen un eje determinante en la estructuración de las sociedades arcaicas. Así, puede llegar a comprenderse cómo las formas de cohesión profundas existentes en las comunidades primitivas se transforman en instrumentos de dominación eficaces que mantienen la ficción del equilibrio en las sociedades jerarquizadas.

Los mecanismos de solidaridad creados a partir del parentesco aportan un arma inigualable al objeto de estructurar la cohesión de la comunidad, a

pesar de que las formas de parentesco lleguen a ser claramente simbólicas. En efecto, el control de las representaciones simbólicas de la comunidad fortalece la posición de quienes lo poseen. Estos son los que conceden o no los privilegios de pertenecer al grupo por los procedimientos derivados de las originarias relaciones parentales. Por ello es importante conservar la conciencia de que los vínculos de sangre y los antepasados comunes continúan funcionando como criterio para el establecimiento de los vínculos, a pesar de que ya éstos sean ante todo instrumentos que sirven para justificar las relaciones desiguales. Sin embargo, también resulta determinante que se conozca el carácter originario y ancestral de tales vínculos. De este modo, la conciencia de la autenticidad de las formas de cohesión sobre la base del parentesco proporciona eficacia a las formas de explotación apoyadas en las relaciones desiguales establecidas. La representación simbólica del grupo se instrumentaliza así desde las primeras comunidades. La cohesión social funciona como garantía del dominio de pocos.

A partir del funcionamiento de los modos de cohesión de los grupos se llega a plantear el problema de la definición del "estado". Por ese camino se establecen de modo institucional las garantías de la explotación del trabajo de quienes se integran en las relaciones desiguales en condiciones de inferioridad y al mismo tiempo las bases para la elaboración de los aparatos ideológicos que sostienen la institución. Junto a los instrumentos de coerción directa aparecen los que se basan más bien en la representación simbólica de la colectividad: ésta se siente identificada con los símbolos elaborados con ánimo de fomentar la conciencia del grupo como instrumento interclasista, donde todos, dominantes y dominados, se sienten como parte de un cuerpo. Las representaciones simbólicas más evidentes se muestran en los grandes centros monumentales de las ciudades cuando se definen como estados, tales como el Capitolio o la Acrópolis<sup>3</sup>.

La apropiación de la producción agrícola constituye un factor determinante en la transformación de las sociedades campesinas, que en principio se definen como sociedades sin excedentes. El excedente se define así como resultado de las estructuras de poder, y no como causa. No hay un crecimiento de la producción para crear excedentes innecesarios como resultado espontáneo del esfuerzo de los campesinos en condiciones de solidaridad colectiva. Es más bien el poder el que fomenta el excedente con ánimo de afianzarse y garantizar su propio crecimiento. En efecto, la dominación sobre las personas es anterior a la dominación sobre las cosas. Por medio de aquélla se afianza el control sobre la producción y, en consecuencia, sobre los productos. De este modo, la sociedad campesina,

<sup>3</sup> D. Plácido, "Los marcos de la ciudadanía y de la vida ciudadana en Roma y en Atenas en el desarrollo del arcaísmo", *Florentia Iliberritana*, 2, 1991 (1993), 419-434.

con dependencias personales y excedentes derivados de la explotación, tiende a convertirse en sociedad de clases. Las condiciones del campesinado libre aparecen basadas en la dependencia. Sobre ella se apoya la capacidad de presión del poder para la creación de excedentes.

El hectemorado es posiblemente el sistema de dependencia entre libres más conocido gracias a las fuentes en la época de formación de las sociedades de clase. La tierra como representación simbólica de la unidad está todavía presente en Hesíodo, cuando se están estructurando las dependencias clientelares bajo el dominio de la *basileía*, así como en Solón, que recurre a ella para intentar paliar los efectos de la apropiación, y en Virgilio, en un tono ya alejado de las posibilidades reales, pero todavía eficaz como arma del papel del poder en tanto que fuerza simbólica de la pretendida concordia.

La capacidad de redistribución es sin duda una de las manifestaciones originarias de las posibilidades de control de la colectividad. A través de este procedimiento, la guerra y la caza se constituyen en instrumentos eficaces en la creación de jerarquías. El control de sus productos, el botín, garantiza la representación del jefe como benefactor de la colectividad, la que en definitiva le ha permitido obtener la victoria o un abundante conjunto de animales para la alimentación de todos. Pero el criterio del jefe prevalece y su imagen se torna todopoderosa. La religión entra entonces como factor que justifica la organización de las colectividades y la formación de las clases, sobre la idea de que quien ha conseguido el éxito cuenta con la ayuda divina. La religión se impone así como un elemento básico del control simbólico de la población. El poderoso tiene el monopolio de las relaciones con la divinidad. La implicación religiosa del poder político atribuye una sólida base a su representación.

La capacidad de redistribución funciona pues como elemento de prestigio y poder simbólico. De este modo, los instrumentos de control de la naturaleza aparecen transformados en instrumentos de control de los humanos. El control de los calendarios y las festividades estacionales contribuyen a enaltecer la capacidad misma de dicho control de los humanos. Los centros simbólicos de la distribución aparecen convertidos en lugares sacros.

La capacidad de organizar la producción, gracias al control del tiempo, al prestigio ante los humanos, hace crecer los aspectos simbólicos de la representación del poder, con el apoyo sin duda de los mecanismos de coerción justificados en principio sobre la superioridad simbólica.

Paralelamente tiene lugar el desarrollo de las formas coactivas de explotación. Así surgen los problemas derivados de la necesidad de diferenciación entre violencia coactiva y violencia basada en formas simbólicas, las que se relacionan con el parentesco, la religión, la etnicidad.

Por un lado, todas ellas funcionan como instrumentos de justificación de las diferentes formas de violencia. Por otro, en ellas se basa normalmente el establecimiento de criterios de superioridad. Las formas de representación son en sí mismas coactivas, pero además sirven de apoyo y justificación a las formas coactivas que funcionan de modo violento. La etnicidad, por ejemplo, coacciona el comportamiento social, de modo que nadie se atreva a mostrar un comportamiento que pueda interpretarse como traicionero hacia la teórica solidaridad del grupo étnico, pero también se utiliza como pretexto para ejercer la coacción represiva por medios violentos, al denunciar a los "infiltrados" en las comunidades étnicas como elementos peligrosos.

Los pueblos periféricos del mundo clásico constituyen sin duda un elemento que rompe la imagen tradicional, estática y pura del clasicismo, pero que permite, precisamente por ello, introducir un criterio más realista en la percepción de las sociedades antiguas, donde los centros de poder y cultura no se entienden sin el contrapunto de la periferia. Ello es especialmente significativo en las fronteras, donde se producen ricos fenómenos de interacción y dominación. La consecuencia desde el punto de vista del centro cultural es la invención del bárbaro, fenómeno justificador del dominio y de la superioridad. Las entidades étnicas funcionan así como elemento constitutivo de la representación, tanto de los mismos grecorromanos como de los "otros". En definitiva, la cohesión helénica se forma en el proceso colonial y la cohesión romana e itálica en el proceso de formación del Imperio.

Los sistemas orientales en la Antigüedad se caracterizan por la existencia del poder despótico. Normalmente va acompañado de la presencia de diversas formas de hegemonía sobre amplios espacios. El despotismo se traduce en las relaciones externas por la imposición de formas de tributación, que son también las que caracterizan el sistema de explotación, en que las colectividades aportan el resultado de su trabajo por medio de tributos en especie o en dinero. La función tributaria del dinero se expresa normalmente en la moneda de oro, más útil para el funcionamiento vertical de la economía monetaria que las monedas de plata, que se imponen en las sociedades antiguas en que la economía funciona de modo horizontal, sobre la base fundamental de los intercambios. En el plano espacial, el templo y el palacio funcionan como símbolos del poder en sus variados aspectos. El régimen puede definirse en líneas generales como el de una realeza sacra. Los cuerpos del rey a su muerte se convierten en símbolo de poder eterno<sup>4</sup>. La verticalidad que caracteriza el sistema económico está presente de igual modo en todas las manifestaciones del poder.

<sup>4</sup> E. H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología medieval*, Madrid, Alianza Editorial 1985.

El despotismo se basa en la fuerza y en el prestigio. Por ello es imprescindible que se muestre la grandiosidad en las representaciones simbólicas. Las pirámides, los sistemas tributarios y el poder personal forman un todo coherente en las realidades del poder de los sistemas llamados orientales.

La aparición de los imperialismos y la absorción de las comunidades periféricas sirvieron como fuente de inspiración de símbolos del poder que afectaban tanto a las relaciones exteriores como a las formas de explotación social. Los símbolos del poder adquieren un alcance especial en la relación del sistema despótico con otras comunidades. En esta ambiente se imponen las imágenes de la victoria y de la sumisión de los prisioneros, y se desarrollan las bases de los "nacionalismos" antes de las naciones. Los dioses se hacen "patriotas" en tanto en cuanto se identifican los intereses del poder imperial. Los recursos relacionados con las formas de adaptación y con las resistencias completan el panorama de las representaciones que definen la imagen del imperialismo. Los sincretismos en el plano religioso traducen las formas de integración subordinada de las divinidades vencidas. La imposición sobre los otros se justifica con la representación de los enemigos como monstruos tiránicos, al estilo de Tifón, cuya imagen perdura de Homero a Dion Crisóstomo, con diferentes procedimientos de adaptación a los sistemas vigentes en cada momento.

La representación del poder adquiere un protagonismo especial en las diferentes épocas de la Historia Antigua por varios conceptos. Desde la época de los Imperios del Próximo Oriente, el despotismo cultiva con gran éxito el imaginario de la violencia. El arte egipcio, el asirio y el iranio se encuentran plagados de representaciones que tratan de mostrar la capacidad de violencia del poder despótico, con el ánimo de asegurar la sumisión sin ejercicio directo de la coerción. El arte de la época de Ramsés II puede ser un ejemplo especialmente representativo. La violencia real y la violencia simbólica se complementan en la creación de los instrumentos del poder. La violencia se ejerce principalmente sobre el no integrado. Estos procedimientos son fértiles en la aparición de los mitos de los seres desconocidos, de los enanos o las grullas, que fueron igualmente productivos en los mitos griegos de los orígenes, donde se transfieren los elementos del poder despótico, teóricamente desaparecido en dicho mundo, a los modos de funcionamiento del poder aristocrático.

Se desarrollan desde las primeras manifestaciones de la cultura clásica los modos no coactivos de acción del poder. En los mitos están presentes los personajes violentos que desempeñan la función de atemorizar a la población con la imagen de que es inevitable la sumisión. Paralelamente se produce el establecimiento de relaciones clientelares, por las que los individuos se prestan voluntariamente a rendir honores a otros que aparecen

como protectores al tiempo que capaces de infundir respeto. Así se organizan los mitos del poder y de la resistencia, en un juego en el que ésta se ve obligada a ceder, con frecuencia de modo voluntario, porque entiende que forma parte de su conveniencia prestar los servicios a cambio de los cuales va a recibir protección y seguridad, la que le falta en una posición de aislamiento y rebeldía.

En la obra de Hesíodo están presentes muchos de los elementos que constituyen el origen de la ideología del poder y sus formas de representación. La violencia simbólica se encarna en la autoridad de Zeus y las promesas de Justicia parten del mismo padre de los dioses. Zeus es la representación del poder en sus formas autoritarias y paternalistas.

Así, la representación del mundo puede interpretarse como historia de la realidad social. Para alcanzar algo parecido a la totalidad en la historia de la humanidad, resulta imprescindible tratar de encontrar la relación entre las representaciones y las prácticas sociales. De ese modo, la representación puede imaginarse como una redescrición metafórica de la realidad<sup>5</sup>. Los orígenes de la literatura que se manifiestan en los creadores de la poesía épica griega se conciben como el paradigma de dichas prácticas, dado que se inaugura la capacidad de representación como expresión simbólica de la realidad social. Ello es así en tanto en cuanto Homero y Hesíodo representan también los instrumentos ideológicos que expresan las formas arcaicas de organización del mundo a través de la mitología. Ésta aparece pues como la primera manifestación de un instrumento del pensamiento humano para expresar las relaciones entre la realidad social y sus reflejos intelectuales.

El poder y sus representaciones adquieren todo su sentido cuando es posible observar su relación con el mundo de los marginados. En general, de lo que se trata en las formas de representación es de la expresión y de la justificación del poder, pero también de las formas de marginación, que, en los orígenes de la *pólis*, aparecen personificadas por los héroes y las divinidades ctónicas, como elementos secundarios en la estructura de jerarquización social y política. El mundo de Crono y el Tártaro desempeñan en este aspecto un papel especialmente significativo<sup>6</sup>. En ese ambiente de la desigualdad marcada en las formas de exclusión, se producen interesantes procesos de integración, por ejemplo en el caso de los Centímanos por obra de Zeus, lo que sirve para consolidar el poder personal, capaz de acoger a los rebeldes cuando aceptan la autoridad de los triunfadores. Están presentes de este modo en los poemas épicos los problemas derivados de

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oublié*, París, Éditions du Seuil, 2000, 366.

<sup>6</sup> D. Plácido, "El mito de las edades como metáfora de los procesos de integración y exclusión", *Studia Historica. Historia Antigua*, 21, 2003, 15-27.



la aparición y desarrollo de la ciudad, de la configuración del estado, las guerras y los primeros viajes griegos por el Mediterráneo, que constituyen el marco histórico de la creación de las nuevas formas sociales y de sus expresiones a través de la representación. Ésta define así una sociedad desigual marcada por la ficción de la pertenencia a un mundo igualmente mítico, en el que todos están incluidos.

La representación se revela así como un concepto más útil que el de mentalidad porque se trata de estudiar las formas en que se justifica el poder de las clases sociales<sup>7</sup>, y no sólo los reflejos mentales de las diferentes posiciones dentro de la sociedad, por más que, en ambos casos, mentalidades y representaciones se manifiesten como un arma legitimadora del poder. En el concepto de mentalidad queda más eficazmente borrado el trasfondo conflictivo de la sociedad, como si la mentalidad fuera un fenómeno unitario que retratará a los diferentes agentes sociales de modo unitario. En cambio, tales representaciones se constituyen ellas mismas en realidad social, en las que se revela el proceso de ficción unitaria propiamente dicho. Al erigirse en instrumentos de poder, las imágenes del orden social se constituyen en mecanismo de conservación del orden social, proyectado muy frecuentemente al orden cósmico, cuya aparente lejanía permite toda clase de combinaciones. De este modo, las cosmogonías pueden ser objeto de análisis como formas de representación de la estructura social, siempre que se tenga en cuenta, no sólo la imagen representada, sino los procedimientos de elaboración de las representaciones.

En la narrativa mítica, uno de los episodios más eficaces como expresión de las ventajas del poder es el del restablecimiento del orden tras el Caos. Cuando éste se produce, acabado el conflicto, establecido el orden, el poder se siente justificado y fortalecido, de modo que puede permitirse el acto generoso que lleva a la integración de los "inferiores". En la Teogonía griega, los rebeldes más característicos integrados como inferiores son los Gigantes y los Titanes; pero ello se traduce en múltiples narraciones en que, en un plano más realista, se integran las mujeres, los campesinos, los esclavos. En la misma medida se plantean los problemas de la integración de lo femenino en las estructuras patriarcales. El *Himno* homérico a Deméter se define como ejemplo de la imposición de Zeus y del matrimonio sobre las prácticas femeninas libres.

El mito de Deméter experimenta una interesante transformación, cuando se produce el cambio de los mitos de la iniciación femenina en

<sup>7</sup> R. Chartier, *Cultural History. Between Practices and Representations*, Oxford, Polity, 1988, 1BB0; 44.

mitos del matrimonio patriarcal<sup>8</sup>. De este modo se cambia el protagonismo en favor del varón, mientras la mujer, anterior protagonista del ritual iniciático, adopta el papel de la inferior marginada para poder ser integrada en las estructuras patriarcales. Integración y marginación son los dos polos que definen las formas de representación en las épocas de formación del estado, al integrar a los dóciles y marginar a los rebeldes, en procesos justificados a través de las imágenes que definen a los buenos y a los malos, conceptos que seguirán vigentes en las formas de expresión de las aristocracias de las sociedades arcaicas, como la poesía lírica de Teognis. En cualquier caso, siempre queda un margen de ambigüedad que permita las constantes reelaboraciones de las relaciones de poder.

Las mujeres sufren en las sociedades organizadas un proceso por el que sus cualidades específicas, especialmente valoradas en la sociedad primitiva, se convierten en instrumento de control, cuando el varón que ejerce el poder decide que no puede permitir que conserven el control sobre algo tan determinante como la reproducción de los miembros de la colectividad, en el momento en que ésta se ve sometida a diferentes constricciones. El papel en que era evidente su protagonismo queda controlado. Ello da lugar a formas de expresión específicas, que tratan de reflejar las contradicciones reales de la nueva situación, lo que hace que aparezcan personajes del estilo de las Amazonas, como contrapunto de la funcionalidad que se les atribuye<sup>9</sup>, o las Madres, modélicas o asesinas<sup>10</sup>, y las Ninfas, donde se revelan los temores ante los atractivos sexuales que son estimulantes, pero revelan sus peligros<sup>11</sup>. Las fantasías masculinas se ven así sublimadas en las tradiciones sobre mujeres que buscan la relación sexual, como en la historia de Afrodita y Anquises. La heterogeneidad es posible porque lo femenino es contemplado como un elemento atractivo y peligroso, temible como objeto de deseo, pero que posee cualidades humanas y por ello puede tener reacciones imprevisibles, lo que convierte a las mujeres en seres incomprensibles para los varones. Es bueno que, como tal objeto, esté controlado, pero al mismo tiempo resulta atractivo que sea libre, como en el caso de las Ninfas, ante las que el hombre resulta vulnerable. Se intuye así la posibilidad de que la mujer represente aspectos más ricos de la condición humana, elemento clave en expresiones culturales

<sup>8</sup> A. Suter, *The Narcissus and the Pomegranate. An Archaeology of the Hymn to Demeter*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2002.

<sup>9</sup> A. Iriarte, *De Amazonas a ciudadanos. Pretexto ginococrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Madrid, Akal, 2002.

<sup>10</sup> D. Plácido, "Algunas madres de la tragedia griega", en P. Ortega, M<sup>a</sup>.J. Rodríguez Mampaso, C.G. Wagner, *Mujer, ideología y población. II jornadas de roles sexuales y de género*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1998 (=2000), 347-355.

<sup>11</sup> J. Larsen, *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*, Oxford University Press, 2001.

colectivas como la tragedia, donde los personajes femeninos son los más aptos para expresar problemas humanos que los varones no están dispuestos a admitir como propios de su naturaleza<sup>12</sup>.

También resulta significativa de las nuevas estructuras sociales, en cierto modo específicas de la sociedad griega, la representación del ejército masculino a través de imágenes homoeróticas. Ello responde a la importante función que desempeñan la hetería y los gimnasios en la formación de las estructuras sociales e ideológicas, que permite el protagonismo complementario de Eros y Ares. La función cívica de la guerra se complementa con la erótica, que potencia la misma función bélica al decir de Platón, al mismo tiempo que facilita la reproducción, cuando el homoerotismo sirve de aprendizaje para el erotismo heterosexual<sup>13</sup>.

En el mundo clásico, el gran sistema de representación está contenido en el mito en general. Los métodos de representación son con frecuencia indirectos. Por ejemplo, el rey mítico se presenta como modelo de un sistema no monárquico en Grecia, pero que sirve para destacar las ventajas del poder de "los mejores", dado que los reyes se erigen en modelo de los *áristoi*. En los poemas homéricos no se distinguen unos de otros, los *basileis* de los *áristoi* o *gérontes*. En el mito se contiene toda la organización sistemática de la integración y de la exclusión, sobre todo al tratar de los colaboradores de Zeus en la obra de Hesíodo. La poesía épica, que tiene como protagonistas a los héroes de los tiempos anteriores a la *pólis*, se consolida como representación simbólica de la ciudad arcaica. La representación de ésta hunde sus raíces en la mitología de base protohistórica. Zeus funciona como monarca, pero se halla inserto en un sistema colectivo, como cabeza y símbolo de la aristocracia. Ello muestra la vigencia del poder monárquico en el plano imaginario.

El Panteón es el resultado del proceso que procede de los cultos locales para llegar a la integración en un sistema unitario que se identificará como tal Panteón. La formación del Panteón representa la estructuración jerárquica del mundo. A través de los amores entre los dioses se crean los héroes fundadores de ciudades<sup>14</sup>. El poder se manifiesta en el control del mundo religioso, que de expresarse en localidades concretas, como modo de controlar las agrupaciones reducidas, aldeanas o gentilicias, pasa a expresarse a escala más amplia. La aristocracia gentilicia, que ha encabezado

<sup>12</sup> D. Plácido, "La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia", *Studia Historica. Historia Antigua*, 18, 2000, 49-63.

<sup>13</sup> D. Plácido, "El sexo en la sociedad griega: la *paideia*, los rituales y los mitos", S. Celestino, ed., *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, Tusquets, 2007, 343 págs. 187-205.

<sup>14</sup> J. S. Clay, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton University Press, 1989, 10.

los rituales de los cultos locales, se erige como monopolizadora de los cultos de la ciudad.

De ahí se pasa a la fundación de los cultos panhelénicos, en paralelo al desarrollo de la cultura representada por los poemas homéricos y la escritura alfabética. Los cultos de la ciudad y los cultos panhelénicos constituyen el complejo religioso que respalda el mundo del arcaísmo, entre el llamado particularismo de la *pólis* y las instituciones panhelénicas. La formación del Panteón olímpico, que abarca al conjunto de las ciudades de una manera o de otra, funciona así como sistema de cohesión entre las clases dominantes de las ciudades. El panhelenismo se define como instrumento de la solidaridad aristocrática. La monarquía, sublimada en la figura de Zeus Olímpico, funciona como símbolo del poder de la aristocracia. Ésta se sitúa entre la monarquía de los olímpicos y la del jefe del *oikos* en el ámbito de las relaciones inmediatas de dependencia. De este modo, la monarquía mítica arcaica es realmente representación de la aristocracia.

Oriente y Occidente constituyen sin duda dos realidades geográficas, pero en el mundo antiguo, desde el punto de vista de las representaciones, forman un todo, donde se integran muchas de las tensiones presentes en el mundo imaginario. El mundo fenicio y el mundo púnico se convirtieron en la representación de la alteridad, primero en el mundo griego, sobre todo desde las guerras médicas, y luego en el romano, en relación igualmente con las guerras púnicas. La hegemonía cultural de los griegos, a partir de los primeros momentos del proceso colonial, consiguió que muchas de las experiencias fenicias fueran asumidas por aquéllos como propias, gracias al desarrollo temprano de una cultura literaria capaz de imponer sus visiones míticas. La representación de los fenicios adquiere una imagen mixta, que los sitúa entre civilizadores, pues son los que proporcionan las bases del alfabeto, y bárbaros, ya que desde la época homérica se difunde su imagen como piratas. Los mitos de las colonizaciones se integran en la cultura griega para desarrollar la imagen de los viajeros y los héroes como modelo de las prácticas de los jóvenes en el proceso ritual por el que se produce el acceso a la colectividad. Por ello, resultan importantes los héroes sincréticos, como Heracles identificado con Melkart, y de las divinidades patrocinadores de las relaciones sexuales a las que se inician los jóvenes y que sirven de padro a la iniciación de los jóvenes, como Afrodita identificada con Astarté.

En relación con lo anterior se hallan los cultos de integración que se implantan en el mundo colonial, donde se exhiben las relaciones desiguales entre los colonos y las poblaciones locales. Ejemplo destacado es el del culto Deméter en Sicilia. La integración campesina que se revela en general en el culto de la diosa, a base de la implantación de santuarios extraurbanos, dependientes de los centros de control de la ciudad, aparece ahora

transformada en forma de integración colonial, en relación con el campesinado dependiente formado por la población local, ante los que los colonos se han repartido las parcelas y han monopolizado los derechos políticos.

El mundo de las colonizaciones favoreció la creación de imágenes basadas en los viajes reales y sus relaciones con el viaje iniciático, en que el joven, émulo del héroe viajero, realiza el viaje hasta los límites del espacio cívico, como el héroe llegaba a los límites del mundo. Por medio del viaje se manifiesta la simbología del dominio del campo y del dominio del mundo. Los mitos de la iniciación cívica y los mitos de la definición del espacio colonial dan lugar a una rica mitología, con protagonistas como Odiseo y Heracles. Los dos niveles se complementan para ofrecer una representación total de la realidad. El viaje iniciático para tomar posesión del territorio de la *pólis* se corresponde al viaje para tomar posesión del territorio de la ecúmene, como proyección colonial de las mismas necesidades expresadas en la romería de la ocupación rural<sup>15</sup>.

La esclavitud es desde luego una institución y una práctica constantemente presentes en la realidad y en el imaginario de los antiguos y sus metáforas constituyen un elenco de referencias que se encuentran difundidos en los diferentes géneros y en los campos semánticos más variados. El bárbaro ofrece una imagen, al menos desde las Guerras Médicas, que sirve como criterio básico para las justificaciones antropológicas de la existencia de la esclavitud<sup>16</sup>. Las imágenes del esclavo en la plástica y en la comedia hacen por ello referencia a estos condicionantes, los que lo identifican con el bárbaro, que llega a considerarse esclavo por naturaleza. La naturaleza esclava del bárbaro fue enunciada de manera explícita por Aristóteles (*Política*, I 5, 10= 1254b27-32), que creía plenamente en la superioridad de los griegos<sup>17</sup>. La guerra contra los bárbaros permitió llevar a sus últimas consecuencias los efectos de las reformas de Solón en Atenas, que impedían la sumisión interna a través de las deudas para potenciar en cambio la esclavitud como efecto de la adquisición o de la captura<sup>18</sup>. Desde entonces, las expediciones al Mar Negro o a las costas de Tracia habían favorecido la introducción de mano de obra en el Ática, explotada

<sup>15</sup> D. Plácido, "La *chóra* y la *oikouménē*: la proyección geográfica del mundo colonial", *Gerión*, 15, 1997, 79-86.

<sup>16</sup> E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 101.

<sup>17</sup> K. Kraut, *Aristotle Political Philosophy*, Oxford University Press, 2002. 290-295.

<sup>18</sup> M.-M. Mactoux, "Lois de Solon sur l'esclavage et formation d'une société esclavagiste", en *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden, Brill, 1988, 331-354.

principalmente en el trabajo de las minas<sup>19</sup>. En este conflicto contra los persas, los prisioneros de guerra eran bárbaros y podían incluirse entre los que se definirían como esclavos por naturaleza sobre la base de las diferencias raciales. Lo propio de los seres humanos para Heródoto era precisamente la capacidad de resistencia a la esclavitud<sup>20</sup>.

Los cambios históricos promueven sin embargo diversas revisiones sobre la humanidad que implicaría la pérdida de dichas justificaciones, pero también se introduce la nueva justificación, representada por el pensamiento de Antifonte, que consideraba que cualquier diferencia entre los humanos era contraria a la naturaleza (*DK87B44*). Ahora bien, la esclavización del griego se justifica precisamente por la igualdad; no hace falta ser bárbaro para quedar sometido a las nuevas relaciones de dependencia similares a la esclavitud. La esclavización del bárbaro y la igualdad del género humano forman los dos polos que caracterizan los cambios históricos, cuando ya se defiende que cualquiera pueda ser esclavizado sin encontrar protección ni en la ciudadanía ni en la helenidad. Ello se une a la difusión de las formas de dependencia no esclavistas, como la servidumbre helenística o la clientela romana. La *douleía* llega por ello a usarse como metáfora en las diferentes facetas de la realidad. La esclavitud de los vencidos ofrece dos facetas, metafórica y real, cuando se aplica a la condición de los prisioneros o a las ciudades que pasan a depender de las potencias imperialistas, desde Atenas hasta Roma. Los hilotas y los mesenios vienen a representar las dos caras de la sumisión, interna, entre los laconios, o externa, tras la conquista de Mesenia. Sin embargo, las fuentes espartanas o filoespartanas tendían a crear una imagen indiferenciada que justificaba la sumisión interna como sumisión étnica, como si los hilotas fueran un pueblo distinto, hostil por naturaleza.

Democracia y esclavismo son dos instituciones que mantienen entre sí relaciones complejas a lo largo de la Historia del Mundo Clásico. Al proyectarse hacia la posteridad se han mostrado sus aspectos contrapuestos y contradictorios, pero también su carácter complementario. La pervivencia de la esclavitud moderna despertó fuertes debates en los que estaban presentes los aspectos morales y religiosos, pero también sus aspectos económicos, cuando en los momentos finales de su historia surgió la polémica sobre la rentabilidad del trabajo servil ante el desarrollo del capitalismo y el trabajo asalariado, con utilizaciones frecuentemente bastardas de los argumentos morales. En la misma Antigüedad se debatió sobre el

<sup>19</sup> G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society. II The First Philosophers*, Londres, Lawrence & Wishart, 1961 (1955), 214, 218-9, 241.

<sup>20</sup> H. Van Wees, "Herodotus and the Past", en E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden Boston Colonia, Brill, 2002, 336.

carácter moral de las diferentes formas de dependencia. Los momentos de transición permiten introducir muchos matices, dado que no siempre la defensa de la igualdad de los seres humanos significa la existencia de una postura claramente antiesclavista, habida cuenta de que precisamente existen actitudes que pretenden someter las poblaciones iguales cuando las formas de aprovisionamiento a partir de los diferentes se encuentran en momentos críticos. Las posibilidades de la libertad en el *Pluto* de Aristófanes se basan en la existencia de los esclavos. La falta de esclavos favorece la teoría de que todos son iguales y pueden someterse por igual a formas de dependencia menos institucionales. Las representaciones simbólicas se extienden a las imágenes de la democracia, como instrumentos de liberación. La democracia representa la libertad, pero en la ciudad de democracia más desarrollada ésta coincide con las formas de esclavitud mercancía más fuertemente implantadas, en Atenas. Por ello, la esclavitud se representa como parte integrante de la ciudad democrática.

El campesinado constituye, por otra parte, el sector productivo mayoritario de todas las ciudades antiguas. Sin embargo, la cuestión surge cuando se trata de señalar la posición del campesinado en la definición de las sociedades antiguas. Las sociedades campesinas entendidas como marco de una población libre dedicada al cultivo de la tierra de manera independiente pertenecen más bien al ámbito de la Prehistoria o la Protohistoria, dado que el inicio de la Historia, paralelo al inicio del Estado, significa precisamente la aparición de estructuras de dominación en que el campesinado se integra en sistemas jerarquizados en un plano de sumisión. En ocasiones, se generaliza el uso del trabajo esclavo. Ello tiene lugar en la ciudad estado clásica, en la que el campesino que conserva su independencia se transforma en propietario de mano de obra esclava y se integra de este modo en las oligarquías gobernantes, que participan además en el ejército ciudadano. Pero es más frecuente que se generalice la tributación, como modo de explotar al campesino a través de estructuras que muy frecuentemente tienden a ser despóticas, en el Próximo Oriente, en Egipto, en el Mundo Helenístico y en la Roma tardoimperial. Se difunden así las formas de dependencia no esclavistas. En la ciudad clásica los campesinos conservan su libertad dentro de redes clientelares que en general explican las vicisitudes políticas y culturales de su Historia. Así, el campesinado se sitúa ante la disyuntiva entre tiranía y moderación en el arcaísmo. En ese terreno se juegan sus posibilidades de libertad y participación, entre las relaciones de dependencia locales, bajo los que detentan el poder en su territorio y estructuran en torno a ello las relaciones clientelares, herederas del poder del rey que consolidaba su autoridad a través de los sistemas de don y comensalidad, forma efficacísima de violencia simbólica, y las dependencias bajo el tirano protector que extiende las relaciones clientelares

al ámbito de la ciudad, sobre el *dêmos* en su conjunto, como cuando Clístenes suplió la *hetairía* con la totalidad del *dêmos*. El *dêmos* libre de la ciudad, entre Clístenes y Efiltes, constituye un colectivo privilegiado dentro de un mundo dominado por las relaciones clientelares.

De este modo se consolida la ciudad y se inventa la *isonomía*. Frente a los poderes locales, con dependencias definidas, en la ciudad se desarrolla el equilibrio de los poderes aristocráticos, que actúan como conjunto solidario y crean los instrumentos del consenso y la concordia. La representación simbólica de la comunidad isonómica se plasma en las características más sobresalientes del urbanismo de la ciudad clásica, las ágoras y los templos. El ágora se define como lugar de integración y de exclusión, el centro de la ciudad de los escogidos<sup>21</sup>. La unidad de la ciudad sirve de marco para el desarrollo de las desigualdades y las exclusiones. Al excluir a los esclavos, en la ciudad se materializan las garantías del libre frente a las desigualdades jurídicas y a las formas institucionales de dependencia, los derechos del ciudadano que se legislaron por parte de Solón. La ciudadanía se define como arma contra la dependencia y los gimnasios, situados en los bordes del ágora, como lugares simbólicos de la integración de los ciudadanos y de exclusión de los dependientes.

El poder democrático se apoya en principio en la convivencia entre la aristocracia y el *dêmos* basada en la concordia, respaldada por relaciones clientelares que funcionan en beneficio de todos gracias al Imperio. Las desigualdades internas de la ciudadanía quedan así paliadas en la perspectiva comparativa con respecto a los no ciudadanos. El Imperio se justificaba sobre el pasado reciente, la victoria sobre los persas y la defensa de la libertad de los griegos, pero la justificación real se apoya en la ley del más fuerte, con lo que el *dêmos* asume la ideología del poder propia de los dominantes, los que paralelamente preparan la reacción antidemocrática basada en su propia superioridad frente al *dêmos*, caracterizado como el conjunto de los malos o los miserables. La coincidencia de democracia e imperialismo se plasmaba en una serie de claves ideológicas que trataban de asentar el poder de los atenienses sobre los demás, como la autoctonía, que basaba en su raigambre ancestral al territorio, anterior a las migraciones de los demás griegos, la justificación de su "superioridad"<sup>22</sup>. De esa forma se da pie al desarrollo de la imagen del "pueblo" como tirano, como ocurrió en los círculos platónicos. El fundamento de tal percepción se halla en que

<sup>21</sup> D. Plácido, "La comunidad de los elegidos", *Revista de Occidente*, 143, 1993, 27-42.

<sup>22</sup> L. Gourmelen, *Kékrops, le Roi-Serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, París, Les Belles Lettres, 2004, 370. Ver también M. Valdés, *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad en la Atenas del s. VI a.C.* (e. p.)



la política democrática reflejaba realmente los intereses del *dêmos*, en relaciones de consenso y conflicto con la oligarquía, y en el nuevo sistema de redistribución de los beneficios del Imperio. La redistribución en la ciudad democrática, originariamente producto de las acciones evergéticas de las aristocracias, da paso a la redistribución política, basada en el pago por servicios públicos entre toda la población, precisamente por ejercer el oficio del ciudadano.

En formaciones sociales y políticas donde la coerción ha quedado reducida a una situación difícil, generalmente por la capacidad de resistencia de los dominados, el evergetismo surge como afirmación del poder de los ricos, siempre que la eliminación de la coerción no haya ido acompañada de una reducción del poder económico de los poderosos. En estas circunstancias se plantea la disyuntiva entre redistribución pública y privada. Es el caso del período de consolidación de la democracia ateniense, entre el evergetismo de Cimón y el establecimiento del *misthós* en la época de Pericles. En el desarrollo de tal situación caben sin embargo las críticas antidemocráticas que se refieren al pueblo como tirano de los ricos, a través de las liturgias. En lugar de aportaciones regladas obligatorias controladas por la ciudadanía, las liturgias, los ricos prefieren las aportaciones voluntarias que proporcionan prestigio y capacidad de maniobra entre las poblaciones agradecidas. La redistribución privada proporciona poder a los miembros de la oligarquía, como veía Plutarco en relación con el protagonista de la *Vida de Cimón*, donde hace constar que su modo de actuar no indicaba que fuera demócrata, sino que lo define como partidario de la oligarquía e incluso filoespartano.

La ciudadanía es considerada la característica más específica de las sociedades clásicas como tales, por la que se diferencia de los sistemas despóticos del Próximo Oriente y del mundo creado en Europa a la caída de Imperio romano. Las comunidades se organizan en ciudades, donde predominan los sistemas cívicos e isonómicos, lo que significa que un cierto colectivo, más o menos amplio según los sistemas extendidos por las diferentes ciudades, goza de la libertad y de los derechos políticos correspondientes. Ello da lugar a la elaboración del simbolismo mítico de la ciudadanía. Por una parte, se trata de definir los rasgos de la ciudad y el campo, como entidades contrapuestas, aunque es también evidente que en el fondo constituyen una unidad, dado que la ciudad sustenta su vida en el campo. Por ello, en las definiciones resulta vital el proceso de integración del campo y la ciudad en una *pólis* formada por el núcleo urbano y el territorio. La ciudad procede así a la apropiación de los cultos rurales para transformarlos en cultos cívicos. El teatro se define de este modo como representación simbólica de la ciudad en su papel integrador del campo. Ello quiere decir que persisten las alusiones tópicas al *ágroikos*, alejado de

la civilización urbana, presentado alternativamente como rudo e inculto o como portador de los valores de la tierra, no mancillado por los vicios de la urbe, como el personaje del *Orestes* de Eurípides.

La tragedia se expresa como forma de representación del poder en manos de tiranos, en personajes que funcionan como herederos del poder aristocrático de los héroes, pero consolidados ya dentro de la ciudad democrática. Así, su eficacia simbólica crece al representar la diacronía, desde el mundo heroico, convertido en expresión del poder personal de los primeros tiempos de la *pólis*, hasta la hegemonía del *dêmos*, identificado con el héroe y con el tirano como una sola realidad indivisa, como el protagonista de la tragedia. De este modo, la representación del presente aumenta su eficacia al incorporar la historia de la ciudad y manifestar, a través de los individuos, los problemas que derivan del poder colectivo, y no sólo los derivados del poder personal. El pueblo se identifica como héroe colectivo y por ello recibe honores en los túmulos y los epitafios, pero, como todo héroe, puede identificarse como tirano. El héroe Edipo se hace tirano y así se denomina la tragedia de Sófocles, pero se ha considerado que sus vicisitudes trágicas, su "peripezia", representan la del pueblo ateniense, que encuentra su destrucción por su propia iniciativa.

La crisis de la ciudad (*pólis*) se percibe, desde la observación del historiador, no como decadencia, sino como un proceso de transformación y de cambios en la estructura del poder. Las posibilidades de ejercer el poder por parte del *dêmos* se encuentran limitadas a causa de las transformaciones económicas que redujeron su capacidad de control y de independencia. La crisis de la ciudad aparece así como crisis de la ciudadanía, arma de poder del *dêmos* y arma de lucha en el desarrollo de las dependencias internas. Las representaciones simbólicas de la cohesión social pierden su virtualidad en favor de la recuperación de los privilegios de las minorías, que son las que se apropian asimismo dichas representaciones. Por ello, en el siglo IV las tensiones se manifiestan en planos no excesivamente visibles. No resulta evidente la violencia social, pero sí la dinámica de las posiciones encontradas en la vida cotidiana, en los tribunales de justicia y en la escuelas de pensamiento.

De este modo, el proceso resulta aparentemente pacífico, pero ello no puede llevar a una interpretación puramente "irénica" de las realidades del momento. Uno de los elementos dinámicos en el funcionamiento de las sociedades antiguas se halla en el desarrollo, imposición y resistencia en las formas de sumisión del libre. El trabajo banáutico en Aristóteles sirve de punto de partida para justificar formas de sumisión que el filósofo identifica con la esclavitud. En un plano más general, se revelan los problemas del pobre para defender su ciudadanía y su libertad. La oratoria resulta en este campo un instrumento expresivo de gran alcance, porque, como género,

tiene su época de apogeo precisamente en los momentos en que se producen las alteraciones fundamentales en Atenas, las que derivarán en la creación de las relaciones sociales en las que el pobre no cuenta con el arma de la ciudadanía para proteger su propia libertad. Con la esclavitud como sistema de explotación predominante, dado que se imponen las formas de coerción violenta que someten al esclavo, los instrumentos del poder político expresan de modo menos patente su capacidad para ejercer la superioridad sobre los libres, mientras que ahora, al someter a quienes disfrutaban de la libertad y de la ciudadanía, se hace necesario el aumento de los símbolos del poder, pues, al entrar en crisis el esclavismo, se necesita más el uso de la violencia simbólica, la expresión de la superioridad de modo más persuasivo. De este modo, se hace necesaria la transferencia de los símbolos de la ciudad isonómica a la ciudad despótica. Las representaciones de la época clásica, expresivas de la libertad del ciudadano apoyada en el trabajo esclavo, sobre el que no se ejercía presión ideológica, lo que hacía posible que la ciudad fuera la expresión del equilibrio y la concordia, como es el caso del clasicismo urbanístico, se transforman en neoclasicismo, en el que los equilibrios formalizan el inmovilismo, para transmitir la idea de que nada puede cambiar por mucho que los dependientes pretendan introducir el mismo dinamismo que, en cambio, se asumía en la ciudad esclavista. Por ello es fundamental distinguir el clasicismo, como representación de la vitalidad vinculada a la libertad del *dêmos* y a las tensiones asumidas por las diferentes fuerzas sociales, de los diferentes neoclasicismos de la Antigüedad, en que pretende representar la estabilidad resultante del ocultamiento de dichas tensiones. Por ello el clasicismo produce la tragedia y la comedia de Aristófanes, mientras que en el neoclasicismo helenístico se impone la comedia nueva.

El panhelenismo se concibe en principio como proyección de la ciudad, cuando las aristocracias instituyen los sistemas solidarios en los que se apoyan unas a otras en la consolidación del sistema, pero funciona pronto como instrumento de dominación simbólica, tanto para justificar los poderes internos de las mencionadas aristocracias, como para apoyar las formas de dominio imperialista. Con las empresas panhelénicas, como la Guerra de Troya y las Guerras Médicas, se consolidan los sistemas políticos correspondientes, las aristocracias locales o la democracia, pero también se ponen los fundamentos para la organización de los imperios, basados en los méritos logrados en la derrota de los enemigos y en la consecución de la libertad. En cualquier caso, la eficacia simbólica de la Guerra de Troya fue tal como para servir de apoyo a las diferentes empresas bélicas de conquista, de argivos, atenienses o lesbios, en el Peloponeso o en el Helesponto y las costas de Asia Menor. Jenofonte recuerda los esfuerzos

de Agesilao para asimilar el inicio de su expedición con la de Agamenón cuando parte de Áulide, con un sacrificio que pretende emular el de Ifigenia.

El simbolismo de la ciudad, en coincidencia con la crisis de ésta, fue adaptado al estado territorial. La realeza helenística, forma de gobierno propia del estado territorial, se presenta así como heredera de la realeza heroica, que se había asumido en la ideología de la *pólis*. La representación de la realeza, marca de omnipotencia y de vinculación con un pasado mítico prestigioso, funciona como forma de control social. La persistencia de la *pólis*, sin embargo, se manifiesta en los elementos ideológicos traducidos en las formas de propaganda que la presentan como defensora de la autonomía y la libertad. Los reyes son los auténticos salvadores de la *pólis*. Pérgamo es posiblemente el ejemplo más evidente para concebir este aspecto del mundo helenístico, aunque las intervenciones de unos y otros se dirigen en la misma dirección, como para haber creado la impresión de que el sistema no ha desaparecido. En realidad, lo que no desaparece es la ciudad como urbe, potenciada incluso con la acción de los evérgetas, entre ellos los reyes mismos, que la convierten en uno de los modos de representación del poder personal del monarca y de las clases dominantes.

Desde el punto de vista ideológico, la romanización consiste en la configuración de un gran sistema simbólico griego, adaptado a la hegemonía romana, donde se integran las características de la helenización. En el momento de la romanización de Grecia, en la época de la conquista, intervienen los factores procedentes del proceso de aculturación que han hecho de Roma una ciudad griega. Por ello, la romanización del mundo mediterráneo esconde un proceso de helenización, como instrumento para consolidar la hegemonía romana. Sin embargo, el ejercicio de la hegemonía permite la manipulación de los rasgos culturales susceptibles de representar el poder romano.

Los atractivos de la hegemonía cultural permiten que la romanización pueda llegar a manifestarse como aspiración de los conquistados. De este modo, el pensamiento griego se erige en instrumento para la justificación del Imperio, a base de la expresión del concepto de *Graecia capta*, como vencedora de su conquistador<sup>23</sup>. En esta línea se inserta el programa que declara la libertad de los griegos, modo de exaltación de los patronos filohelenos, desde Flaminio a Nerón. Polibio ve en esta línea la importancia de haber adoptado la práctica del triunfo, de origen ateniense, para promover el patriotismo (VI 15, 8; VI 53, 1-54, 3), sobre la base del dominio universal

<sup>23</sup> D. Plácido, "Graecia capta, integradora de la romanidad", *Studia Historica*, 8, 1990, 97-106.

(XV 10), heredero de las pretensiones de los reyes helenísticos<sup>24</sup>. Roma se apropia la cultura griega (Plutarco, *Cato Maior*, 23, 3) y de ese modo se hace grande. La intervención romana en Grecia se define como defensa contra el despotismo de los reyes, según Cicerón, *De officiis*, II 27, y Flaminio, en Livio, XXXIV 58, 11<sup>25</sup>: *...et populus Romanus susceptum patrocinium libertatis Graecorum non deserere fidei constantiae suae ducit esse*. El filohelenismo adopta como modelo teórico la Grecia de las ciudades, el clasicismo, tras haber convertido la imagen de la democracia en el resultado de la buena voluntad de los gobernadores romanos y, posteriormente, de los emperadores mismos.

En la Roma republicana, en el proceso de expansión imperialista, las bases ideológicas de la sociedad se mueven entre el modelo representado por la *pólis* y la figura del *basileús*<sup>26</sup>. En la terminología latina, la situación se traduce en un debate entre *populus* y *princeps*, lo que caracterizó la época conocida como crisis de la República. Desde entonces, la presencia del término *respublica* funciona como sistema simbólico representativo de la ambigüedad del régimen. El término *populus* sirve como complemento y contraposición del término *senatus*.

Roma se presenta todavía como ciudad griega, al tiempo que acentúa el carácter itálico y occidental como bandera frente al oriente helenístico. Sin embargo, en el momento en que asume la herencia griega, adopta las tradiciones relacionadas con el arte democrático, pero como representación de poderes no democráticos, por lo que tienen de símbolo de estabilidad. La expresión *Graecia capta*, aunque aluda a la imposición cultural de la cultura helénica, significa realmente el control del mundo por Roma, aunque este control se materialice a través del filohelenismo, en el momento en que *Reuixit ars*, el arte ha revivido para convertirse en instrumento del poder de Roma con el apoyo de la mentalidad griega.

Así se produce una nueva difusión del clasicismo gracias a Roma, en la expresión de Dionisio de Halicarnaso<sup>27</sup>. Los romanos actúan como

<sup>24</sup> E. Gabba, "L'imperialismo romano", A. Schiavone, dir., *Storia di Roma*, II, 1, Turín, Einaudi, 1990, p. 197.

<sup>25</sup> J.-L. Ferrary, "The Hellenistic World and Roman Political Patronage", P. Cartledge, P. Garnsey, E. Gruen, *Hellenistic Constructs. Essays in Culture, History, and Historiography*, Berkeley- Los Angeles- Londres, University of California Press, 1997, 114.

<sup>26</sup> D. Plácido, "La imagen del helenismo en la formación de la ideología imperialista", en S. Reboreda, P. López Barja, eds., *A cidade e o mundo: romanização e cambio social*, Xinzo de Limia, Excmo. Concello (Biblioteca Arqueohistórica Limiá, Serie Cursos e Congresos 4), 1996, 17.

<sup>27</sup> D. Plácido, "El ecumenismo romano desde la perspectiva de la historiografía griega: Dionisio de Halicarnaso", *SHHA*, 26, 2008, 39-45.

evérgetas<sup>28</sup>, desde la época de la República. Pero la cuestión del filohelenismo se trata desde una perspectiva de base principalmente griega<sup>29</sup>. Refleja más un problema de romanización de los griegos, deseosos de acoger a los romanos como dueños, que de helenización de los romanos. Dionisio de Halicarnaso justificaría así la sumisión a Roma, sobre el argumento de que son ellos mismos los dominantes, porque los romanos son griegos. Empiezan siendo griegos como efecto de la colonización y terminan siendo griegos como portadores de la hegemonía. De este modo justificaban la propia sumisión las clases dominantes griegas.

Los romanos ofrecen la estrategia no despótica<sup>30</sup>, como alternativa a la de los reyes demagogos que imponen tributos a las oligarquías, lo que da origen a múltiples contradicciones. Las oligarquías se habían acogido a la protección de los reyes, pero la deriva demagógica de algunos las inclinó a buscar la alternativa representada por la constitución mixta.

Polibio veía la recuperación del *dêmos* como una amenaza para la estabilidad. Por ello, XXXIX 5, 2-3, se refiere con satisfacción a la imposición por parte de los romanos de la *politeía*. Se trataba de garantizar el control del *dêmos* sin necesidad de los déspotas que pudieran volverse contra los oligarcas.

Resulta muy elocuente el uso de los conceptos de Democracia y República en Roma entre República y Principado. La *libertas* republicana se convierte en el argumento del dominio de los sectores poderosos, en el momento de la adaptación del sistema representativo griego a la realidad romana imperial. Así se explica la presencia del culto imperial en la Estoa de Zeus Eleuterio y el templo de Apolo Patroo<sup>31</sup>, así como el altar de Roma y Augusto delante del Partenón. La función representada por el culto imperial reemplaza a la función política de las ágoras.

La esclavitud antigua constituye una institución peculiar en un mundo heterogéneo. La ciudad, originariamente expresión de la libertad, funciona ahora como instrumento de poder despótico. El sistema monetario bimetálico resulta significativo de la misma dualidad representada por la ciudad y el poder personal, situado entre el sistema vertical y el horizontal, como expresión de la realidad de los sistemas mixtos, en la convivencia del sistema tributario y el esclavismo isonómico.

<sup>28</sup> E. Bouley, *Jeux Romains dans les provinces balkano-danubiennes*, París, PUF, 2001, 32-33.

<sup>29</sup> D. Musti, *Polibio e l'imperialismo romano*, Nápoles, Liguori, 1978, 131.

<sup>30</sup> D. Plácido, "Las transformaciones de la ciudad de Atenas desde el inicio de la intervención romana hasta la crisis del siglo III", *Koiaios*, 4, 1995, pp. 241, ss.

<sup>31</sup> S. Walker, "Athens under Augustus", M. C. Hoff, S. I. Rotroff, *The Romanization of Athens*, Oxford, Oxbow, 1997, 67-80.

El gran éxito mediático se encuentra todavía hoy en el triunfo de la representación "irénica" del Imperio. El escenario es la Roma de Augusto y sus imitaciones, que se plasman en las formas monumentales de las ciudades provinciales, como Munigua. Ahí se encuadra el fenómeno de la difusión de la arquitectura simbólica. El evergetismo municipal se define como una forma de mimetismo de las representaciones romanas.

La recuperación de la verticalidad en el Bajo Imperio se representa en el triunfo del monoteísmo. Vuelve así el oro como patrón económico, en paralelo con el monarquianismo como ideología. En el arte se impone la perspectiva inversa, junto con la economía basada en el oro. En Oriente, en el mundo helenístico y en el Bajo Imperio domina el despotismo y el modo de producción tributario, junto con el monoteísmo.

El simbolismo de la ciudad evergética se ve sustituido por el simbolismo de la ciudad episcopal de la limosna. Es característica la presencia de iglesias en lugares simbólicos de la ciudad, en las necrópolis, como el Vaticano, o en los cuarteles, como Santa Maria Maggiore<sup>32</sup>.

Se impone a la larga el peso de las grandes representaciones simbólicas del mundo antiguo, como la imagen de Israel, el cristianismo, la democracia, la mitología, el derecho romano. El cristianismo como fenómeno clásico se erige en representación de las transformaciones de las sociedades antiguas.

El clasicismo se difunde como símbolo de estabilidad en el mundo antiguo y en el mundo moderno. La alternativa estaría representada por la imagen del clasicismo como símbolo de vitalidad.

<sup>32</sup> D. Plácido, "La *ciuitas* cristiana: nuevo marco de integración y marginalidad", en F. J. Lomas, F. Devís, eds., *De Constantino a Carlomagno*, Universidad de Cádiz, 1993, 121-133.

