

Clientelismo, parentesco y cultura jurisdiccional en las sociedades precapitalistas



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

CLIENTELISMO, PARENTESCO Y CULTURA JURISDICCIONAL
EN LAS SOCIEDADES PRECAPITALISTAS

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

Clientelismo, parentesco y cultura jurisdiccional en las sociedades precapitalistas

Autores:

*Sergio Angeli , Héctor R. Francisco, Mariel Pérez,
Emanuel Pfoh y Mariano J. Requena*



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Clientelismo, parentesco y cultura jurisdiccional en las sociedades precapitalistas / Sergio Angeli ... [et.al.] ; coordinado por Eleonora Dell'Elicine ; Héctor R. Francisco ; Paola Miceli. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014.
E-Book.

ISBN 978-987-630-194-7

1. Estudios Culturales. I. Angeli, Sergio II. Dell'Elicine, Eleonora, coord. III. Francisco, Héctor R. , coord. IV. Miceli, Paola, coord.
CDD 306

Fecha de catalogación: 01/10/2014

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014
J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)
Prov. de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54 11) 4469-7578
ediciones@ungs.edu.ar
www.ungs.edu.ar/ediciones

Diseño gráfico de colección:
Andrés Espinosa - Departamento de Publicaciones - UNGS
Corrección: Gabriela Laster



Licencia Creative Commons 4.0
Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada (by-nc-nd)

Índice

Estatalidad y prácticas integradoras del lazo social en las sociedades precapitalistas <i>Eleonora Dell'Elicine, Héctor Francisco, Paola Miceli y Alejandro Morin</i>	9
De la articulación sociopolítica en Palestina durante la Edad del Hierro (ca. 1200-600 a.C.) <i>Emanuel Pfoh</i>	19
Lógicas de patronazgo y democracia en la <i>pólis</i> ateniense <i>Mariano J. Requena</i>	47
Monarquía y élites en el imperio sasánida El problema de la “estatalidad” de la monarquía persa (siglos III-VII) <i>Héctor R. Francisco</i>	81
Monarquía, poderes feudales y <i>potestas publica</i> en el reino asturleonés <i>Mariel Pérez</i>	105
“Una existencia etérea”: el concepto de Estado colonial y sus críticas recientes <i>Sergio Angeli</i>	121

Estatalidad y prácticas integradoras del lazo social en las sociedades precapitalistas

*Eleonora Dell'Elicine, Héctor Francisco,
Paola Miceli y Alejandro Morin*

Como en su momento lo hiciera *Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas. Pertinencia, límites y condiciones del concepto de Estado* (Dell'Elicine, Francisco, Miceli y Morin, 2012), el presente libro retoma la discusión sobre la problemática del Estado en sociedades anteriores al capitalismo, pero esta vez desde una perspectiva nueva. Si el objetivo del libro anterior era examinar y debatir la aplicabilidad del concepto de Estado a sociedades precapitalistas, es decir, discutir acerca de la pertinencia, límites y condiciones para pensar la dinámica política de sociedades “otras” a partir de un concepto fraguado a partir del siglo xv, según algunos autores, o del siglo xix, según otros, el presente volumen se propone indagar las formas concretas de ejercicio del poder en diversos escenarios históricos. Las sociedades precapitalistas, como es bien sabido, se encuentran atravesadas por redes de relaciones de poder (casa, parentesco, clientelismo, vasallaje, liderazgos religiosos, etcétera) que suelen ser pensadas como ajenas o incluso antagónicas a la práctica estatal. Sin embargo, desde otras posiciones historiográficas, estas relaciones pueden ser analizadas como factores coadyuvantes en el proceso de formación del Estado o como prácticas con capacidad de crear lazo social. Por lo tanto, los artículos aquí presentados tratan de dar respuesta a este interrogante que gira en torno de la compleja dinámica que puede ser trazada entre redes de relaciones de tipo personal y el proceso de configuración de sociedades estatales.

Al igual que en el volumen anterior, *Pertinencia...*, el método que se ha abonado es la reflexión a partir de situaciones históricas concretas, relaciones de fuerza singulares que guardan una lógica propia y que solo en condiciones precisas los conceptos que las explican resultan aplicables a otros escenarios. En este sentido, los participantes en esta publicación sostenemos la necesidad insoslayable del trabajo teórico en el quehacer del historiador, pero no de una teoría que se aplique a los objetos de modo forzado ni que reduzca los juegos particulares a estudios de caso. Consideramos, antes bien, la utilidad de proponer para cada situación una red de categorías que contribuyan a explicar sus modos de funcionar, categorías que pueden pedirse prestadas a otros objetos, pero que deben siempre calibrarse conforme a lógicas propias. Es por eso que estimamos imprescindible el intercambio con especialistas de parcelas historiográficas diversas en el ejercicio de explorar aportes nuevos que resulten útiles a nuestros objetos.

Como el índice permite advertir, los artículos reunidos aquí se detienen en diferentes escenarios que involucran, en términos globales, desde las sociedades palestinas durante la Edad del Hierro (Emanuel Pfoh) hasta el virreinato colonial peruano (Sergio Angeli), pasando por las *poleis* griegas (Mariano Requena), la estatalidad en la monarquía persa (Héctor Francisco) y la *potestas publica* en el reino asturleonés (Mariel Pérez). A pesar de esta variedad de escenarios, la lectura de conjunto de los trabajos aquí presentados nos permite señalar denominadores comunes que pueden servir de coordenadas para la reflexión. Los hemos sintetizado en dos ejes.

I. Lógicas patrimoniales y configuración de sociedades con Estado

Los cinco artículos que aquí se exponen muestran, para sociedades muy diversas, un entramado de relaciones clientelares y de patronazgo que caracterizan la estructuración de los vínculos tanto sociales como políticos en las sociedades previas al desarrollo del capitalismo.

Si partimos del artículo de Emanuel Pfoh, por ejemplo, advertimos el carácter patrimonial de los reinos de Judá e Israel en la Palestina de la Edad del Hierro. Analizando el caso de Judá específicamente, el autor muestra cómo el reino se organizó bajo un sistema de patronazgo político articulado en la díada cliente-patrón. Pero esta ordenación política no articulaba las relaciones solo

hacia el interior del reino, sino también hacia el exterior: los vínculos de dependencia con Israel se diseñaron también desde esta misma lógica de relaciones interpersonales de parentesco y patronazgo. En relación con el reino de Israel, también advierte la existencia de un orden jerárquico y vertical de dominación, pero anclado en estructuras parentales. El concepto de “casa solariega” (*household*) le sirve a Pfoh para caracterizar estas monarquías en cuanto prolongación de relaciones interpersonales. En este sentido, estos reinos deberían pensarse no tanto como “Estados”, sino más bien como organizaciones patrimoniales basadas en la reciprocidad y en el parentesco.

Mariano Requena, por su parte, también señala en el patronazgo un tipo de matriz cuyos rasgos se retoman en diferentes niveles, un nodo que, como la *household* palestina, compone técnicas, prácticas y discursos, y que una y otra vez se utiliza para fines sociales diferentes a los que le dieron origen. Además de este tipo de matriz, Requena resalta en la Atenas democrática la existencia de una fuerza limitante, concretamente la potencia del *demos*, que recorta e inhibe la repetición seriada del módulo “patronazgo” bajo las mismas condiciones. Esta intervención le permite al autor discutir la perspectiva propuesta por Finley acerca de la existencia, en la Atenas clásica, de un patronazgo estatal, punto de partida que permitiría pensar la convivencia entre lógica estatal y lógica clientelar. Por el contrario, Requena estima que el planteo de Finley supone considerar la existencia de un poder represivo del cual el Estado sería el único garante legítimo, caracterización weberiana que difícilmente podría aplicarse a la *polis* ateniense, en la que no existe monopolio de la violencia legítima por fuera del cuerpo de ciudadanos. El autor llega a la conclusión, entonces, de que el poder popular no inhibió el funcionamiento del patronazgo, pero sí lo limitó como forma de consolidación político-estatal en tanto impidió a la élite la consolidación de una dominación que operara por fuera de los intereses del *demos*.

El artículo de Francisco registra una forma de ejercicio del poder que supone la aparente tensión entre una forma “burocrática” y otra “informal” dentro de la monarquía persa de la Antigüedad tardía. Para el autor, ambas instancias coexisten –al punto de resultar difícilmente dissociables– y constituyen un entramado que adquiere una expresión formal en los rituales reales.

En el caso del reino asturleonés analizado por Pérez, estos factores organizadores recaerían sobre el parentesco y los lazos de fidelidad. A lo largo del siglo X, señala la autora, la monarquía asturleonera experimentó un proceso en apariencia contradictorio: se produjo una afirmación del poder regio a costa de la delegación de facultades jurisdiccionales en magnates e instituciones ecle-

siásticas, que dio lugar al desarrollo de poderes señoriales que podían sustraerse de la *potestas regia*. El fortalecimiento de la autoridad regia no implicó –como cabría suponer desde una lógica estatalista– concentración de *potestas*; por el contrario, la afirmación del poder del rey se sustentó, o, como señala Pérez, en un entramado de relaciones de carácter personal, en las que la subordinación institucional rey-súbditos quedó diluida frente al rol estructurante que desempeñaron los pactos de fidelidad vasallática y los lazos de parentesco. En esta línea, el artículo no solo muestra el carácter patrimonial de estos reinos peninsulares, cuestión que reenvía al trabajo ya mencionado de Pfoh, sino que también pone en evidencia otro problema crucial respecto de la temática convocante: la relación entre la consolidación de las monarquías y la construcción de la noción de poder público en las sociedades precapitalistas.

Finalmente, para la sociedad colonial que examina Angeli, las redes clientelares y el patronato real aparecen otra vez como mecanismos nodales de consolidación del poder político. Desde una perspectiva fuertemente antiestatalista, el autor previene sobre el anacronismo que implica considerar las redes clientelares como prácticas extenuantes de un supuesto Estado colonial, no tanto por tratarse de prácticas que pueden coadyuvar al fortalecimiento de la monarquía, sino porque el autor tiene la voluntad de poner en cuestión la existencia misma del Estado en la América colonial. En definitiva, las prácticas de patronazgo y clientelares fortalecen a la corona española sin que esto signifique la consolidación de un aparato de Estado.

En síntesis, los cinco trabajos que componen este volumen trascienden las diferencias espacio-temporales a través de una unidad problemática en torno a las formas particulares de ejercicio del poder en la situación y la función que cumplen allí (o el escollo que representarían) las diversas redes de relaciones paralelas o anteriores a las autoridades constituidas.

II. Max Weber y cómo pensar los polos de poder en las sociedades no capitalistas

El segundo eje reenvía a un problema más general presente en el corazón mismo de la convocatoria: la cuestión conceptual y la pertinencia de la aplicabilidad a las sociedades precapitalistas de las definiciones de “Estado” elaboradas en la modernidad.

En este punto, no ha sido el ánimo de la convocatoria una puesta a punto ni una revisión de las diferentes teorías sobre el Estado.¹ Sin embargo, el punto de partida más o menos explícito para la reflexión en los cinco artículos ha sido la clásica definición de Estado elaborada por Max Weber en *Economía y sociedad*. Repasemos de forma rápida la secuencia conceptual que el sociólogo alemán articula inmediatamente antes de arribar a esta definición. En primer lugar, presenta el concepto de “organización política”, definida por cuatro rasgos: continuidad, control de un territorio, aplicación de la fuerza coercitiva e instrumentación por parte de un *staff* administrativo.² Acto seguido, y como un tipo especial de organización política, define el “Estado” como aquella organización que, para conservar el orden, esgrime el monopolio del uso legítimo de la fuerza.³ Esta definición —observemos— deja abierta la posibilidad de que no toda organización política constituya efectivamente un Estado.

Fundamentándose en esta elaboración teórica, los artículos de Pfoh, Requena, Pérez y Angeli, cada uno a su turno, convergen en afirmar la inaplicabilidad de este concepto de Estado para las sociedades que estudian. Pfoh constata llanamente la inexistencia del monopolio de coerción en la sociedad palestina durante la Edad del Hierro. Requena, por su parte, también advierte lo propio en el contexto de la democracia ateniense. Pérez descarta el monopolio de la fuerza en el reino astur que examina. Angeli lo da por hecho dado que, en su interpretación, en el sistema colonial se registra una pluralidad de jurisdicciones, ninguna capaz de ejercer monopolio alguno.

Estos autores no utilizan la definición weberiana de manera limitante, sino que, una vez verificada la inaplicabilidad de este concepto de Estado para las situaciones que examinan, señalan otros componentes empíricos que exigen conceptos nuevos para pensar la coyuntura: la relación de dependencia respecto del poder asirio en Palestina, la potencia igualadora del *demôs* ateniense para acotar la patrimonialización de los poderes clientelares, la delegación del poder

¹ En tal sentido, no podemos dejar de mencionar la importancia, para la discusión en torno a la naturaleza de los Estados premodernos, de los trabajos compilados por Claessen (1978). Desde el materialismo histórico podemos citar a Hobsbawm y Marx (1966) y Cook (1977). Por último, la obra de Mann (1984).

² “A ‘ruling organization’ will be called ‘political’ insofar as its existence and order is continuously safeguarded within a given territorial area by the threat and application of physical force on the part of the administrative staff” (Weber, 1978: 54).

³ “A compulsory political organization with continuous operation (*politischer Anstaltsbetrieb*) will be called a ‘state’ insofar as its administrative staff successfully upholds the claim to the *monopoly* of the *legitimate* use of physical force in the enforcement of its order” (Weber, 1978: 54).

como mecanismo de empoderamiento en el reino astur y, en el escenario colonial, la actividad de las instancias locales de poder. En cada caso, estos índices no solo enfatizan una inaplicabilidad ya argumentada a través de la definición de Weber, sino que ponen al descubierto complejidades que el concepto tradicional de “Estado” oscurece antes que contribuye a explicar.

Como método de pensamiento, estos autores emplean la definición weberiana en cuanto punto de partida para pensar una distancia –aquella que separa el objeto que analizan (sociedades palestinas, democracia ateniense, etcétera)– de su “tipo ideal” esperable (el concepto de “Estado”). De acuerdo con esta perspectiva, la particularidad de la situación histórica emerge con toda contundencia en el momento en que es confrontada con la definición sociológica. La relevancia de la situación histórica –entendida como una particularidad irrepetible– guarda para ellos significatividad de por sí, y no en relación con un concepto que la transformaría inmediatamente en su “caso”.

Héctor Francisco, por su parte, establece en su artículo un vínculo distinto con la tradición weberiana. Para analizar las formas de ejercicio de poder por parte de la monarquía sasánida, este autor, en primer lugar, se apoya no tanto en la definición weberiana de “Estado”, sino en los modos de dominación legítima que, de acuerdo con el sociólogo alemán, una autoridad ejerce sobre una comunidad dada. En tal sentido, Francisco matiza la pertinencia de una burocracia racional en la configuración de la monarquía persa y abona la idea de una forma de ejercicio del poder que privilegia los canales de negociación entre el *Šāhān Šāh* persa y las aristocracias a diferentes niveles (regional, religioso, etcétera). De acuerdo con el sistema de categorías desarrollado por Weber, esta situación se acercaría más a un tipo de dominación “tradicional” y no al “legal” basado en una burocracia impersonalizada (Weber, 1978: 226 y ss.). Francisco avanza aún más sobre la senda de la teoría weberiana e insiste –del mismo modo que lo hace Weber (1978: 216)– en el carácter mixto que necesariamente revisten las formaciones empíricas analizadas. En este sentido, el método de pensamiento que propone no es el de la pura distancia respecto de una definición teórica analizado más arriba, sino que invita a atender a la combinación de rasgos que singulariza a esa sociedad, combinación que, a su vez, puede pensarse a través de la red de conceptos trabajados por Weber o incluso excederla. Lo que al autor le interesa resaltar es el carácter híbrido de la formación que analiza y, en tal sentido, deja en un segundo plano cualquier categorización que la determine: una vez identificada la

funcionalidad de la articulación de elementos institucionales e ideológicos, Francisco deja abierta la posibilidad de que esto se conceptualice como un “Estado” o como otra cosa. A criterio del autor, no resultan tan importantes las palabras que sintetizan en una fórmula única una situación, sino asentar la complejidad que particulariza al objeto examinado.

El trabajo de Francisco, como decíamos, traba con la teoría sociológica otra relación. No propone una utilización rígida, sino una lectura atenta a las herramientas teóricas que ofrece. Advertimos que su gesto intelectual no implica una subordinación acrítica –del lado de la historia, la situación; del lado de la sociología, el pensamiento de esta–, sino que, una vez más, el objeto vuelve a tener relevancia por su condición de irrepetible y gana en inteligibilidad ayudándose a través de categorías ya pensadas por otras tradiciones disciplinares.

La propuesta de este autor de poner en segundo plano la conceptualización deja abierto, sin embargo, el riesgo de que se reedite en futuros trabajos la falta de vigilancia conceptual en torno a la utilización de la categoría de “Estado”. Ciertamente que de este riesgo no sería responsable un artículo que –como hemos visto– es muy respetuoso de las herramientas teóricas que ofrecen otras ciencias; mas resulta previsible que una de las lecturas habilitadas sea la de una relajación conceptual, gesto opuesto precisamente al que se busca promover a través del presente libro. ¿Y en qué sentido sería riesgosa una relajación conceptual? El punto que hay que atender es que, a esta altura del debate, el concepto de “Estado” aplicado al estudio de sociedades no capitalistas solo pueda estar comunicando su imagen moderna.

Como hemos advertido, el texto de Francisco deja abierta la interrogación acerca de la pertinencia de la categoría de “Estado” y no hace hincapié en el tema crucial del monopolio de la coerción. ¿Por qué la formación que analiza no podría conceptualizarse, apelando al sistema de categorías propuesto por Weber, como una “organización política” de tipo más general (ver *supra*)? A partir de esta fórmula, se respetaría el carácter híbrido y original de la formación que analiza sin dejar la conceptualización como un tema para resolver.

De un modo o de otro, en referencia a una pura distancia o a un esquema de conceptos combinados, lo que hemos constatado a través de este examen es que la cuestión de la aplicabilidad de la categoría “Estado” a sociedades no capitalistas remite inmediatamente al problema de cómo la disciplina historia se relaciona con tradiciones conceptuales afines y, en términos más generales, al problema del sentido del quehacer del historiador.

Para terminar: el plan de la historia, el de la sociología y la acción política

La cuestión de la aplicabilidad de categorías teóricas al análisis de lo particular histórico remueve el viejo debate acerca del sentido del quehacer historiográfico. ¿Dónde abreva sentido este saber acerca de lo particular? ¿Para qué coleccionar rasgos que vuelven irreductibles dos formaciones sociales entre sí? ¿Qué significación guarda tanta atención puesta en la singularidad de la acción social?

Weber mismo –un estudioso exquisito de la singularidad y de las positivities históricas– ofrece una respuesta al problema. La pura singularidad del hecho histórico termina minando su capacidad de registrar sentido; su inteligibilidad comienza cuando sus rasgos particulares se estilizan en un “tipo ideal” de carácter teórico. El plan sociológico atiende a los patrones en común que pueden presentar situaciones históricas diversas a fin de contar con herramientas conceptuales históricamente validadas que permitan entender situaciones presentes y orientar la acción.

El plan de la disciplina historiográfica –como queda profundamente demostrado a partir de los artículos que siguen– no se reduce, sin embargo, a una colección de mariposas. Buscar en la propia situación los fundamentos de su sentido, valorar su condición de irrepetible, permite que la atención se desplace de la comprensión de la coyuntura a la identificación de las nuevas líneas de cambio, elemento que también ayuda a orientar la acción política.

De querer sostenerse como miradas comprometidas con lo real, cuerpos de conocimiento con sentido, tanto la historia como la sociología deben detectar en lo ajeno a ellas la razón de su productividad: la acción política.

Bibliografía

- Claessen, H. (ed.) (1978). *The Early State*. La Haya: Mouton.
- Cook, S. (1977). “Beyond the Formen: Towards a revised Marxist theory of precapitalist formations and the transition to capitalism”. *The Journal of Peasant Studies*, 4 (4), pp. 360-389.
- Dell’Elicine, E., Francisco, H., Miceli, P. y Morin, A. (eds.) (2012). *Pertinencia, límites y condiciones del concepto de Estado. Actas de las II Jornadas Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas*. Los Polvorines:

Universidad Nacional de General Sarmiento. Disponible en http://www.ungs.edu.ar/cm/uploaded_files/publicaciones/555_Hum18%20-%20pertinencia%20y%20limites%20del%20concepto%20de%20estado%20-%20web.pdf

Hobsbawm, E. J. y Marx, K. (1966). *Introduction to Pre-capitalist Economic Formations by Karl Marx*. Marxist Discussion Group of the University of NSW.

Mann, M. (1984). *The Sources of Social Power: Volume 1, A History of Power from the Beginning to AD 1760*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, M. (1978). *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley-Los Ángeles-Londres: University of California Press.

De la articulación sociopolítica en Palestina durante la Edad del Hierro (ca. 1200-600 a.C.)

Emanuel Pfoh
UNLP-CONICET

Resumen

El inicio de la llamada Edad del Hierro en el Cercano Oriente antiguo (ca. 1200 a. C.) indicó un reajuste general de las condiciones sociopolíticas en toda la región, especialmente en la zona del Mediterráneo oriental. Palestina, por supuesto, no escapó a esta situación. El fin de la Edad del Bronce implicó el quiebre de la organización palatina en las ciudades-Estado y la posterior aparición, durante el Hierro II, de estructuras sociopolíticas ancladas en una dinámica “tribal” o “gentilicia”, lo cual implicaba una adscripción general a un orden de parentesco extendido, basado en el principio de que todo el grupo social descendía de un héroe tribal epónimo, tal como se puede verificar en la documentación epigráfica del período. Ahora bien, ¿hasta qué punto estas formaciones sociopolíticas pueden considerarse “Estados”? ¿Podemos hablar de “Estados tribales” en Palestina? ¿O debemos atender a otras pautas de configuración social para comprender la estructuración socioeconómica y la dinámica sociopolítica de estas organizaciones? En este trabajo, abordamos las principales problemáticas acerca de la organización sociopolítica de Palestina en la Edad del Hierro y proponemos algunas pautas interpretativas del material arqueológico y epigráfico, a partir de una mirada

propia de la antropología política, utilizando modelos y conceptos como *patronazgo*, o *relaciones patrón-cliente*, y *patrimonialismo*.

Introducción

Entre los años sesenta y noventa del siglo xx, y a través de varios debates, la labor historiográfica en el ámbito de los estudios bíblicos propuso encontrar los orígenes del “antiguo Israel” del Antiguo Testamento en la transición de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro en Palestina, hacia el 1200 a. C. Sin entrar en mayores detalles sobre esos orígenes y la considerable discusión historiográfica que ha tenido lugar en las últimas décadas, en lo que respecta a la relación entre el registro arqueológico y la detección de etnicidades antiguas, así como a la historicidad general del relato bíblico, implícita en dicha discusión se encontraba la cuestión de la conformación de organizaciones sociopolíticas particulares.¹ De acuerdo con la narrativa del Antiguo Testamento —a la cual la inmensa mayoría de los investigadores seguía en su reconstrucción histórica, consciente o inconscientemente—, durante el siglo x a. C. podemos identificar una configuración monárquica en Israel, que abarca toda Palestina, un Estado o inclusive un imperio bajo el reinado del rey David y de su hijo y sucesor, el rey Salomón.² Haciendo una racionalización del relato bíblico, especialmente de los eventos y las circunstancias narradas en los libros de Jueces, Samuel y Reyes, y a partir de esquemas de evolución política, muchos investigadores proponían concebir el reino de Saúl —con quien se inicia la monarquía en Israel— como una **jefatura**, el reino de David como un **Estado temprano** y el reino de Salomón como un **Estado-nación** plenamente desarrollado. Estas interpretaciones, sin duda, manifiestan un anacronismo que nos remite a pensar antes en la aparición de los Estados nacionales europeos durante el siglo xix que en organizaciones sociopolíticas antiguas; así, se proyectan en el pasado modelos de sociedad propios de tiempos mucho más cercanos a nuestra época moderna.³

¹ Cf. la discusión exhaustiva en Thompson (1992). Sobre la transición del siglo xii a. C. y sus consecuencias generales, ver Liverani (2011: 539-565).

² Ver, por ejemplo, Soggin (1984), Miller y Hayes (1986), Ahlström (1995), Holladay (1995), Dietrich (1997). Perspectivas críticas, tanto desde la interpretación bíblica como desde la investigación antropológica y arqueológica, con respecto a la existencia de una formación estatal en Palestina antes del siglo viii a. C., pueden encontrarse primeramente en Jamieson-Drake (1991), Thompson (1992) y Niemann (1993).

³ Cf., por ejemplo, Schäfer-Lichtenberger (1996); también, Holladay (1995) y Meyers (1998). Ver la crítica a esta interpretación en Whitelam (1996: 122-175) y Pfoh (2009: 69-89).

Hacia fines del siglo x a. C., esta formación estatal se dividiría en dos entidades menores: un reino de Israel, con capital en Samaria, y un reino de Judá, con capital en Jerusalén. Ambas organizaciones sociopolíticas tendrían un transcurrir paralelo e interrelacionado a lo largo de la Edad del Hierro II (ca. 1000-600 a. C.) y serían conquistadas y eventualmente destruidas por diferentes poderes imperiales provenientes del exterior. Ambos reinos –se sostenía– compartían un trasfondo étnico-nacional, tal como se evidencia en los libros bíblicos de Reyes y de los diferentes profetas de Israel, y continuaban siendo formaciones estatales, aunque con un menor alcance territorial.⁴

Ahora bien, esta imagen histórica, producto de una combinación un tanto acrítica de relato bíblico y labor arqueológica,⁵ no puede seguir siendo mantenida en la actualidad, tanto en lo que respecta a la adscripción de aspectos étnicos o identitarios de Israel (una nación consciente de sí misma, como se relata en la Biblia) como en lo que hace a la interpretación de aquellas configuraciones sociopolíticas mencionadas, las cuales dependen, en definitiva, de una racionalización de las imágenes bíblicas. La razón de esta objeción se sostiene, en particular, en la interpretación crítica de la principal fuente para esta (re)construcción histórica: el Antiguo Testamento.

Desde un punto de vista metodológico formal, el Antiguo Testamento no constituye una fuente primaria para la historia de Palestina durante la primera mitad del primer milenio antes de Cristo. Más aún, el registro discursivo de los escritos bíblicos dista considerablemente de ser una crónica veraz de hechos propiamente “históricos”. Sucintamente, los hechos “históricos” en el Antiguo Testamento se encuentran envueltos en un discurso mítico-teológico general que los emplaza a una distancia considerable de lo que podríamos llamar un testimonio confiable para la escritura de un relato histórico crítico. Constituyen, en cambio, evidencia primaria del mundo cultural del Mediterráneo oriental y de la historia intelectual de Palestina en tiempos helenístico y romano, pero secundaria para la historia sociopolítica de la Palestina de la Edad del Hierro; mucho más todavía si observamos que una evaluación independiente del registro arqueológico y del registro bíblico expone divergencias importantes e incluso contradicciones.⁶

⁴ Cf., por ejemplo, Donner (1977) y Schoors (1998). Una reciente revisión de la cuestión acerca de cómo Israel se relaciona con Judá aparece en Fleming (2012). Para un panorama general sobre la configuración política de Siria-Palestina durante la Edad del Hierro, ver, aunque con ciertos reparos, Ahlström (1993: 569-638) y, más recientemente, Mazzoni y Merlo (2006).

⁵ Cf., en general, la discusión en Davies (1992).

⁶ Sobre estas cuestiones, ver la discusión, con bibliografía, en Pfoh (2009: 47-58). En tiempos recientes, el valor del Antiguo Testamento como fuente ha sido reconsiderado en cuanto “memoria cultural y/o colectiva” de la antigua Palestina; cf. Davies (2008).

Así pues, la clave para el estudio de la configuración y la articulación sociopolítica de la Palestina de la Edad del Hierro se encuentra en las fuentes primarias formales para dicha investigación: la arqueología y la epigrafía. A continuación, pasaremos revista a los principales indicios arqueológicos y epigráficos sobre las dos organizaciones sociopolíticas de Palestina en este período de mayor relevancia para nuestro análisis, a saber, los reinos de Israel y de Judá.

Arqueología de las organizaciones sociopolíticas del Hierro II

A partir de la ya mencionada transición del siglo XII a. C. en el Cercano Oriente, se produjo un vacío de poder imperial o territorial en el Levante, lo cual posibilitó, tiempo después, la aparición de nuevas organizaciones sociopolíticas locales en toda la región durante la Edad del Hierro II: las ciudades-Estado fenicias y filisteas en la costa de Palestina, los reinos tribales arameos en Siria y los de Ammón, Moab y Edom en Transjordania, y los reinos de Israel y Judá en Palestina.⁷ Estas últimas cinco *polities* tenían en común una estructura social interna basada esencialmente en relaciones extendidas de parentesco, organizadas a partir de líneas tribales de adscripción identitaria y política, estructura que se mantendrá inclusive con la aparición de las respectivas monarquías.⁸

Desde un punto de vista crítico, el relato de una monarquía unida de David y Salomón, tal como aparece narrado en la Biblia, no ha sido confirmado por la investigación arqueológica o epigráfica del siglo X a. C. No se ha hallado ningún tipo de inscripción real proveniente de los reinos de David y Salomón, y las estructuras edilicias monumentales, otrora atribuidas a la actividad constructiva del rey Salomón (1 Reyes 9:15), han sido probadas como pertenecientes a un

⁷ Ver Joffe (2002), quien habla de “Estados secundarios” para referirse a estas *polities*; cf. también las interpretaciones en Labianca y Younker (1995), Master (2001), Liverani (2002) y Routledge (2004). Para una perspectiva divergente, cf. Kletter (2004: 13-31) y Pfoh (2011). Asimismo, empleamos aquí el término *polity/polities* en cuanto configuración sociopolítica cohesiva que puede referirse tanto a una sociedad de jefatura como a un reino o a un Estado; para una discusión general, cf. Smith (1968).

⁸ Caracterizar como “tribales” estos reinos no remite, por supuesto, a pensar en una simplicidad igualitaria del orden social, sino a una jerarquización, propia de la descendencia y el parentesco, que se instaura también como la ideología dominante en la organización sociopolítica; cf. al respecto los distintos ejemplos etnográficos del Medio Oriente reunidos en Bonte, Conte y Dresch (2001), Jabar y Dawod (2003) y Dawod (2004).

período posterior al del supuesto reinado de este monarca bíblico.⁹ El panorama histórico que podemos reconstruir es, en verdad, mucho más modesto que las imágenes evocadas por la narrativa bíblica.

En términos sociopolíticos, la arqueología de los siglos XII-X a. C. permite constatar en todo el territorio de Palestina, especialmente en las tierras altas o serranías, la presencia de asentamientos humanos sin fortificar que no parecen evidenciar una marcada diferenciación social interna. A partir de fines del siglo X es posible, por otra parte, identificar una cierta tendencia hacia la concentración demográfica en ciertos sitios, ahora fortificados y de mayor tamaño, probablemente a causa de una necesidad de defensa por parte de la población agropastoril, especialmente en la zona de Judá.¹⁰ En estos sitios, el elemento de ordenación sociopolítica dominante parecía ser, como indicábamos más arriba, el parentesco o las alianzas políticas basadas en el parentesco, sin que estructuras de diferenciación económica o política de consideración sean arqueológicamente perceptibles. Recién a partir de los inicios del siglo IX se pueden identificar arqueológicamente dos procesos diferenciados de desarrollo sociopolítico de mayor importancia en Palestina, relacionados con el término “Israel”, los cuales evidencian la aparición de un poder monárquico.¹¹

Si atendemos a los datos demográficos que se desprenden de la labor arqueológica en perspectiva histórica, podemos hacernos una idea clara de las potencialidades sociopolíticas de los principales centros urbanos en este período. En primer lugar, en la Palestina septentrional, en las tierras altas de lo que hoy en día constituye Cisjordania o la Ribera Occidental, apareció una organización sociopolítica identificada con el nombre de “Israel” a principios del siglo IX a. C., de acuerdo con lo que nos refieren las fuentes contemporáneas asirias. No se ha hallado material epigráfico local en Palestina que nos indique la autopercepción que esta *polity* (o su élite) tenía de sí misma, vale decir, cómo se autonominaba, pero es muy probable que coincidiera con la terminología asiria.¹² Este reino, probablemente surgido de una competencia local por el

⁹ Ver, por ejemplo, Gelinas (1995), Thompson (1992), Lehmann y Niemann (2006) y Finkelstein (2010).

¹⁰ Ver Whitelam (2002: 391-395) y Lehmann (2003). En particular, como observa Lehmann: “The abandonment of the small villages during Iron Age IIA was due mainly to the increasing defence needs, which could be found only in larger settlements. In response to the need for protection, inhabitants of the numerous smaller villages abandoned their settlements and moved to the larger villages, resulting in their growth in size and population” (2003: 121).

¹¹ Ver Finkelstein (1995); también, Whitelam (2002: 395-400) y Lehmann y Niemann (2006).

¹² Cf. Kelle (2002).

control de rutas comerciales transregionales,¹³ tenía además una base económica mayormente agrícola, y contaba con el desarrollo de algunos centros urbanos de importancia (Samaria, Hazor, Megiddo)¹⁴ y con una cierta fuerza militar.¹⁵ Dicha organización extendió su vida política a partir del año 900 aproximadamente manteniendo una influencia que alcanzaba la costa fenicia en el oeste, la planicie de Moab en el este y la zona de Judá en el sur, hasta el 732, cuando cayó bajo el dominio de Asiria y Samaria fue finalmente conquistada en el 722 por las mismas fuerzas imperiales asirias. Datos demográficos dependientes de la arqueología indican que, durante el siglo VIII a. C., el reino de Israel abarcaba unos 7300 km² (Alta y Baja Galilea; los valles de Huleh, Jordán y Jezreel), con una población aproximada de 222.500 personas; y, si sumamos los dominios en Transjordania (la región de Gilead), la población total alcanzaba a unas 350.000 personas, lo que equivale a una densidad poblacional de unas 31 personas por km². De ese total, un 4,3% habitaba en la ciudad capital.¹⁶

En la región meridional de las tierras altas, en torno a la zona de Jerusalén, otra organización sociopolítica apareció en la escena política regional a fines del siglo VIII a. C., probablemente como consecuencia de la desaparición del reino de Israel: el reino de Judá, el cual en sus inicios parecía depender políticamente de Israel (Kelle, 2007: 32) y que, por ende, se benefició con su desaparición, causada por la intervención del poder asirio. Este reino tenía una economía básica mixta, de corte agropastoril (horticultura y pastoreo) en sus comienzos, posteriormente vinculada a la red comercial controlada por el Imperio asirio (producción de aceite de oliva, etcétera). El desarrollo urbano de Jerusalén (edificios públicos, murallas, etcétera) y de su periferia tuvo lugar a partir de fines del siglo VIII y durante todo el siglo VII a. C.,¹⁷ especialmente bajo el patronazgo político asirio.¹⁸ Luego de

¹³ Ver Pfoh (2010).

¹⁴ Cf. Nigro (1995: 205-239, 250-276).

¹⁵ Hacia 853 a. C., el reino de Israel figura en las inscripciones asirias como parte de una coalición sirio-palestina liderada por el rey Ben-Hadad de Aram-Damasco (de quien Ahab, rey de Israel, era probablemente cliente) y a la que Israel supuestamente aportó 2000 carros de combate y 10.000 hombres, una considerable exageración teniendo en cuenta que Asiria, el mayor poder militar y en expansión en este período, contaba con unos 2000 carros de combate. Probablemente, Ahab haya aportado solamente 200 carros de combate, una fuerza mucho más acorde con las dimensiones socioeconómicas del reino de Israel; cf. Ahlström (1993: 576-578); sobre el carácter de dicha coalición sirio-palestina de *polities*, ver Na'aman (1991).

¹⁶ Según Finkelstein (1993: 58-59); ver también Broshi y Finkelstein (1992).

¹⁷ Cf. Jamieson-Drake (1991: 81-106). Ver también Finkelstein (1994).

¹⁸ De manera sucinta, llamamos *patronazgo* a una relación diádica y asimétrica en la que se intercambian bienes y recursos a partir de expectativas de protección y lealtad: ver, entre otros

un interludio de dominación egipcia, a inicios del siglo VI a. C., los ejércitos neobabilonios conquistaron la región y acabaron, posteriormente, con este pequeño reino levantino deportando a su élite y a parte de su población, aunque dejando el territorio de Benjamín y el norte de las serranías centrales de Judá habitado.¹⁹ Los datos demográficos, a partir de la arqueología, indican que el reino de Judá abarcaba unos 5000 km² (Benjamín, las serranías de Judea, la región de Shefelá y la cuenca de Beershevá) con una población de unas 110.000 personas, lo que equivale a una densidad poblacional de 22 personas por km². Durante el siglo VIII, en Jerusalén habitaba un 6,8% de la población que, luego de la destrucción del reino de Israel, alcanzó el 15% durante el siglo VII.²⁰

Tanto en el territorio del reino de Israel como en el de Judá –aunque de manera autónoma y con un desarrollo primero en el norte y luego en el sur– se pueden detectar arqueológicamente características propias de una cierta diferenciación social (enterramientos en tumbas construidas o excavadas en la roca, presencia de ciertos objetos suntuarios en centros de poder)²¹ y también estructuras que podrían ser de carácter administrativo (edificios públicos, silos para el almacenamiento de granos y, posiblemente, su redistribución, etcétera) en varios sitios del territorio, así como una jerarquización en el tamaño y función aparente de dichos centros urbanos en ciudades capitales (Samaria y Jerusalén), centros de administración territorial, centros de administración secundarios y poblados.²² Por sí mismos, estos datos no nos están indicando una evidente formación estatal en los reinos de Israel y Judá. Antes bien, señalan la presencia de una cierta estratificación política, económica y social en estas sociedades,

estudios, Gellner y Waterbury (1977), Eisenstadt y Roniger (1984) y Lécrivain (2007). Por supuesto, es razonable suponer que el patronazgo asirio era impuesto por la fuerza y con el consentimiento forzado del rey subordinado; cf. al respecto y en mayor detalle analítico, Pfoh (en prensa).

¹⁹ Cf. Lipschits (2003).

²⁰ Según Finkelstein (1993: 59); ver también Broshi y Finkelstein (1992). Sin entrar en mayor detalle aquí en un tema que no se encuentra directamente relacionado con el presente análisis sociopolítico, existe en la actualidad una discusión, de varias décadas, sobre las causas de este aumento demográfico de Jerusalén: la propuesta de Alt (1953) de que la destrucción del reino de Israel produjo una migración poblacional hacia el reino de Judá es mantenida hoy en día por Finkelstein (2008) y Finkelstein y Silberman (2006); otros autores, como Na'aman (2007) y Guillaume (2008), sostienen que dicho aumento demográfico debe ser explicado por razones diferentes.

²¹ Sobre enterramientos de individuos de rango o estatus diferencial en los reinos de Israel y Judá, cf. Franklin (2003) y Fantalkin (2008), respectivamente; y en general, Dever (1995: 421-422). Sobre la presencia de objetos suntuarios (marfil) en el palacio de Samaria, cf. Mazar (1990: 503-507).

²² Cf. Herzog (1992a) y De Geus (2003: *passim*).

cuyo ordenamiento sociopolítico general debe ser evaluado y deducido en conjunción con otros factores y características.

Los procesos de urbanización y los registros de asentamientos tal vez sean los elementos que permitan dilucidar de mejor manera el carácter de las sociedades que estamos estudiando, especialmente por la considerable ausencia de fuentes escritas contemporáneas. Ante todo, se debe explicitar que la noción de urbanización en Palestina, en muchas ocasiones, ha sido exagerada en su caracterización. El tamaño promedio de los asentamientos en el Levante septentrional era de unas 10 hectáreas, aproximadamente, a diferencia de otros centros de mayor importancia, como Hazor (70 hectáreas en la Edad del Bronce Medio) o Samaria (60 hectáreas en su apogeo durante la Edad del Hierro), que constituyen excepciones notables. La ciudad de Jerusalén, por su parte, abarcaba unas 50 hectáreas en su época de mayor apogeo, durante el siglo VII a. C. Claramente, estos sitios están lejos de compararse con centros políticos contemporáneos de Mesopotamia como Nínive (700 hectáreas) o Babilonia (1000 hectáreas), verdaderas ciudades-Estado.²³

En lo que respecta, pues, a las características urbanas, es interesante notar que, tanto en el reino de Israel como en el de Judá, la mayoría de las aldeas tenían un muro perimetral de defensa; asimismo, a lo largo de todo el territorio de Palestina, durante la Edad del Hierro encontramos fortines (*strongholds*) y fuertes (*forts*) en locaciones clave para la defensa del territorio y para el acceso a vías de comunicación y recursos. La mayoría de los investigadores atribuye la presencia de estas características de defensa a la labor de una dirección política centralizada en el territorio, propia de un Estado, especialmente con respecto al reino de Judá.²⁴ Sin embargo, es posible poner en duda la certeza de dicha interpretación teniendo en cuenta la situación de períodos precedentes.

Las murallas monumentales de varios sitios de la Edad del Bronce Medio II (ca. 2000-1600 a. C.) probablemente hayan continuado siendo utilizadas en Palestina durante el Bronce Tardío (ca. 1600-1200 a. C.) como se puede atestiguar en el excepcional sitio de Hazor. Sin embargo, es sorprendente que en la gran mayoría de los principales centros urbanos de la Palestina del Bronce Tardío, así como en los asentamientos y aldeas satélites de estos, no haya fortificaciones o muros de defensa (Mazar, 1990: 243; Baumgarten, 1992: 145). La razón de la ausencia de fortificación en estos sitios probablemente se deba a que la presencia militar egipcia en la región (centros administrativos, fortalezas) durante todo este período proveyó de seguridad y orden político al resto del territorio de manera

²³ Cf. De Geus (2003: 161-186).

²⁴ Cf., por ejemplo, Mazar (1990: 453-455), Dever (1995: 418-421) y Faust (2012: 178-189).

permanente previniendo así ataques externos y haciendo innecesaria la fortificación de la mayoría de los sitios menores (Mazar, 1990: 243; Herzog, 1992b: 244 n. 46). Por el contrario, la considerable cantidad de ejemplos de fortificación en Palestina durante la Edad del Hierro II, no solo de ciudades de importancia sino también de sitios menores o periféricos, tal vez nos esté indicando una conflictividad local mayor debido a la ausencia de un poder que ejerciera *de facto* la soberanía sobre todo el territorio, al menos hasta finales del siglo VIII a. C., cuando toda la región se sometió ante el avance militar del Imperio asirio.

Así pues, la política de tutelaje asirio en el desarrollo del reino de Judá, a partir de fines del siglo VIII, tal vez permita explicar la presencia de sitios fortificados en el sur del reino, no tanto como una política de defensa “nacional”, sino como una política de defensa fomentada por el propio Imperio asirio²⁵ ante la amenaza de rebelión de las *polities* filisteas de la zona costera, o tal vez para sofrenar una potencial incursión de Egipto hacia el Levante, algo que, de hecho, tuvo lugar tiempo después: el faraón Psamético I dominó especialmente la zona costera de Siria-Palestina entre el 641 y el 610, y su hijo y sucesor, Neco II (610-595) derrotó al rey Josías de Judá en la famosa Batalla de Megiddo del 609 en su camino para enfrentar el avance del Imperio neobabilonio en la zona del Éufrates superior en Siria, avance que no podría ser detenido por mucho tiempo. En los primeros años del siglo VI a. C., el ejército neobabilonio había ocupado toda la región de Siria-Palestina.²⁶ La transición del dominio asirio sobre Judá al dominio egipcio, y luego al dominio neobabilónico, no registró cambios radicales con respecto a la naturaleza de la subordinación política.

El registro epigráfico de las organizaciones sociopolíticas de Palestina

La existencia misma del Antiguo Testamento y la referencia en sus páginas, en los libros de Samuel y Reyes, a eventos que aparentemente habrían tenido lugar durante la Edad del Hierro II condujo durante mucho tiempo a los investigadores a pensar que habrían existido en la región durante dicho período círculos o escuelas de escribas —en el seno de la monarquía unida de David y Salomón y luego en los reinos de Israel y Judá—, que constituían parte esencial

²⁵ Sobre la naturaleza militar de las fortalezas de Judá, ver la discusión en Fantalkin y Tal (2009).

²⁶ Cf. en especial Ahlström (1993: 754-783); también, Kelle (2007: 75-80).

de la burocracia de estos reinos y, asimismo, que componían el núcleo de lo que, siglos después, sería el Antiguo Testamento.²⁷ No obstante, la investigación arqueológica no ha encontrado evidencia concreta de la existencia de escuelas de escribas durante la Edad del Hierro II más allá de un número limitado de ejemplos de escritura que parecen tener una presencia más bien acotada (calendarios agrícolas, registros de algunos bienes y productos) y que difícilmente reflejen un desarrollo extendido de una cultura escrital propia de una corte real. En rigor, el registro epigráfico de Palestina durante el Hierro II es sumamente modesto, comparado con otras regiones del Cercano Oriente antiguo en este período (Egipto, Mesopotamia).

El sitio de Samaria, capital del reino de Israel, carece de inscripciones monumentales, tiene solamente un par de docenas de sellos con inscripciones y algunas placas de marfil con símbolos alfabéticos, también halladas en Megiddo. En el sitio, por otra parte, se encontró una centena de *óstraka* con inscripciones que tal vez tengan un carácter administrativo –aunque es discutible que provengan de una esfera efectivamente estatal– y que pertenecen a un breve período comprendido entre el 800 y el 745 a. C., poco antes de la intervención asiria en la región (Garbini, 2006: 101-102).

En lo que respecta al reino de Judá, el material epigráfico –que aparece con una distribución de relativa importancia durante los siglos VIII-VII a. C. (Jamieson-Drake, 1991: 147-149)– es un poco más numeroso que el del reino de Israel, pero no como para marcar una diferencia cualitativa. No hay inscripciones históricas ni inscripciones votivas monumentales.²⁸ En cambio, se han encontrado en varios de los sitios del reino de Judá unas impresiones de roseta halladas en vasijas que portan también la inscripción *l'melek*, esto es, “perteneiente al rey” o “para el rey”, las que –se supone– habrían servido para indicar una tributación o un sistema impositivo centrado en Jerusalén. Asimismo, se han encontrado sellos e impresiones con la leyenda NP *'ebed melek*, “NP, sirviente del rey”, que se estima pertenecían a funcionarios reales, así como pesas y medidas que indicarían la existencia de un sistema de administración comercial y/o de

²⁷ Ver Lemaire (1981) y, más recientemente, Rollston (2010: 134-135).

²⁸ Cf. Garbini: “Le epigrafi ebraiche di Giuda sono molto più numerose di quelle della Samaria sia per il fatto di essere un po' più recenti sia per la maggiore intensità della ricerca archeologica. Dal punto di vista qualitativo, tuttavia, la loro importanza è piuttosto modesta: nessuna iscrizione storica, nessuna iscrizione votiva di tipo monumentale, nessuna menzione di costruzione di edifici o riferimento a personaggi importanti” (2006: 120-121).

tributación.²⁹ Con todo, no debemos perder de vista el pequeño tamaño del reino de Judá y su posición periférica con respecto al sistema económico del Imperio asirio, del cual dependía políticamente y que, sin dudas, podría haber influido en la presencia de estas características.

Cabe notar también que, tanto en el territorio del reino de Israel como en el de Judá, no se han encontrado archivos administrativos, crónicas reales o evidencia circunstancial, tanto arqueológica como epigráfica, que permita suponer de manera razonable la existencia de dicho material.³⁰ La conclusión lógica sobre esta ausencia –luego de excavaciones arqueológicas durante más de una centuria en Palestina– es que, en efecto, la administración del reino de Israel no parece haberse sostenido a través de una burocracia formal, con una clase de funcionarios y registros de gobierno. En el caso del reino de Judá, ciertos elementos (sellos) parecen haber tenido un rol relacionado con la administración de ciertos bienes, relativos probablemente a la economía interna del reino; no obstante, la relativa escasez del material epigráfico recuperado impide formular consideraciones a favor de la existencia de una burocracia desarrollada.

Antropología política de las organizaciones sociopolíticas del Hierro II

De acuerdo con la descripción general que hemos presentado hasta aquí, con datos provenientes de la arqueología y la epigrafía, podemos sostener la siguiente interpretación con respecto a la articulación sociopolítica en la Palestina de la Edad del Hierro II.

En primer lugar, debemos considerar qué tipo de configuración política puede identificarse a partir de los aportes de los registros arqueológico y epigráfico. El peso intelectual de la tradición bíblica en Occidente remitió a los historiadores y especialistas bíblicos modernos a hablar rápidamente de formaciones estatales.³¹ En un principio, la monarquía unida de David y Salomón fue entendida como la conformación de un Estado nacional en Palestina (sin dudas, un anacronismo propio de la imaginación decimonónica, como aludíamos más arriba). Sin embargo, la ausencia de evidencia directa de dicha monarquía de

²⁹ Ver al respecto, Stern (2001: 169-200). En particular, sobre los pesos y medidas del reino de Judá, ver Kletter (1998).

³⁰ Cf. Garbini (2010).

³¹ Ver la crítica en Whitelam (1996: 122-175).

dominio territorial, o de claras características materiales de un Estado, nos impide constatar tal formación sociopolítica en la Palestina del siglo X a. C.³²

Entre aproximadamente el 900 y el 722 a. C., el reino de Israel es llamado, entre otras nominaciones, *bit humriya* en las inscripciones asirias, vale decir “casa de Omri”, de manera análoga a otras formaciones sociopolíticas de carácter tribal que le son contemporáneas en Siria (los reinos arameos) (Kelle, 2002).³³ En dicha nominación tal vez encontremos la clave del orden sociopolítico, puesto que remite directamente a pensar en una configuración patrimonial de la sociedad: el monarca y su dinastía reinante constituyen el centro articulador de una dinámica sociopolítica que comprende un territorio y un conjunto de personas de diferente estatus como un todo orgánico y jerarquizado, lo que transforma al reino, su territorio y sus habitantes en una especie de gran “casa solariega” (*household*).³⁴ Asimismo, la arqueología y la epigrafía de las tierras altas del norte de Palestina parecen corroborar la existencia de esta clase de ordenación sociopolítica: existe un centro urbano de importancia (Samaria) y centros urbanos de menor importancia (“ciudades”, poblados, aldeas) en su periferia inmediata, sujetos a aquel a partir de lo que parece ser una jerarquía vertical de estructura piramidal.

A pesar de una cierta evidencia de escritura, no encontramos en este período, como ya notamos antes, archivos o crónicas reales ni una clase burocrática que atienda las necesidades administrativas del reino. La principal evidencia de administración estatal mantenida por el consenso historiográfico, a saber, los *óstraka* de Samaria, debería ser percibida, en realidad, de acuerdo con la lógica tribal que parece predominar en el reino de Israel: el uso de nombres personales (salvo dos ejemplos, que remiten solamente a granjas de producción agrícola, sin nombres particulares), antes que la referencia a un oficial o al rey, en los *óstraka*, además de los pocos bienes enviados hacia la capital a intervalos irregulares, no permite considerar este dato epigráfico como evidencia de un

³² Cf. Finkelstein (2010).

³³ Sobre los reinos arameos, ver Dion (1997).

³⁴ Tal como puede ser comparada con el registro etnohistórico y etnográfico del Medio Oriente: cf. Leca y Schemeil (1983), Bonte, Conte y Dresch (2001: 301-329, 331-356); y, en cierta medida, con las consideraciones de Weber (1992: Parte II, Cap. XII) sobre la configuración patrimonial de la sociedad, aunque debemos exceptuar la notable tendencia orientalista en dicha caracterización; ver al respecto la crítica en Naderi (1990). Sobre el patrimonialismo en el Cercano Oriente antiguo durante el segundo milenio antes de Cristo, ver el importante estudio de Schloen (2001) y compárese con el análisis del material bíblico en Niemann (1993: 174-184). Para una ilustración etnohistórica de una ordenación patrimonial articulada por lazos patrón-cliente en el Egipto otomano, cf. Hathaway (1997) y para una corrección de la noción de “despotismo oriental” con referencia al patrimonialismo, cf. Pfoh (2013).

sistema impositivo estatal, sino como testimonio de una circulación de bienes entre el palacio real y la élite de los clanes tribales en torno a Samaria para configurar alianzas ofensivas y una política defensiva, además de garantizar el acceso a rutas comerciales de las que se beneficiaba el reino.³⁵

En suma, el reino de Israel se asemeja a lo que la literatura antropológica denomina **jefatura** o, más específicamente, una **jefatura compleja**: un orden jerárquico y vertical de dominación, pero anclado en estructuras parentales, el liderazgo del jefe en la actividad bélica, una reciprocidad entre el jefe y “sus hombres”, una cierta redistribución y circulación económica (en nuestro caso, acotada al sitio de Samaria), alianzas con centros de menor rango político, etcétera, pero sin que ello presuponga un necesario e inevitable “salto” hacia una formación estatal plena, con todas sus características, en un futuro cercano.³⁶

En el caso de Judá, hacia fines del siglo VIII a. C., luego de la destrucción del reino del norte (Israel), parece evidenciarse materialmente una considerable centralización política en torno a Jerusalén. Durante todo el siglo VII a. C., en Jerusalén y en su periferia, aparecen centros administrativos, urbanismo, evidencia de escritura, indicios de lo que parecería aludir a la presencia de una cierta práctica burocrática, pero sin que se pueda identificar, por otra parte, un cuerpo impersonal de administración y sin que desaparezca la terminología de relaciones interpersonales: todos los funcionarios, como ya indicamos, aparecen nombrados en sellos y *bullae* como NP *'ebed melek*, esto es “NP, sirviente del rey”. Si bien es cierto que el rango semántico tanto del término acadio [*w*]ardu como del término hebreo *'ebed* abarca ambas acepciones de “esclavo” y “sirviente”, incluyendo el significado de “funcionario” y también el de “vasallo” en casos particulares,³⁷ para una situación sociopolítica como la del reino de Judá, este término parece fundirse en un significado que, analíticamente, coincide

³⁵ Niemann sostiene: “The military kingship in Samaria relied upon a palace economy of limited territorial scope to supply the royal residence and the few military and religious sites necessary for the regime (Megiddo, Jezreel, Hazor, Dan, Bethel, etc.). Most towns and villages lacked an organized royal redistribution system, or evidence for a well-developed economic and political administration of the state” (2008: 251); también, “... the Samaria ostraca do not represent tax collection within a complex state system. In the 8th century BCE Israelite society was still primarily a rural system of powerful kinship groups clustered around the royal residence. While the Samaritan kings had to take these groups into account, nothing indicates that the kings effectively controlled the clan areas” (259). Cf. Schloen (2001: 155-166).

³⁶ Cf. la caracterización de las jefaturas en el Medio Oriente moderno en Khoury y Kostiner (1990: 8-12).

³⁷ Cf. Oppenheim y cols. (1968: 243): *ardu* (*wardu*, *bardu*, *urdu*, *aradu*) “1. slave, 2. official, servant, subordinate, retainer, follower, soldier, subject (of a king), worshipper of a deity”;

indudablemente con el término “cliente”. En efecto, podríamos considerar que el desarrollo del reino, en muchos de sus aspectos, se realiza precisamente bajo el patronazgo político del Imperio asirio, presente de manera permanente en la región siro-palestina desde el 745 a. C. (Knauf, 2005), que emplea el término “sirviente” para referirse a los reyes subordinados a través de un pacto de lealtad y obediencia. “Sirviente”, en este contexto, no significa otra cosa que “cliente” en términos sociopolíticos y en referencia a una dinámica propia de una relación de patronazgo; y esto comprende tanto a un súbdito (un “cortesano”) del rey de Judá como al propio rey de Judá con respecto a su patrón asirio. El esquema de ordenación sociopolítica puede comprenderse, pues, como una estructuración piramidal de relaciones diádicas de patronazgo hacia el interior del reino, pero también hacia su exterior.

Podemos postular, entonces, que la articulación interna del reino de Judá, y en mayor medida en el reino de Israel, se organizaba esencialmente a partir de **relaciones interpersonales** pese a los indicios de ciertas características propias de un Estado. Hacia principios del siglo VI a. C., una rebelión del rey de Judá contra su nuevo patrón neobabilonio trajo la invasión y la destrucción del reino, pero no eliminó la presencia de vínculos de patronazgo en la vida sociopolítica de la región, los cuales pueden atestiguar en los sucesivos períodos, e inclusive llegan a tiempos relativamente recientes.³⁸

En segundo lugar, podemos sostener que, antes que una configuración propiamente estatal, entendida aquí a partir de la existencia de la práctica del **monopolio legítimo de la coerción**³⁹ sostenida en el tiempo, en la Palestina de la Edad del Hierro en las tierras altas –de manera análoga a lo que sucedía durante la previa Edad del Bronce Tardío, aunque en una escala territorial mucho más acotada–, predominaba un orden patrimonial cuya centralización política distaba de ser absoluta: jerarquías verticales de configuración piramidal que se articulan en torno a un jefe y su familia, junto con “sus hombres”, y que dominan al resto de la población en un territorio determinado ejerciendo un tipo de autoridad que podemos llamar, en términos generales, monárquica, en tanto se constata la presencia de un rey y una dinastía reinante, pero que, asimismo, se encuentra limitada en el ejercicio del poder político.⁴⁰

Clines (2009: 306): *ʿebed*: “1. Slave, servant of household or person [...]; 3. Servant of king; 5. [...] vassal, subordinate ruler”.

³⁸ Cf., en general, Giardina, Liverani y Scarcia Amoretti (1990); y, en particular, por ejemplo, el estudio etnohistórico de Cohen (1973).

³⁹ Cf. Weber (1992).

⁴⁰ Ver la discusión en Pfoh (2009: 87-143).

Este esquema puede ser fácilmente evidenciado en el reino de Israel a partir de los datos que hemos presentado antes. En el caso de Judá, la presencia de una serie de características propias de formaciones estatales nos podría indicar que estamos tal vez en presencia de un Estado incipiente. Sin embargo, existe un factor problemático cuando consideramos esta última posibilidad: el desarrollo sociopolítico del reino de Judá no se realiza en ningún momento de su relativamente breve historia de manera autónoma e independiente, sino, en un principio, bajo el patronazgo político del reino de Israel, y luego, como ya indicamos, a partir de la subordinación política al Imperio asirio, probablemente interesado en mantener Judá como reino “amortiguador” frente a potenciales amenazas militares desde el suroeste. Así pues, el reino de Judá podría considerarse una formación estatal solamente si atendemos a determinadas características individuales del reino (estratificación socioeconómica, redistribución económica, impuestos y tributos, escritura, etcétera), pero no si tenemos como variable principal el ejercicio legítimo del monopolio de la coerción y, en especial, la detentación de una autonomía política y soberanía sobre sus súbditos. El reino de Judá se desarrolló como un reino cliente del Imperio asirio y nunca se convirtió en un reino totalmente autónomo y soberano.⁴¹ En consecuencia, cabe preguntarse: ¿puede existir un Estado sin autonomía y soberanía política?

De manera heurística, proponemos restringir aquí el uso analítico del concepto de monopolio legítimo de la coerción solo a instancias de subordinación externa antes que a situaciones de control u orden social interno de un reino o de una formación sociopolítica. En otras palabras, la dominación asiria sobre la región de Siria-Palestina durante los siglos VIII-VII a. C. constituye un ejemplo claro del ejercicio de dicho monopolio coercitivo desde el exterior. Asiria tiene efectivamente el poder militar para dominar a las relativamente pequeñas organizaciones sociopolíticas locales y así lo manifiesta en un vasto elenco de inscripciones celebrativas y conmemorativas.⁴² Desde esta particular perspectiva, entonces, el reino de Judá no puede constituirse como un Estado si, con ese término, deseamos expresar una autonomía y soberanía política sobre los súbditos que habitan en el territorio de dicho reino, a la vez que podemos comprender como **estatal** la práctica de dominación asiria sobre Israel y Judá.

En tercer lugar, sostenemos que los dos aspectos sociopolíticos ya mencionados permiten interpretar de mejor modo la articulación de los reinos de Israel y Judá:

⁴¹ Cf. Knauf (2007).

⁴² Sobre el poder militar de Asiria y la justificación ideológica o religiosa de dicho imperialismo, ver Fales (2010).

un orden estructural basado en el patrimonialismo y una dinámica sociopolítica configurada por relaciones de patronazgo en distintos ámbitos de la sociedad. Creemos que la preeminencia de estas formas de organización y práctica sociopolíticas y, fundamentalmente, la constante intervención de poderes extranjeros en la región, que sometían recurrentemente a las *polities* locales a instancias propias de un clientelismo político externo o directamente a una provincialización del territorio como parte de un imperio suprarregional, constituyen los principales factores condicionantes por los cuales no se puede constatar una plena formación estatal de carácter local o nativo en Palestina durante la Edad del Hierro II.⁴³

Por otra parte, el carácter tribal de la lógica sociopolítica de estos reinos –tanto hacia su interior como hacia su exterior– no implica necesariamente que debamos referirnos a “Estados tribales”, como se ha sugerido, por ejemplo, para caracterizar a los reinos contemporáneos de Ammón, Moab y Edom.⁴⁴ En cierto modo, la idea de un “Estado tribal” representa en verdad un oxímoron si entendemos lo estatal como una centralización institucionalizada del poder político en la sociedad, algo que el carácter “tribal” pondría en contradicción al expresarse a través de una trama de redes parentales y alianzas personales que implican el ejercicio de una cierta reciprocidad política y económica:⁴⁵ los *óstraka* de Samaria, por ejemplo, evidenciarían dicho intercambio en torno a un monarca tribal, que es el jefe del reino y el líder militar, pero que no tiene el monopolio del poder político de manera institucionalizada. En este sentido, pues, la noción de un orden patrimonial para comprender la sociopolítica general de las *polities* del Levante durante tiempos prehelenísticos parece ser mucho más adecuada y hace posible explicar la dinámica de una jerarquización vertical en ausencia de una formación estatal propiamente dicha.⁴⁶

Una última cuestión: a partir de un entendimiento patrimonial de estos reinos, atravesado por lazos sociopolíticos de patronazgo, ya no se puede hacer referencia a los lazos políticos *inter-polity*, especialmente a aquellos que descri-

⁴³ Ver también la discusión en Pfoh (2004).

⁴⁴ Ver, por ejemplo, Labianca y Younker (1995).

⁴⁵ Cf., al respecto, Tibi (1990). Como señalan Khoury y Kostiner, “It is important to reemphasize here that tribal societies rarely formed modern states, though they were often significant contributors to Middle Eastern state formation. Indeed, many Middle Eastern states today still contain tribal societies within them, but tribal states as such do not exist in any meaningful sense of the term” (1990: 18).

⁴⁶ Contra Niemann (1993: 282), que prefiere caracterizar como “Estados” a Israel y a Judá a pesar de reconocer el predominio de los elementos tribales y los lazos personales (especialmente en Israel) que los constituyen. Ver también la discusión preliminar en Pfoh (2011).

ben una relación de subordinación política (por ejemplo, Judá bajo dominio de Asiria), como de **vasallaje**. Durante el siglo xx, la historiografía del Cercano Oriente antiguo en general se ha referido a “reinos vasallos” y a relaciones de “feudalismo” (hitita, asirio, etcétera) para denotar la dominación de una organización sociopolítica sobre otra que no se encuentra formalmente incluida en la esfera institucional del poder dominante y que se halla sometida a través de un tratado juramentado de subordinación política.⁴⁷ Si analizamos los detalles de dicha subordinación, veremos que los reinos dominados distan de ser vasallos en el sentido medieval del término y se encuentran más cerca de una relación de dominación propia del patronazgo.⁴⁸ Por ende, con respecto a la Palestina antigua, deberíamos referirnos a **reinos clientes** a fin de denotar y connotar propiamente los alcances sociopolíticos de esa relación de subordinación, así como a **reinos patronales** (o **reinos de patronazgo**) para caracterizar el principal componente de su modo de dominación.

Consideraciones finales

¿Hasta qué punto las nociones y definiciones de “Estado” nos permiten interpretar la articulación sociopolítica de la Palestina de la Edad del Hierro? Si consideramos las dos perspectivas analíticas clásicas, tanto la ya aludida definición weberiana –basada en el concepto de monopolio legítimo de la coerción– como una definición marxista –que supone una división estructural en clases de la sociedad y la extracción sistemática de un surplus económico–, ambas tienen sus alcances y sus limitaciones para interpretar los diferentes datos arqueológicos,

⁴⁷ Ver Ebeling (1971), y especialmente el más reciente recorrido temático en Lafont (1998), que, sin embargo, se centra en la concesión de tierras en cuanto “feudos” en diversas locaciones y períodos del Cercano Oriente antiguo antes que en los lazos de subordinación política. Sin dudas, el procedimiento de relación feudovasallática, tal como se evidencia en la Europa medieval, no se atestigua en la historia del Cercano/Medio Oriente; cf. Schloen (2001: 67-73). Por supuesto, esta cuestión merece un tratamiento en mayor detalle que trasciende los límites temáticos del presente trabajo.

⁴⁸ La similitud de factores constitutivos de ejemplos de una subordinación política es lo que probablemente haya conducido a utilizar la terminología feudal en los estudios orientales. Por otra parte, Lemche (1996: 116-119) ha caracterizado políticamente a las sociedades de Palestina como *Burg-Gesellschaften*, vale decir, “sociedades-fortaleza”, en clara alusión al tipo de sociedades propias de la Alta Edad Media europea (un centro político fortificado, con un *hinterland* rural, que forma parte de una topografía política fragmentada, etcétera), pero aclara que la relación que articula el orden político es el patronazgo.

epigráficos y textuales de que se dispone en diferentes situaciones y contextos históricos. Así pues, en lo referente a la evidencia disponible que tenemos de la Palestina de la Edad del Hierro, pensamos que el empleo de la categoría “Estado”, en cualquiera de las dos vertientes analíticas que hemos notado, no nos permite comprender eficazmente la articulación sociopolítica de los pequeños reinos levantinos ni las prácticas de subordinación hacia el exterior presentes en el registro epigráfico.⁴⁹ Como ya hemos observado, la práctica del monopolio de la coerción parece atestiguararse solamente con la dominación externa (i.e., asiria), no en el ámbito de la organización interna de las *polities* locales.

Entiéndase, asimismo, que dejar a un costado la categoría de “Estado” como concepto analítico no implica desconsiderar la sofisticación sociopolítica de las sociedades de Palestina durante la Edad del Hierro II. Por el contrario, dicha estrategia analítica apunta a descubrir configuraciones de articulación sociopolítica que, de otro modo, son ignoradas o mal comprendidas. En otras palabras, apelar a conceptos analíticos alternativos nos ofrece la posibilidad de una mejor comprensión de la dinámica sociopolítica que la evidencia arqueológica y epigráfica nos permite deducir y, de igual modo, permite reducir las especulaciones *in abstracto* que un concepto como “Estado” proyecta, aun frente a la ausencia de evidencia concreta de ciertas características constitutivas de este. La noción de “Estado secundario” y la idea etnográfica de “Estado tribal” tampoco constituyen la mejor opción interpretativa, a nuestro criterio. Matizar la noción de “Estado” con adjetivos como “secundario” o “tribal” puede resultar en un forzamiento de la evidencia disponible para que sigamos pensando en Estados y no en otros modos posibles de articulación sociopolítica.

En conclusión, podemos constatar la existencia, en la Palestina de la Edad del Hierro, de **reinos** (lo cual no presupone necesariamente la presencia de una práctica estatal), entendidos como organizaciones patrimoniales estructuradas tanto internamente como hacia su exterior por lazos de parentesco y, especialmente, de patronazgo. Realizando, asimismo, una comparación de larga duración, observamos a partir de la evidencia epigráfica y de la disposición territorial de las diversas organizaciones sociopolíticas de toda la región de Siria-Palestina, que estos reinos patrimoniales, atravesados por vínculos patrón-cliente, conforman el esquema predominante de organización sociopolítica en la región.⁵⁰

⁴⁹ Ver también la discusión en Fleming (2012: 179-192), donde se intenta reemplazar el concepto de Estado en el análisis de las relaciones políticas en Israel y Judá con otras perspectivas.

⁵⁰ Ver Pfoh (en prensa).



Los reinos de Israel y Judá en el siglo IX a. C., tomado y adaptado de Kelle (2007: 10).

Bibliografía

- Ahlström, G. W. (1993). *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest* (JSOTSup, 146). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ahlström, G. W. (1995). "Administration of the State in Canaan and Ancient Israel". En Sasson, J.M. (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. I, pp. 587-603. Nueva York: Scribner's.
- Alt, A. (1953). "Die Heimat des Deuteronomiums". *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkens Israels*, pp. 250-275. Múnich: Beck.
- Baumgarten, J. J. (1992). "Urbanization in the Late Bronze Age". En Kempinski, A. y Reich, R. (eds.), *The Architecture of Ancient Israel: From the Prehistoric to the Persian Periods*, pp. 143-150. Jerusalén: Israel Exploration Society.
- Bonte, P., Conte, É. y Dresch, P. (eds.) (2001). *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. París: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Broshi, M. y Finkelstein, I. (1992). "The Population of Palestine in Iron Age II". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 28, pp. 47-60.
- Clines, D.J.A. (ed.) (2009). *The Concise Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Cohen, A. (1973). *Palestine in the 18th Century: Patterns of Government & Administration*. Jerusalén: The Magness Press-The Hebrew University Press.
- Davies, P. R. (1992). *In Search of Ancient Israel* (JSOTSup, 148). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Davies, P. R. (2008). *Memories of Ancient Israel: An Introduction to Biblical History – Ancient and Modern*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Dawod, H. (ed.) (2004). *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*. París: A. Colin.
- De Geus, C. H. J. (2003). *Towns in Ancient Israel and in the Southern Levant* (Palaestina Antiqua, 10). Lovaina: Peeters.
- Dever, W. G. (1995). "Social Structure in Palestine in the Iron II Period on the Eve of Destruction". En Levy, T. E. (ed.), *The Archaeology of Society in the Holy Land*, pp. 416-431. Nueva York: Facts on File.

- Dietrich, W. (1997). *Die frühe Königszeit in Israel: 10. Jahrhunderts v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie, 3). Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Dion, P.-E. (1997). *Les araméens à l'âge du fer: Histoire politique et structures sociales* (Études Bibliques, Nouvelle Série, N° 34). Paris: Gabalda.
- Donner, H. (1977). "The Separate States of Israel and Judah". En Hayes, J. H. y Miller, J. M. (eds.), *Israelite and Judaeon History*, pp. 381-343. Londres: SCM Press.
- Ebeling, E. (1973). "Feudalismus". En Ebeling, E., Meissner, B. y Edzard, D.O. (eds.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Vol. 3, pp. 54-55. Berlín: W. de Gruyter.
- Eisenstadt, S. N. y Roniger, L. (1984). *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fales, F.M. (2010). *Guerre et paix en Assyrie: Religion et impérialisme* (Les Conférences de L'École Pratique des Hautes Études, 2). Paris: Les Éditions du Cerf.
- Fantalkin, A. (2008). "The Appearance of Rock-Cut Bench Tombs in Iron Age Judah as Reflection of State Formation". En Fantalkin, A. y Yasur-Landau, A. (eds.), *Bene Israel: Studies in the Archaeology of Israel and the Levant during the Bronze and Iron Ages in Honour of Israel Finkelstein* (CHANE, 41) pp. 17-44. Leiden: E. J. Brill.
- Fantalkin, A. y Tal, O. (2009). "Re-Discovering the Iron Age Fortress at Tel Qudadi in the Context of Neo-Assyrian Imperialistic Policies". *Palestine Exploration Quarterly*, 141, pp. 188-206.
- Faust, A. (2012). *The Archaeology of Israelite Society in Iron Age II*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Finkelstein, I. (1993). "Environmental Archaeology and Social History: Demographic and Economic Aspects of the Monarchic Period". En Biran, A. y Aviram, J. (eds.), *Biblical Archaeology Today 1990: Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology*, pp. 56-66. Jerusalén: Israel Exploration Society.
- Finkelstein, I. (1994). "The Archaeology of the Days of Manasseh". En Coogan, M. D., Exum, J. C. y Stager, L. E. (eds.), *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, pp. 169-187. Louisville: Westminster John Knox Press.

- Finkelstein, I. (1995). "The Great Transformation: The 'Conquest' of the Highland Frontier and the Rise of the Territorial States". En Levy, T. E. (ed.), *The Archaeology of Society in the Holy Land*, pp. 349-365. Nueva York: Facts on File.
- Finkelstein, I. (2008). "The Settlement History of Jerusalem in the Eighth and Seventh Centuries BC". *Revue Biblique*, 115, pp. 499-515.
- Finkelstein, I. (2010). "A Great United Monarchy? Archaeological and Historical Perspectives". En Kratz, R. G. y Spieckermann, H. M. (eds.), *One God-One Cult-One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives* (BZAW, 405), pp. 3-28. Berlín: W. de Gruyter.
- Finkelstein, I. y Silberman, N. A. (2006). "Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology". *Journal for the Study of the Old Testament*, 30, pp. 259-285.
- Fleming, D. E. (2012). *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Franklin, N. (2003). "The Tombs of the Kings of Israel: Two Recently Identified 9th-Century Tombs from Omride Samaria". *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 119, pp. 1-11.
- Garbini, G. (2006). *Introduzione all'epigrafia semitiche* (Studi sul Vicino Oriente Antico, 4). Brescia: Paideia.
- Garbini, G. (2010). "Le fonti citate nei libri dei Re". En *Letteratura e politica nell'Israele antico* (Studi Biblici, 162), pp. 82-103. Brescia: Paideia.
- Gelinas, M. M. (1995). "United Monarchy-Divided Monarchy: Fact or Fiction?". En Holloway, S. W. y Handy, L. K. (eds.), *The Pitcher is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström* (JSOTSup, 190), pp. 227-237. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Gellner, E. y Waterbury, J. (eds.) (1977). *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. Londres: Duckworth.
- Giardina, A., Liverani, M. y Scarcia Amoretti, B. (1990). *La Palestine: Histoire d'une terre* (Comprendre le Moyen-Orient). París: L'Harmattan.
- Guillaume, P. (2008). "Jerusalem, 720-705 BCE: No Flood of Israelite Refugees". *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 22, pp. 195-211.
- Hathaway, J. (1997). *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs* (Cambridge Studies in Islamic Civilization). Cambridge: Cambridge University Press.

- Herzog, Z. (1992a). "Administrative Structures in the Iron Age". En Kempinski, A. y Reich, R. (eds.), *The Architecture of Ancient Israel: From the Prehistoric to the Persian Periods*, pp. 223-230. Jerusalén: Israel Exploration Society.
- Herzog, Z. (1992b). "Settlement and Fortification Planning in the Iron Age". En Kempinski, A. y Reich, R. (eds.), *The Architecture of Ancient Israel: From the Prehistoric to the Persian Periods*, pp. 231-274. Jerusalén: Israel Exploration Society.
- Holladay, Jr., J. S. (1995). "The Kingdoms of Israel and Judah: Political and Economic Centralization in the Iron IIA-B (ca. 1000-750 BCE)". En Levy, T. E. (ed.), *The Archaeology of Society in the Holy Land*, pp. 368-398. Nueva York: Facts on File.
- Jabar, F. A. y Dawod, H. (eds.) (2003). *Tribes and Power: Nationalism and Ethnicity in the Middle East*. Londres: Saqi.
- Jamieson-Drake, D. W. (1991). *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach* (SWBAS, 9). Sheffield: Almond Press.
- Joffe, A. H. (2002). "The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 45, pp. 425-467.
- Kelle, B. E. (2002). "What's in a Name? Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and Their Implications for Israelite History and Biblical Interpretation". *Journal of Biblical Literature*, 121, pp. 639-666.
- Kelle, B. E. (2007). *Ancient Israel at War, 853-586 BC* (Essential Histories). Oxford: Osprey.
- Khoury, P. S. y Kostiner, J. (1990). "Introduction: Tribes and the Complexities of State Formation in the Middle East". En Khoury, P. S. y Kostiner, J. (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, pp. 1-22. Berkeley: University of California Press.
- Kletter, R. (1998). *Economic keystones: The Weight System in the Kingdom of Judah* (JSOTSup, 276). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Kletter, R. (2004). "Chronology and United Monarchy: A Methodological Review". *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Verein*, 120, pp. 13-54.
- Knauf, E. A. (2005). "The Glorious Days of Manasseh". En Grabbe, L. L. (ed.), *Good Kings and Bad Kings: The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE* (LHB/OTS, 393/ ESHM, 5), pp. 164-188. Londres: T & T Clark.

- Knauf, E. A. (2007). "Was Omride Israel a Sovereign State?". En Grabbe, L. L. (ed.), *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (LHB/OTS, 421; ESHM, 6), pp. 100-103. Londres: T & T Clark.
- LaBianca, Ø. S. y Younker, R. W. (1995). "The Kingdoms of Ammon, Moab and Edom: The Archaeology of Society in Late Bronze/Iron Age Transjordan (ca. 1400-500 BCE)". En Levy, T. E. (ed.), *The Archaeology of Society in the Holy Land*, pp. 399-415. Nueva York: Facts on File.
- Lafont, S. (1998). "Fief et féodalité dans le Proche-Orient ancien". En Bournazel, E. y Poly, J.-P. (eds.), *Les féodalités* (Histoire générale des systèmes politiques), pp. 517-630. París: Presses Universitaires de France.
- Leca, J. y Schemeil, Y. (1983). "Clientélisme et patrimonialisme dans le monde arabe". *International Political Science Review*, 4, pp. 455-494.
- Lécrivain, V. (ed.) (2007). *Clientèle guerrière, clientèle foncière et clientèle électorale: Histoire et anthropologie*. Dijon: Éditions Universitaires de Dijon.
- Lehmann, G. (2003). "The United Monarchy in the Countryside: Jerusalem, Judah, and the Shephelah during the Tenth Century B.C.E.". En Vaughn, A. G. y Killebrew, A. E. (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period* (SBLSS, 18), pp. 117-162. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Lehmann, G. y Niemann, H. M. (2006). "Klanstruktur und charismatische Herrschaft: Juda und Jerusalem 1200-900 v. Chr.". *Theologische Quartalschrift*, 186, pp. 134-159.
- Lemaire, A. (1981). *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (OBO, 39). Gotinga: Vandenhoeck y Ruprecht.
- Lemche, N. P. (1996). "From Patronage Society to Patronage Society". En Fritz, V. y Davies, P. R. (eds.), *The Origins of the Ancient Israelite States* (JSOTSup, 228), pp. 106-120. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Lipschits, O. (2003). "Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.". En Lipschits, O. y Blenkinsopp, J. (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, pp. 323-376. Winona Lake: Eisenbrauns, Winona Lake.
- Liverani, M. (2002). "Stati etnici e città-stato: Una tipologia storica per la prima età del Ferro". En Molinos, M. y Zifferero, A. (eds.), *Primi popoli d'Europa: Proposte e riflessioni sulle origini della civiltà nell'Europa mediterranea*, pp. 33-47. Florencia: All'Insegna del Giglio.

- Liverani, M. (2011). *Antico Oriente. Storia, società, economia* (Biblioteca Storica Laterza), 2da ed. Bari-Roma: Laterza.
- Master, D. (2001). "State Formation Theory and the Kingdom of Ancient Israel". *Journal of Near Eastern Studies*, 60, pp. 117-131.
- Mazar, A. (1990). *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000-586 B.C.E.* Nueva York: Doubleday.
- Mazzoni, S. y Merlo, P. (2006). "Siria-Palestina dal XII all'VIII sec. a.C.". En De Martino, S. (ed.), *Le civiltà dell'Oriente mediterraneo* (Storia dell'Europa e del Mediterraneo. Parte I: La preistoria dell'uomo – L'Oriente mediterraneo, vol. 2), pp. 413-458. Roma: Salerno.
- Meyers, C. (1998). "Kinship and Kingship: The Early Monarchy". En Coogan, M. D. (ed.), *The Oxford History of the Biblical World*, pp. 165-205. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, J. M. y Hayes, J. H. (1986). *A History of Israel and Judah*. Filadelfia: Westminster Press.
- Na'aman, N. (1991). "Forced Participation in Alliances in the Course of the Assyrian Campaigns to the West". En Coogan, M. y Eph'al, I. (eds.), *Ah, Assyria...: Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor* (Scripta Hierosolymitana, 33), pp. 80-103. Jerusalén: The Magnes Press-The Hebrew University of Jerusalem.
- Na'aman, N. (2007). "When and How Did Jerusalem become a Great City? The Rise of Jerusalem as Judah's Premier City in the Eighth-Seventh Century B.C.E.". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 347, pp. 21-56.
- Naderi, N. (1990). "Max Weber and the Study of the Middle East: A Critical Analysis". *Berkeley Journal of Sociology*, 35, pp. 71-88.
- Niemann, H. M. (1993). *Herrschaft, Königtum und Staat: Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel* (FAT, 6). Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Niemann, H. M. (2008). "A New Look at the Samaria Ostraca: The King-Clan Relationship". *Tel Aviv*, 35, pp. 249-266.
- Nigro, L. (1995). *Ricerche sull'architettura palaziale della Palestina nelle età del Bronzo e del Ferro. Contesto archeologico e sviluppo storico* (CMAO, 5). Roma: Università degli Studi di Roma, La Sapienza.

- Oppenheim y cols. (eds.) (1968). *The Chicago Assyrian Dictionary. Volume 1: A. Part II*. Chicago: The Oriental Institute.
- Pfoh, E. (2004). “De patronos y clientes: Sobre la continuidad de las prácticas sociopolíticas en la antigua Palestina”. *Antiguo Oriente*, 2, pp. 51-74.
- Pfoh, E. (2009). *The Emergence of Israel in Ancient Palestine: Historical and Anthropological Perspectives* (CIS). Londres: Equinox.
- Pfoh, E. (2010). “La conexión árabe: Una hipótesis sobre el surgimiento sociopolítico de Israel en Palestina”. *Antiguo Oriente*, 8, pp. 135-159.
- Pfoh, E. (2011). “De la relevancia de los conceptos de ‘sociedad estatal’, ‘ciudad-Estado’ y ‘Estado tribal’ en Siria-Palestina”. En Campagno, M., Gallego, J. y García Mac Gaw, C. (eds.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo* (Estudios del Mediterráneo Antiguo-PEFSCEA, 7), pp. 81-104. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Pfoh, E. (2013). “Revisitando el mito del despotismo oriental: por una antropología política crítica de Medio Oriente”. *ANMO: África del Norte y Medio Oriente*, 2, pp. 108-127.
- Pfoh, E. (en prensa). “Loyal Servants of the King: A Political Anthropology of Subordination in Syria-Palestine (ca. 1600-600 BCE)”. *Palamedes: A Journal of Ancient History*.
- Rollston, C.A. (2010). *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel: Epigraphic Evidence from the Iron Age* (ABS, 11). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Routledge, B. (2004). *Moab in the Iron Age: Hegemony, Polity, Archaeology* (Archaeology, Culture, and Society). Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Schäfer-Lichtenberger, C. (1996). “Sociological and Biblical Views of the Early State”. En Fritz, V. y Davies, P. R. (eds.), *The Origins of the Ancient Israelite States* (JSOTSup, 228), pp. 78-105. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Schloen, J. D. (2001). *The House of the Father as Fact and Symbol: Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East* (SAHL, 2). Winona Lake: Eisenbrauns.
- Schoors, A. (1998). *Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie, 5). Stuttgart: W. Kohlhammer.

- Smith, M. G. (1968). "Political Organization". En Sills, D. L. (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 12, pp. 193-202. Nueva York: The Macmillan Company-The Free Press.
- Soggin, J. A. (1984). *A History of Israel: From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135*. Londres: SCM Press.
- Stern, E. (2001). *Archaeology of the Land of the Bible, II: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods*. Nueva York: Doubleday.
- Thompson, T.L. (1992). *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources* (SHANE, 4). Leiden: E.J. Brill.
- Tibi, B. (1990). "The Simultaneity of the Unsimultaneous: Old Tribes and Imposed Nation-States in the Modern Middle East". En Khoury, P. S. y Kostiner, J. (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, pp. 127-152. Berkeley: University of California Press.
- Weber, M. (1992) [1922]. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Whitelam, K. W. (1996). *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*. Londres: Routledge.
- Whitelam, K. W. (2002). "Palestine during the Iron Age". En Barton, J. (ed.), *The Biblical World. Vol. 1*, pp. 386-410. Londres: Routledge.

Lógicas de patronazgo y democracia en la *pólis* ateniense

Mariano J. Requena
(UBA)

Resumen

Este trabajo se propone discutir las relaciones de patronazgo en el marco de una formación social en la que las condiciones de estatalidad están poco claras. El desarrollo de la democracia ateniense, expresión del poder del *dêmos* bajo formas plebiscitarias, no expresa relaciones políticas según lógicas representativas, por un lado, ni permite una exclusividad en el monopolio de la coerción, por el otro. En consecuencia, no hay separación entre sociedad civil y sociedad política, ni tampoco hay un aparato político que se distinga en su ejercicio sobre aquellos que constituyen el cuerpo soberano. De este modo, la existencia de relaciones de patronazgo en el interior del cuerpo cívico parece ubicarse en la tensión surgida entre los mecanismos de reciprocidad y redistribución que los miembros de la élite usufructúan como modo de adquirir prestigio y preponderancia política en el seno de su comunidad, a la vez que permiten articular las demandas del pueblo, de modo que a este último le resulta posible resignificarlas e instrumentarlas a su favor. En este sentido, el poder popular –al menos como se verifica en el caso ateniense– no inhibe el funcionamiento del patronazgo pero sí lo limita como forma de consolidación político-estatal en tanto le impide a la élite la consolidación de un poder que opere por fuera de los intereses del *dêmos*.

I

Considerando que la temática que nos convoca gira en torno al debate sobre el “Estado” en las sociedades precapitalistas, nuestra intervención se propone analizar el funcionamiento de las relaciones de patronazgo en el marco de la experiencia ateniense y su relación con la organización política de la ciudad. La *pólis* ateniense se presenta como un caso singular puesto que algunas interpretaciones recientes consideran que la ciudad clásica resulta impensable dentro de los criterios de una “sociedad con Estado”.¹ De este modo, la relación patronazgo-Estado puede ser inoperante debido a la propia caracterización de la *pólis*: si la ciudad ateniense no califica como “sociedad con Estado”, entonces es difícil pensar una relación patronazgo-Estado. *A priori*, esta situación puede salvarse a partir del criterio que utilicemos para definir el Estado y, por consiguiente, se puede postular que las relaciones de patronazgo favorecerían formas de poder que evolucionarían hacia una lógica estatal en tanto manifiestan una asimetría reflejada en autoridad y liderazgo en el interior de la sociedad. Pero dicha interpretación puede ser considerada como una concepción “genético-estructural” de la aparición del Estado, en cuanto su surgimiento se toma como la consecuencia necesaria de la propia configuración de la sociedad. La posibilidad de emergencia del Estado se encuentra, de esta manera, contenida potencialmente en la propia estructura social, lo que lleva a pensar al Estado en sí mismo como un *télos* del análisis. A nuestro juicio, una lectura semejante resulta insatisfactoria puesto que presenta las relaciones estatales como fruto de una evolución potencial en el seno de la sociedad y que solo necesita del despliegue de sus tensiones internas para advenir, como si fuera una realización necesaria que toda comunidad “civilizada” ha de alcanzar.² Consideramos que las visiones que sostienen que en Atenas no hubo Estado (lo que no implica que no hubiera gobierno o política alguna) resultan más ajustadas a la realidad. Estas conclusiones nos exigen, por tanto, un esfuerzo de reflexión que no ponga al Estado como un elemento apriorístico de la reflexión y que nos permita indagar las prácticas de poder concretas con las que operaban los sujetos históricos.

¹ Cf. Meier (1985: 28-29); Osborne (1985: 7); Starr (1986: 36-45); Berent (2000a: 257-289; 2000b: 2-34; 2004: 107-146; 2006: 141-163) y Paiaro (2011: 223-242). Se puede seguir el debate en: Morris (1991: 25-57); Cartledge (1999: 462-469); Faraguna (2000: 217-229); Hansen (2002: 17-47); Grinin (2004: 93-149); Van Der Vliet (2005: 120-150; 2008: 197-221); Miyazaki (2007: 87-100); Gallego (2011: 181-222) y Sancho Rocher (2011: 243-266).

² La frase “genético-estructural” se la debo a P. Miceli, quien me ha interiorizado en la discusión. Para una crítica sobre la naturaleza teleológica del análisis sobre sociedades estatales y no estatales, ver Clastres (2008: 161-186).

Asimismo, el caso ateniense presenta una segunda peculiaridad que concierne a las relaciones de patronazgo propiamente dichas. Parte de la reflexión sobre la existencia de prácticas clientelares en la Atenas Clásica ha llevado a los historiadores a postular dos tipos de patronazgo en su seno. Por un lado, existirían formas de patronazgo tradicionales, mecanismos que vinculan a los ciudadanos ricos y aristocráticos con aquellos que caen por fuera de la comunidad cívica o con aquellos conciudadanos que se encuentran en una situación económica desfavorable. A su vez, por otro lado –y a partir de las reformas de Pericles–, se desarrollaría un patronazgo “comunitario”, “público” o “estatal”. Nuevamente, la cuestión radica en la caracterización estatista de la Atenas Clásica y, por consiguiente, las nociones de “patronazgo estatal, público o comunitario” constituyen caracterizaciones problemáticas. Por todo lo dicho, nuestro propósito consistirá en mostrar cómo operaban las relaciones de patronazgo y plantear que, dada la configuración política democrática, las relaciones de patronazgo funcionaron tensionadas por los condicionamientos que el poder popular imponía.

II

Comencemos, entonces, por definir la relación de “patronazgo” y señalar cuál es el estado del arte sobre el tema centrándonos en las conclusiones que los historiadores han expresado para la realidad ateniense.

La problemática ha sido abordada por diferentes disciplinas, que en general coinciden en identificar prácticas de patronazgo cuando existe una relación que:

- implica un intercambio diferenciado de bienes y/o servicios;
- dicho intercambio se realiza de manera más o menos voluntaria, lo que puede implicar la ausencia de una compulsión como forma de establecimiento del vínculo;
- implica una asimetría entre las personas que se vinculan, pero la relación se establece sobre una base de reciprocidad;
- debe existir cierta obligatoriedad y estabilidad en el tiempo en el establecimiento del vínculo, pero, dado el carácter no necesariamente compulsivo de este, puede existir cierta laxitud y libertad de entrada y salida entre quienes se relacionan.³

³ Para las condiciones generales de las relaciones de patronazgo, ver: Wolf (1980); Eisenstadt y Roniger (1984); Gellner (1985: 9-16), así como los artículos reunidos en Gellner y Waterbury

Las prácticas de patronazgo cubren, por consiguiente, un amplio espectro que puede ir desde los lazos personales y voluntarios entre iguales hasta los vínculos puramente coercitivos entre sujetos de diferentes estatus. Por su carácter informal e inestable, dichas prácticas pueden llevar, en el plano socioeconómico, a que la reciprocidad entre las partes se transforme en explotación,⁴ aunque no es necesario ver una relación de dependencia en sentido estricto, sino una práctica que puede confluir con ella.⁵ Asimismo, los intercambios establecidos no siempre suponen necesariamente un beneficio material, puede también ser simbólico o en servicios; por ejemplo, apoyos políticos para las aspiraciones del patrono. Las relaciones clientelares, entonces, no tienen por qué circunscribirse a vínculos entre sujetos inferiores en riqueza o estatus, sino que pueden darse también entre sujetos de un mismo nivel social.⁶

Desde el punto de vista historiográfico, Millett, en un artículo de finales de la década de los ochenta, señalaba que el tema había sido muy descuidado por los historiadores de la Grecia antigua. El autor retomaba los análisis de Finley, quien –a su juicio– había sido el único hasta entonces que había aplicado el modelo de relaciones clientelares para el mundo griego (1989: 17-47).⁷ En efecto, Finley, en su libro *El nacimiento de la política*, se interrogaba por las formas de construcción de liderazgos políticos en el marco de la *pólis*. Dada la desigualdad económica y la distancia estamental entre la élite política y las masas, este autor veía adecuada la aplicación del modelo del patronazgo para explicar la relación entre los dirigentes y sus seguidores. La diferencia específica que Finley señalaba para el patronazgo en Atenas era el desarrollo de una forma comunitaria y estatal a través del servicio de liturgias y la *misthophoría*, que

(1985) para el conjunto de las sociedades del Mediterráneo. Para el contexto de la antigüedad clásica, ver Wallace-Hadrill (1989).

⁴ Cf. Scott (1985: 35-61); Silverman (1985: 17-33) y Garnsey (1988: 43-68).

⁵ Ver algunos estudios sobre el caso romano: Saller (1982: 7-39); Drummond (1985: 89-115) y Garnsey y Saller (1991: 177-189).

⁶ Nuevamente, el caso romano es paradigmático: Saller (1989: 49-62). El autor demuestra que las relaciones de clientela no se limitaban a relaciones privadas entre personajes de diferentes condiciones económicas y estatus. Por el contrario, los beneficios de las relaciones clientelares se encontraban también en las relaciones interaristocráticas o entre miembros de una riqueza similar, pero de prestigio social diferente. Asimismo, Saller demuestra también que tales relaciones que responden a los criterios del patronazgo son mencionadas de forma diferente debido a las connotaciones morales con que operaban los términos. Así, *cliens* y *patronus* son preferidos entre personas de rangos distintos, mientras que *amicus* se prefiere entre aquellas que pertenecen al mismo estatus. Cf. Saller (1982: 7-39).

⁷ La referencia a Finley se encuentra en la nota 1 y remite a su libro *El nacimiento de la política*.

no se articulaban a través de una relación individual entre patronos y clientes. La consolidación institucional de la *pólis* y el incremento de la participación popular en los asuntos públicos suponían una integración de las relaciones de patronazgo, ahora asumidas por la ciudad sobre la base de las contribuciones de los ricos. Un ciudadano en apuros podía contar con el patronazgo privado, localizado y directo (que Finley identificaba bajo el ejemplo de Cimón) o con el patronazgo público, los beneficios a los que se podía acceder gracias al régimen de liturgias y estipendios instrumentado por Pericles. A partir de esta doble conceptualización, Finley proponía para el ciudadano ateniense la posibilidad de una doble clientela: un ateniense podía hacerse “cliente de Cimón” (un cliente privado) o “cliente del Estado” (1986: 39-70). Siguiendo estos planteos, para Millett, las prácticas clientelares pudieron ser de importancia durante el arcaísmo y principios del siglo v a. C. como medio para resolver situaciones de crisis de subsistencia de los sectores pobres y campesinos de Atenas, así como para garantizar el prestigio político de los líderes aristocráticos. Pero con el desarrollo de la “revolución democrática del 462”, las relaciones clientelares fueron suplantadas por los pagos estatales y los préstamos privados (*éranoi*) entre amigos (*philoí*), de modo que solo tuvieron un desarrollo marginal y sin consecuencias políticas, como se ve en las figuras del adulador (*kólax*) o del gorrón (*parásitos*) atestiguadas tanto en la comedia media y nueva como en los *Caracteres* de Teofrasto (Millett, 1989: 29-37). Deniaux y Schmitt-Pantel también proponen la existencia de un “paréntesis” democrático pero distinguen el régimen de liturgias —que puede ser pensado como un patronazgo “comunitario”— de la *misthophoría* introducida por Pericles (1987-1989: 147-164).⁸ Por su parte, Humphreys considera que, para la Época Clásica, el patronazgo privado tuvo poco desarrollo aunque floreció el sistema de liturgias, el cual se considera como un patronazgo colectivo (1977-1978: 97-104). También, según Ober, las liturgias conformaron una modalidad del patronazgo, ya que su desempeño por parte de los ricos implicaba la expectativa de un reconocimiento y gratitud (*cháris*) por parte de la comunidad (1989: 226-230). Mossé ha centrado su análisis sobre el patronazgo en la Atenas Arcaica y Clásica señalando que el desempeño de los líderes políticos exigía para su funcionamiento el despliegue de relaciones de fidelidad y servicios asimilables a formas clientelares, que les permitía obtener apoyo en las asambleas, tribunales, promover decretos a su nombre, obtener recompensas honoríficas, etcétera (1994: 29-36; 1994-1995: 143-150).

⁸ Cf. Schmitt-Pantel (1997: 186-196).

Por otra parte, desde una perspectiva más económica, Gallant ha postulado que las relaciones clientelares son comunes en las sociedades agrícolas preindustriales puesto que constituyen un mecanismo que asegura la subsistencia campesina. En este sentido, la Atenas democrática no sería una excepción. Formas distintas de patronazgo se habrían desarrollado a través de las organizaciones comunitarias (*gene, phatriai, orgéones, thiasoi*) que articulaban la vida social del ciudadano en el marco de los demos (Gallant, 1991: 143-169).⁹ Jones, a su turno, ha sugerido que las relaciones de patronazgo no desaparecieron ni se volvieron marginales en Atenas, pero sí quedaron limitadas al marco de la sociabilidad rural, preferentemente en los demos, donde la riqueza y el prestigio de los terratenientes podía remarcarse, a diferencia de lo que sucedía en la ciudad (2004: 68-85). También Gallego ha hecho hincapié en el desarrollo del patronazgo en el ámbito rural, aunque critica las posiciones de Jones puesto que este último parece concebir de forma muy tajante la diferencia entre el campo (*chora*) y la ciudad (*asty*). Para Gallego, las relaciones de patronazgo habrían sobrevivido en el marco rural. Sin embargo, estas habrían sido alteradas por las reformas políticas, que habrían transformado la ciudad, de modo que el patronazgo habría perdido peso como forma de dominación política del campesinado (2008: 187-206; 2009a: 163-175).

Por último, cabe señalar las contribuciones de Zelnick-Abramovitz así como las de Plácido y Fornis. La primera ha sostenido la existencia de relaciones de patronazgo para Atenas a la vez que considera irrelevante la diferencia analítica entre patronazgo “personal” y “público”. La autora destaca que la ausencia de un vocabulario específico para las relaciones de clientela no debe hacernos dudar de su existencia, sino que debe precavernos sobre las formas que estas asumen en la sociedad ateniense. Así, bajo la rúbrica de la *philia* se desarrollan prácticas asimétricas, interpersonales, relevantes para la vida pública de los ciudadanos, semejantes a las relaciones patrón-cliente romanas, aunque más inestables y sin una determinada codificación legal (Zelnick-Abramovitz, 2000: 65-80).¹⁰ Mientras que los segundos sostienen que, finalizado el ciclo de la denominada “democracia radical”, durante el siglo IV a. C. se difunden de nuevo las relaciones clientelares como formas de reconstituir mecanismos de dependencia para con los miembros más humildes del *demos* (Plácido y Fornis, 2011: 19-47).¹¹

⁹ Para una crítica a la posición de Gallant, ver Arnaoutoglou (1994: 5-17).

¹⁰ Ver también Konstan (1992) para quien las relaciones de *philia* no estarían motivadas por intereses egoístas. Cf. Gallego (2009a: 128-141), donde se analizan dichas prácticas y su importancia para la sociabilidad aldeana, aunque excluye el patronazgo de su análisis.

¹¹ Cf. Plácido (2008: 225-242).

Como vemos, la discusión historiográfica ha avanzado bastante desde los planteos generales de Finley y la queja de Millett. Sin embargo, parece no haber un acuerdo específico en relación con la influencia del patronazgo y el desarrollo de la democracia ateniense. De este modo, para algunos autores, la democracia ateniense habría inhibido los mecanismos clientelares, mientras que para otros, el patronazgo operaría integrado al propio funcionamiento de la ciudad democrática. Asimismo, la distinción entre un “patronazgo privado” y uno “público-estatal” parece resultar problemática puesto que, para algunos, el segundo sustituye al primero; para otros, coexisten competitivamente entre sí, y hay quienes consideran que tal distinción es irrelevante. A esto se le sumaría que no parece haber un acuerdo total sobre en qué consistiría el “patronazgo público” puesto que hay quienes homologan liturgias a *misthophoría* y quienes excluyen a esta última de las lógicas clientelares. En este sentido, resaltaremos la continuidad de las formas privadas del patronazgo pero señalaremos la capacidad de resignificar estas lógicas por parte del *dêmos*, lo que nos permitirá discutir la idea de un patronazgo estatal.

III

El testimonio más importante en el cual la crítica ha identificado las diferentes formas del patronazgo lo constituye el referido a las vidas de Cimón y de Pericles. En la *Constitución de los atenienses* se puede leer:

Cimón, en efecto, que tenía la riqueza de un tirano [*tyrannikèn ékhon ou-sían*], en primer lugar desempeñaba las cargas públicas [*tàs koinàs letourgías*] con gran esplendidez, y además mantenía a muchos de los de su demo [*tôn demotôn étrephe polloús*]: pues todo el que quería de los Lacíadas podía ir a su casa diariamente y obtener una moderada provisión [*tà métria*]; incluso todas sus fincas [*tà khoría*] estaban abiertas [*áphrakta*], de manera de que el que quería podía disfrutar de las cosechas [*tês opóras apolaúein*]. Como Pericles era inferior en la hacienda para tales favores, siguió el consejo de Damónides de Oie (que era considerado el inspirador de Pericles en muchos asuntos, y por ello más tarde sufrió el ostracismo) de que, como en la fortuna personal era vencido, diese a la muchedumbre lo que era de ella, y así dispuso una retribución a los jueces [...] (Aristot. *Const. Ath.*, 27. 3-4).¹²

¹² Cf. Rhodes (1981: 338-343).

En relación con la vida de Cimón, la información se completa con lo atestiguado por Teopompo¹³ y Plutarco.¹⁴ En primer lugar, la grandeza de su patrimonio es comparada con la tiranía.¹⁵ Teopompo vincula directamente el ejemplo de Cimón con la conducta de Pisístrato (Theopomp. *FGrHist* 115 F 115), quien habilitaba a quienes quisieran tomar los productos de sus fincas, a la vez que instrumentaba un sistema de préstamos para los campesinos en situación de vulnerabilidad y repartía dinero entre los pobres (Aristot. *Const. Ath.*, 16. 1-6). En segundo lugar, se hace referencia a la manutención de los miembros de su demo. Plutarco especifica, posiblemente siguiendo a Aristóteles, que los banquetes no iban destinados a cualquier ciudadano, sino solamente a los

¹³ Theopomp. *FGrHist* 115 F 89: “Cimón el ateniense no establecía ningún guardián [*phúlaka*] del producto [*toú karpou*] en los campos y en los huertos [*en tois kai tois képois*], de modo que entrando en las fincas [*en tois khoriois*] los ciudadanos que así lo desearan podían recolectar y participar [*oporizontai kai lambánousin*] de lo que les hiciera falta. Además, hacía su casa [*oikían*] común para todos [*koinèn hápasi*]: ofrecía siempre una comida frugal para muchas personas, y los atenienses pobres [*apórous*] se congregaban y entraban a cenar. Se ocupaba también de aquellos que cotidianamente le solicitaban algo, y ellos afirman que él siempre tenía alrededor suyo a dos o tres jóvenes que tenían monedas pequeñas y les ordenaba darlas cuando alguien se les acercaba y lo solicitaba. Y dicen que también colaboraba con los gastos de los funerales. Y muchas veces hacía esto: cuando veía a uno de los ciudadanos mal vestidos, ordenaba a uno de los jóvenes que lo acompañaban cambiar sus ropas con él. A partir de todas estas cosas, gozó de una alta estima y fue el primero entre los ciudadanos [*prótos tôn politôn*]”.

¹⁴ Plut. *Cim.*, 10.1-6: “Como ya era suficientemente rico, Cimón gastó con gran generosidad en beneficio de los ciudadanos [*toús politas*] los ingresos procedentes de su expedición [...]. En efecto, quitó las vallas [*toús phragmoús*] de sus campos [*tôn agrôn*], a fin de que tanto a los extranjeros como a los ciudadanos [*toús xenois kai tôn politôn*] que lo necesitaran les fuera posible sin problemas participar de las cosechas [*tês opóras*], y en su casa [*oikoí*] se hacía cada día una comida frugal, pero suficiente para muchos, a la que acudía cualquiera de los pobres [*tôn penéton ho boulómenos*] y tenía su alimento sin necesidad de trabajar [*skholázon*], con lo que le quedaba el tiempo libre para los asuntos públicos. Sin embargo, según dice Aristóteles, la comida se preparaba para cualquiera no de todos los atenienses, sino de sus compañeros del demo de los Laciadas [*tôn demotôn autoú Lakiadôn*]. Iban siempre con él unos jóvenes [*neanískoí*] acompañantes hermosamente vestidos, y uno de ellos, si algún viejo ciudadano [*tôn astôn presbýteros*] mal vestido se encontraba con Cimón, intercambiaba con él los mantos, y que eso fuera así resultaba fuente de prestigio. Ellos mismos, provistos de dinero abundante, se colocaban en el ágora junto a los pobres [*tôn penéton*] que se mostraran tímidos y les daban silenciosamente monedas en las manos. [...] Al convertir su casa [*oikían*] en priteano común [*prytaneion koinón*] para los ciudadanos [*toús politais*] y al permitir que los extranjeros se sirvieran de las primicias de los frutos disponibles en la tierra [*en tê khóra karpôn*] y de cuantas cosas hermosas producen las estaciones y que tomaran todo [*lambánein hápanta*], de alguna manera trajo de nuevo a la vida la mítica comunidad de tiempos de Crono”.

Las fuentes se citan según aparecen en Gallego (2008: 191-192 y 194).

¹⁵ Sobre la riqueza de Cimón y su familia, ver Davies (1971: 310-312).

miembros de su demo, los *laciádas*. En tercer lugar, Cimón se hacía acompañar por jóvenes (*neanískoi*) que lo ayudaban en el reparto de dinero y ropas entre los pobres con los que se encontraban y se veían necesitados. Y en cuarto lugar, cabe señalar que las fuentes indican que Cimón cumplía satisfactoriamente con los gastos litúrgicos que le correspondían. Por consiguiente, la conducta de Cimón parece adecuarse con las formas tradicionales del patronazgo.¹⁶ Aunque las fuentes no hacen hincapié en las relaciones personales sostenidas por el líder ateniense, fuera del pago de las liturgias, cabe pensar que el reparto se realizaba a partir de relaciones directas entre Cimón y aquellos a los cuales asistía (ya sea en el marco de su demo, donde los ciudadanos accedían a las comidas y productos de sus fincas, ya sea en el ágora a través del regalo de ropas o dinero). Las relaciones establecidas son por demás asimétricas puesto que las fuentes hacen referencia a los pobres (*apórous; tôn penéton*) como aquellos a los cuales estaba dirigida su “ayuda”. El hecho de que Cimón permitiera a cada quien tomar de sus propiedades lo que quisiera y que diera comidas gratis para los miembros de su demo no indicaría en forma directa que obtuviera nada a cambio fuera del reconocimiento social que dicha conducta le aportaría. Sin embargo, es posible pensar que dicho acceso por parte de los pobres a sus propiedades involucraba algún tipo de reciprocidad en trabajo por parte de estos. Que los miembros del demo pudieran “disfrutar de las cosechas” (*tês opóras apolaúein*) parece señalar el papel que jugaban los clientes de Cimón como mano de obra en los períodos de gran demanda de trabajo agrícola como son las cosechas; tal como lo señala Gallego: “El término *opóra*, de la misma raíz que el verbo *oporízo*, ‘recolectar’, alude también a la estación de los frutos, el final del verano y, por ende, el momento de la recolección. Los *laciádas* que lo desearan podían disfrutar de las cosechas pero debían asimismo recolectarlas, es decir, aportar su trabajo en los campos de Cimón” (2008: 193).

Asimismo, la presencia de los jóvenes que lo acompañaban sugiere otra forma de clientela, tal vez más política, con la que podía contar no solamente en la distribución de sus bienes, sino también a la hora de realizar sus proyectos.¹⁷ La presencia de camarillas de jóvenes asociadas al servicio de un líder político puede verse también en algunos comentarios de Tucídides. Así, por ejemplo, en el debate sobre la expedición a Sicilia del 415 a. C, Nicias –tratando de rechazar la expedición– criticaba al conjunto de jóvenes (*hoi neóteroi*) que rodeaban a la

¹⁶ Cf. Rhodes (1981: 338-340); Finley (1986: 66-68); Whitehead (1986: 305-312); Millett (1989: 23-25); Mossé (1994-1995: 143-145); Zelnick-Abramovitz (2000: 72) y Jones (2004: 73-78).

¹⁷ Ver Mossé (1994; 1994-1995); cf. Gallego (2008: 192) y Strauss (1986: 28-31).

figura de Alcibíades y que este utilizaba como forma de apoyo y sostén a sus posiciones (Tuch. VI. 12-13); o cuando Pisandro, tras su llegada a Atenas durante el golpe del 411 a. C., se encontraba con que sus camaradas (*betaíroi*) habían iniciado la represión ya que una banda de jóvenes (*tôn neôteron*) había asesinado a Androcles (uno de los líderes democráticos y promotor del ostracismo de Alcibíades) (Tuch. VIII. 65).¹⁸ También cabe mencionar que tales prácticas contradecían el desempeño litúrgico de Cimón. Aunque no conocemos ninguna liturgia en el sentido estricto del término que haya desempeñado,¹⁹ Plutarco nos informa que fue Cimón quien sentó las bases del terreno para la construcción de los muros largos que comunicarían el ágora con el Pireo, construyó lugares de recreación y esparcimiento adornando plazas y transformando la Academia en un lujoso bosque. Todo esto lo hizo con el botín obtenido en campaña y su fortuna personal (Plut. *Cim.*, 13.7-8).²⁰

Se aprecia, por consiguiente, en la figura de Cimón, una serie de estrategias que se pueden diferenciar en tres niveles: la disposición de sus riquezas hacia los miembros de su demo, que se establecen en el marco rural, que vincula a terratenientes y campesinos sobre la base de relaciones recíprocas pero asimétricas; el reparto que realizaba en sectores más amplios de la ciudadanía posiblemente ya en el marco urbano donde, junto con los jóvenes que lo acompañaban, buscaría consolidar su prestigio político; y, por último, los gastos públicos que realizaba (Gallego, 2008: 196-197). Ciertamente, nada de lo señalado implicaba un acompañamiento obligatorio o condicionado por parte de los ciudadanos de Cimón. No se aprecia ningún elemento compulsivo al estilo de las obligaciones legales que organizaban las relaciones patrón-cliente en Roma. Pero cabe suponer que la generosidad de Cimón debía ser recompensada ya que el objetivo principal era ganar prestigio en el seno de su comunidad. De modo que todas estas actuaciones le habrían de servir para prosperar en su carrera política y conseguir los apoyos necesarios —además de los beneficios en trabajo que estas podían reeditar—. Sin la necesidad compulsiva de acompañarlo, aquellos beneficiados por Cimón actuarían siguiendo hasta cierto punto sus mandatos (votando sus

¹⁸ Sobre Androcles, cf. Plut. *Alc.*, 19. 1.

¹⁹ Cf. Rhodes (1981: 340).

²⁰ Cf. Davies (1971: 310-312) y Rhodes (1981: 340). Ambos autores citan el trabajo de Judeich (1931: 73-74), en el que se listan los edificios públicos solventados por Cimón y su familia. Según Davies (1971: 311-312), no se puede esclarecer estrictamente cuánto es fruto del botín y cuánto pertenece a su fortuna personal. Asimismo, sugiere como hipótesis que —debido a que su linaje desaparece de la clase litúrgica durante el siglo IV a. C.— la fortuna familiar debió disminuir producto de este tipo de gastos.

propuestas en la asamblea, reeligiéndolo como estratego, defendiéndolo frente a los peligros de ostracismo, etcétera) sin conformar necesariamente un grupo político de partidarios leales, organizado y permanente.²¹

¿Constituyó la conducta de Cimón una excepción para la política ateniense? Por un lado, la *Constitución de los Atenienses* y Plutarco (Plut. *Per.*, 9. 2) afirman que la introducción de la *misthophoría* por parte de Pericles fue una estrategia implementada debido a la dificultad que tenía el alcmeónida para superar la riqueza de Cimón. Puede pensarse, entonces, que Pericles, de tener una fortuna mayor, no hubiera seguido necesariamente el consejo de Damónides y que presumiblemente hubiera actuado igual que su contrincante. Por otro lado, Isócrates, en *Areopagítico*, instaba a recuperar la “democracia” de los “buenos viejos tiempos” de Solón y Clístenes como forma de corregir los males y excesos que él veía en el régimen ateniense de mediados del siglo IV a. C. Recordaba que, en aquella situación, los ricos les aseguraban a los pobres los medios de vida necesarios otorgándoles terrenos de labor a un alquiler moderado y suministrándoles elementos con los que poder realizar actividades mercantiles o trabajos de distinta índole. Como recompensa, la élite se aseguraba el reconocimiento y la confianza del pueblo y quedaba en sus manos la dirección de los asuntos públicos de la ciudad (Isoc. 7, 26-35).²² Más allá de que el testimonio de Isócrates fuera un recuerdo idealizado de la situación, cabe suponer que, hasta el momento en que Pericles comenzó a utilizar de forma abierta y generalizada los recursos comunitarios para el pago de los jueces y otras magistraturas, el conjunto de los líderes operaría con las mismas estrategias desplegadas por Cimón.

Pero este tipo de prácticas privadas ¿se habrían acabado en los tiempos posteriores, con el desarrollo de la “democracia radical”? Es necesario matizar aquí la respuesta puesto que el incremento del poder popular condicionó tanto el comportamiento de la élite como la forma en que los gastos públicos y privados podían ser llevados a cabo. Sin embargo, podemos ver algunos ejemplos de que este tipo de prácticas se seguían dando. Tanto Alcibíades como Nicias eran reconocidos por sus grandes riquezas, sus consumos conspicuos y sus grandes desempeños litúrgicos.²³ Davies señalaba sobre Alcibíades que la mayoría de la información que disponemos acerca de sus gastos evergéticos se corresponde con el período que va del 421 al 416 a. C. y que debió ser una considerable inversión política. Tucídides señalaba que Alcibíades “gozaba de la estima de

²¹ Cf. Whitehead (1986: 309).

²² Cf. Mossé (1994: 32).

²³ Ver Davies (1971: 20-21, 403-404) para Alcibíades y Nicias.

sus conciudadanos”, pero que “se dejaba arrastrar por caprichos superiores a las posibilidades de su hacienda” (Tuch. 6. 15). Plutarco comentaba que, por sus contribuciones voluntarias de dinero, su apoyo a las exposiciones públicas y su generosidad sin igual hacia la ciudad, sumados a su carácter y personalidad, gozaba de la indulgencia de los atenienses que de este modo lo toleraban (Plut. *Alc.*, 16. 4).

En relación con Nicias, Plutarco decía lo siguiente:

Mientras Pericles manejó la ciudad, estando dotado de una virtud verdadera y de una poderosa elocuencia, no tuvo necesidad de otros amaños ni de ningún otro prestigio; pero Nicias, que no tenía aquellas prendas, abundando en bienes de fortuna, con ellos ganaba popularidad; faltándole disposición para rivalizar con la flexibilidad y las lisonjas de Cleón, logró atraerse con los coros, con los espectáculos y con otros medios de esta especie, el favor del pueblo, aventajándose en magnificencia y gusto a todos los de su tiempo, y aun a cuantos le habían precedido (Plut. *Nic.*, 3. 1-2).

Y más adelante señala también que:

Manténía a una multitud de esclavos [se refiere a sus posesiones en Laurión], y la mayor parte de su hacienda consistía en plata (*kai plêthos andrapôdon êtrefen autôthi, kai tês ousías en argurio tò pleïston eïchen*), por lo cual tenía siempre a su alrededor no pocos que le pedían y a quienes socorría (*ôthen ouk olîgoi perî autôn êsan aitoûntes kai lambánontes*), pues no era menos dadivoso con los que podían hacer mal que con los que eran dignos de sus liberalidades; en una palabra: con él era una renta para los malos su miedo y para los buenos su beneficencia (*kai hóllos prósodos ên autoû toîs te poneroîs he deilía kai toîs chrestoîs he filanthropía*) (Plut. *Nic.*, 4. 2-3).

A través de su fortuna, Nicias buscaba congraciarse con el pueblo y su liberalidad no se limitaba solamente al cumplimiento de las liturgias, que la fuente presenta como una estrategia que le permitía ganar prominencia sobre sus adversarios, sino también al reparto de dinero tanto para aquellos que podían hacerle daño como para aquellos que podían beneficiarlo.²⁴ Plutarco también nos informa que para concentrarse en los asuntos públicos, o por miedo a los sicofantas, Nicias recurría a sus amigos (*philoî*), quienes atendían a aquellos que se presentaban en su casa para hablarle; y se servía de un tal Hierón (Plut. *Nic.*, 45. 2) (una especie de “experto en relaciones públicas”, según la opinión de Kagan [1981: 286]). Nada

²⁴ Sobre el pasaje de Nicias en relación con el hecho de que distribuiría dinero entre los ciudadanos como forma de protección frente a la masa, ver Zelnick-Abramovitz (2000: 71 n. 17).

sabemos de este personaje además de lo que nos aporta la fuente, solo el hecho de que fue hijo de Dionisio Calcos, poeta y político que colaboró en la fundación de la colonia de Turios en Italia (Waterfield y Stadter, 1998: 420). Pero la fuente informa que era quien más empeño ponía en servir a los intereses de Nicias, que se había formado y crecido en la casa de este y cuya tarea, entre otras, era la de divulgar historias sobre la vida sacrificada que llevaba el líder con tal de servir al pueblo (Plut. *Nic.*, 5. 3). De modo que, por sus gastos y sus conductas, tanto Alcibíades como Nicias parecen seguir en cierto aspecto una conducta al estilo de Cimón. Whitehead ha señalado, con razón, que la diferencia principal entre Cimón y Alcibíades o Nicias consistía en que no existiría evidencia que refiera a los gastos de estos líderes políticos con los miembros de su propio demo. Y esto nos podría estar indicando una transformación en la base política de los dirigentes al dejar de ser el espacio rural y local para pasar a ser la *pólis* como un todo y la ciudad de Atenas como punto de referencia particular (Whitehead, 1986: 311-312).²⁵ Pero aun así, y teniendo en cuenta esta transformación, las necesidades de construirse como líderes capaces para llevar adelante los asuntos de la ciudad suponían un gasto importante de sus recursos privados, tanto como rodearse de

²⁵ Cf. Davies (1971: 311), quien señala que la diferencia entre Cimón y Pericles fue la de una dinastía local frente a un político nacional. No se nos pasa por alto la influencia de las reformas de Clístenes y el papel de los demos. En este sentido, cabe destacar que las prácticas de Cimón se mantienen pese a las reformas clístenicas. De todas maneras, Jones ha argumentado la persistencia de un patronazgo local a nivel de los demos, expresado en la evidencia epigráfica de decretos que atestiguan la concesión de honores a aquellos benefactores que han hecho donaciones para estos, particularmente en actividades culturales (2004: 59-85). Gallego (2009a: 169) ha cuestionado esta interpretación por no ser “para nada evidente cuáles serían las obligaciones de los beneficiados, más allá del carácter laudatorio del lenguaje empleado en la dedicación honorífica”. De cualquier modo, el autor parece admitir la persistencia del patronazgo rural durante la época clásica, pero prefiere el término *euergesía* por considerarlo más apropiado puesto que denota el valor político que tenían los repartos y contribuciones realizados por los ricos (170-171). En todo caso, lo que nos interesa destacar es la continuidad de este tipo de prácticas, en las que el reverso de la relación marcada por una distribución asimétrica de los recursos está en el prestigio y estatus que asiste a aquellos que hacen este tipo de gastos. Asimismo, Osborne indica que, si bien los demos jugaron un rol importante en la organización política de la *pólis* ateniense, su carácter local y las obligaciones que en ella se efectuaban podían carecer de interés para aquellos ricos con grandes ambiciones políticas: “The rich saw the whole polis as their field of activity, while those less well-off were also less mobile. The demarch was certainly a big fish, but the pool was rather small, and some of the things he had to do were of a rather menial nature. The demes might prove a convenient source of honours, whether for oneself or for another who could be subtly obliged in this way, but too close an involvement with the deme could implicate one in more sordid aspects of everyday life, and seriously hamper one’s freedom take a full part in other groups” (1985: 87).

personas que los apoyaran y les sirvieran de sustento. La apuesta se encontraría en el hecho de que todas estas actitudes repercutirían tanto en el prestigio personal como en el apoyo para sus propuestas y liderazgo (ya sea en la asamblea, el consejo o en los tribunales).

Los ejemplos reportados por Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates* también dan cuenta de esta continuidad. Allí recoge una serie de anécdotas que reflexionan sobre las relaciones de amistad (*philia*), pero en las que pueden verse indicios de relaciones asimétricas, que Zelnick-Abramovitz ha identificado como prácticas de patronazgo similares a la conducta romana de la *amicitia* (2000: 79). Por un lado, Jenofonte nos informa sobre un encuentro entre Sócrates y Critón, quien se encontraba en una situación difícil puesto que se veía asediado por los sicofantas: “hay personas –dice Critón– que me llevan a juicio no porque yo les haya ofendido en algo, sino porque creen que más a gusto pagaría yo dinero que meterme en pleitos” (Xen. *Mem.*, II, 9. 1.). Frente a esta situación, Sócrates le pregunta si los pastores no alimentaban a sus perros (*kúnas dè trephéís*) para alejar a los lobos de los rebaños, y frente a la respuesta afirmativa de Critón, vuelve a preguntar si él no mantendría a un hombre (*thrépsais kai ándra*) para los mismos servicios. Critón duda al principio puesto que piensa que tales personas podrían volverse en su contra. Pero Sócrates insiste diciendo: “¿Por qué? ¿No ves que es mucho más agradable sacar partido de un hombre como tú haciéndole favores que odiándole? Ten la seguridad de que aquí hay hombres de esa clase que ambicionarían tenerte como amigo (*hoì pánu àn filotimetheìen filo soi chèsthai*)” (Xen. *Mem.*, II. 9. 3).

En la búsqueda de tal “amigo” se encontrarán con Arquedemo,²⁶ quien, además de ser honrado, capacitado para la oratoria y la acción (*pánu mèn hikanón eipeîn te kai práxai*), era también pobre (*péneta*). La conducta de Critón para con Arquedemo será a partir de entonces dadivosa y le proporcionará parte de los bienes de su hacienda (trigo, aceite, vino, lana, etcétera). De modo que Arquedemo le guardará respeto y considerará la casa de Critón como un refugio (Xen. *Mem.*, II. 9, 4-5). Como retorno por los favores recibidos, Arquedemo defenderá a Critón de acusadores y enemigos, hasta tal punto que otros *philoi* de Critón se lo pedirán prestado, al igual que “cuando un pastor tiene un buen perro los demás pastores quieren poner sus rebaños cerca de él” (Xen. *Mem.*, II, 9, 7). La anécdota concluye señalando que cuando le preguntaban a Arquedemo si no adulaba (*kolakeúoi*) a Critón por interés, este respondía: “¿Qué es más vergonzoso, recibir beneficios de los hombres honrados y hacerse amigo suyo correspondiéndoles con favores (*eurgetoúmenos hupò chrestòn anthrópon*)

²⁶ Probablemente uno de los líderes democráticos, cf. Xen. *Hell.* I. 7, 2; Arist. *Frogs*, 417 y ss.

kai anteuergetoúnta tous mèn toiouútous philous poiéistha) [...] o, en cambio, colaborar con los malvados [...]?” (Xen. *Mem.*, II, 9. 8).

El vínculo de “amistad” entre Critón y Arquedemo estaba condicionado por la diferencia de riquezas que habilitaba el intercambio de favores y servicios. Arquedemo no había sido seleccionado por sus buenas condiciones retóricas y sus capacidades, sino fundamentalmente por su pobreza, lo que lo hacía ponerse a disposición de Critón. La manutención (marcada por el verbo *trépho*, que implica la idea de nutrir y alimentar) proporcionada por Critón era recompensada por Arquedemo interviniendo y defendiéndolo en la esfera pública (particularmente frente a los ataques de los sicofantas) y sirviendo a los intereses de los camaradas de Critón. Arquedemo actuaba políticamente a favor de Critón y sus amigos y no tanto en tareas productivas o económicas (aunque tal vez no haya que descartar este tipo de servicios pese al silencio de la fuente). La relación entre ambos, teñida por el lenguaje de la “amistad”, no consistía en una relación desinteresada y horizontal, sino que —por el contrario— se basaba en la persecución de intereses mutuos, pero signados por la asimetría, la reciprocidad y la lealtad. La jerarquía se encuentra afirmada tanto por la pobreza como por la comparación entre los servicios prestados por Arquedemo y la de los perros que auxilian a los pastores. Una forma de subordinación, por un lado; pero de reconocimiento, por otro, dado que se espera de él una conducta leal. Asimismo, es importante recalcar el carácter voluntario y laxo del vínculo toda vez que es Critón quien necesita tales servicios, a la par que él mismo reconoce la posibilidad de que se vuelva en su contra. Por último, el hecho de que Arquedemo pueda ser acusado de “adulador” (*kolax*) nos recuerda las posiciones de Millett, quien ya había identificado a este tipo de personajes bajo la rúbrica del patronazgo.

La otra anécdota relatada por Jenofonte involucra nuevamente a Sócrates, quien tiene un encuentro con un tal Diodoro. Sócrates comienza el diálogo preguntando a Diodoro si para él no constituye una preocupación la situación de sus esclavos. Tras la respuesta afirmativa, Sócrates dice:

Y si alguno de tus conocidos, que es mucho más útil que tus esclavos, corre el peligro de perecer a causa de la necesidad, ¿no crees que merece la pena que te preocupes para salvarlo? Pues bien, tú sabes que Hermógenes es un hombre inteligente y se avergonzaría, en el caso de ser favorecido por ti, de no corresponder a tus favores. Aunque tener un colaborador espontáneo, leal, constante, dispuesto a hacer no solo lo que se le mande sino capaz de ser útil por propia iniciativa, de prevenir y prever, creo que equivaldría a tener muchos esclavos (Xen. *Mem.*, II, 10, 2-4).

Diodoro responde afirmativamente y pide que le presente a Hermógenes, pero Sócrates se niega y le recomienda que sea él quien vaya a buscarlo. Finalmente, Jenofonte concluye su relato afirmando que “sin gran esfuerzo consiguió un amigo que no tenía otro trabajo más que ver con qué palabras o acciones podía ser útil y complacer a Diodoro” (Xen. *Mem.*, II, 10, 6). Nuevamente las condiciones socioeconómicas habilitan relaciones asimétricas teñidas por la *philia* entre ciudadanos. En este ejemplo, la jerarquía y la desigualdad quedan todavía mucho más marcadas puesto que se establece una comparación con la esclavitud. Hermógenes no es esclavo en el presente ni en el futuro: será *philos* de Diodoro, pero, como “amigo”, equivaldrá a “muchos esclavos”.

¿Debemos suponer que estos ejemplos constituyen situaciones de excepción? Si bien la fuente fue escrita en el siglo IV a. C., el contexto de los diálogos y el hecho de que sea Sócrates su principal figura nos permiten ubicar los acontecimientos en el marco de la “democracia radical” (aunque en un contexto singular puesto que nos encontramos en los finales de la guerra del Peloponeso y, por consiguiente, frente a las consecuencias que ella ha causado). Pero, de todas maneras, la pobreza en Atenas no fue solo un síntoma de la posguerra, sino una característica estructural de la *pólis* ateniense puesto que siempre existió una distribución desigual de los recursos y, por consiguiente, diferencias económicas entre los miembros de la ciudadanía. Como señala Zelnick-Abramovitz, tampoco cabe pensar en que estos ejemplos sean situaciones excepcionales ya que la suspicacia que presenta Critón frente a la posibilidad de establecer este tipo de vínculo con Arquedemo permitiría suponer la familiaridad que tiene con estas prácticas. Si piensa que tales relaciones podrían volverse en su contra, está prefigurando cierto conocimiento previo de ellas. En el mismo sentido puede entenderse la naturalidad de Diodoro al aceptar la propuesta socrática. El hecho de que Diodoro pretenda que sea Hermógenes quien lo visite podría indicar no solo la superioridad que siente Diodoro, sino también cierta costumbre en recibir a personajes similares en su casa.²⁷

²⁷ No hay evidencia para el mundo ateniense de una práctica similar a la *salutatio* romana, pero es sintomático que en las prácticas de Cimón, Nicias o Critón sea costumbre para los pobres dirigirse al *oikos* de los ricos en busca de su sustento. Saller señala que son los *amici* de inferior estatus quienes se presentaban por la mañana en la casa de sus patronos para recibir comida y dinero por sus esfuerzos (1982: 11 n. 15).

IV

De todas formas, los últimos ejemplos citados ya presentan una serie de indicaciones que muestran que el acontecimiento democrático no había dejado inalteradas las prácticas de patrocinio privado. Las referencias a Nicias y a Critón muestran que los vínculos se establecen de forma precaria y que el miedo y la desconfianza parecen estar presentes; aún más sintomática es la sugerencia socrática de que lo correcto es que sean Critón y Diodoro quienes busquen a sus “clientes” y no al revés. Esto último nos permite, entonces, encarar la innovación realizada por Pericles y que ha sido vista como una forma de patronazgo público y estatal que daba resguardo a los pobres frente al clientelismo privado o individual de los ricos.

En este sentido, corresponde precisar la diferencia existente entre las liturgias realizadas por los ricos para con la ciudad y el pago del *misthós* introducido por Pericles. Hemos citado la *Constitución de los atenienses*, en la que los gastos litúrgicos eran considerados como parte de las prácticas llevadas adelante por Cimón. También hemos mencionado los casos de Nicias y Alcibíades, para quienes el desempeño litúrgico jugaba un rol importante en sus carreras políticas. Visto en conjunto, el sistema del pago de liturgias asumido por los sectores más ricos de la ciudad se remontaba a la época de dominio aristocrático y se correspondía con una concepción que implicaba que el ciudadano debía comprometerse con la *pólis*, incluyendo sus propiedades (Gschnitzer, 1987: 194). Consistía, fundamentalmente, en prestaciones voluntarias y privadas, en las que la dimensión agonística permanecía, de modo que la aristocracia recibía en agradecimiento la *cháris* del pueblo. Se correspondían con los ideales aristocráticos, servían a sus fines y se manifestaban como formas de superioridad política de los más ricos en los asuntos de la ciudad (Hansen, 1991: 110-112; Fouchard, 1997: 134; Sinclair, 1999: 120; Dabdab Trabulsi, 2006: 223-225). La evolución política democrática de la ciudad hizo que el carácter voluntario de estas prestaciones fuese perdiendo peso frente a una forma cada vez más obligatoria y colectivamente controlada (por ejemplo, a través del procedimiento de la *antidosis*). Pero la ideología cívica permitía a la aristocracia aparecer, gracias a su riqueza, como un personal políticamente útil (*chrèstos*), como la más apta para provecho de la ciudad (Fouchard, 1997: 261). Se mantenía un fuerte sentimiento de que el pueblo debía corresponder con su *cháris* a aquellos que las desempeñaban, situación que siguió patente hasta bien entrado el siglo IV a. C. (Ober, 1989: 226-230, 240-246). Demóstenes se opondrá a la

propuesta de Leptines de terminar con todas las excepciones a la realización de liturgias declarando lo siguiente:

Privaréis al *dêmos* de aquellas personas que buscan honores, si proclamáis de modo inconfundible que quienes reportan algún beneficio no ganarán ninguna recompensa por ello [...]. El resultado de honrar a muchísimos ciudadanos es animar a otros a que realicen buenos servicios en vuestro provecho, pero el resultado de no honrar a ninguno, habiéndose hecho merecedor de ello, será desalentar a todos para la emulación o para buscar honores (Dem. 20. 5, tomamos la traducción de Sinclair, 1999: 323).

Las liturgias no tenían un carácter democrático por sí mismas. Desarrolladas de maneras privadas y voluntarias, se correspondían con las formas en que la *pólis* incluía y reorganizaba el comportamiento individualista de los aristócratas; formaban parte de las “fuerzas centrípetas” que vinculaban a los ricos y aristócratas con un colectivo común.²⁸ Constituía una forma del patrocinio que era interiorizado por la ciudad y que servía como mecanismo de distribución de riquezas de los más ricos hacia los más pobres, pero que también hacía prevalecer la superioridad de los primeros frente a los segundos (Ober, 1989: 229-230). En este sentido, el carácter comunitario del sistema de liturgias debe entenderse como una relación en la que el gasto privado estaba condicionado por la ciudad y los beneficiarios de dicho gasto resultaba ser, de forma indefinida, el conjunto de los ciudadanos. Pero no hay que perder de vista que seguía siendo un gasto para con la ciudad que realizaban ciudadanos particulares y que se corresponde con desembolsos privados. Si tales prestaciones se comienzan a sentir como una exigencia despótica, será por la presión del poder democrático, que constituía la razón de la queja de los ricos y de aquellos que se oponían al régimen.²⁹

Diferente era la situación que habilitaba la introducción de la *misthophoría* puesto que esta no provenía de las fortunas individuales de los ciudadanos, sino de los bienes en posesión de la comunidad como un todo, particularmente la apropiación ateniense que se hacía de las tributaciones recibidas por ser cabeza de la liga marítima. La característica más importante, tal como lo han señalado Deniaux y Schmitt-Pantel, consistía en que la percepción del *misthós* no se debía al hecho de ser miembro de la comunidad cívica (lo que de todas maneras constituía una condición necesaria), sino que se debía al cumplimiento

²⁸ Sobre la noción de “fuerza centrípeta” que disciplina el comportamiento aristocrático y permite el desarrollo de la *pólis*, ver Domínguez Monedero (1995: 66-86).

²⁹ Cf. Xen. *Ec.*, II. 5-7; Ps. Xen. *Const. Ath.*, I. 13; Antiphanes, Fr. 204 K; Aristot. *Pol.*, 1309a, 14 y ss; Isoc. 8, 128-129.

de una función política (1987-1989: 152-153). La lógica del *misthós* escapaba a las relaciones de reciprocidad que se establecían en las relaciones de patrocinio directo o “comunitario” puesto que ya no suponía un vínculo entre un ciudadano y otro, o entre un ciudadano y la ciudad. Era la ciudadanía consigo misma la que se enfrentaba en la relación construida por el *misthós*. Su distribución instrumentaba una jerarquización del cuerpo cívico (jerarquización que en el marco democrático tuvo importantes consecuencias) puesto que no había una percepción igualitaria entre los ciudadanos: solamente lo recibían aquellos que realizaban alguna tarea política, como ser en los tribunales, en el consejo y, más adelante, incluso en la asamblea. La naturaleza del *misthós* difiere, por consiguiente, de las relaciones de patronazgo ya que no descansaba sobre relaciones fundadas en el don, la reciprocidad y la generosidad privada que reproducían la desigualdad y la asimetría económica y social a cambio de un retorno en prestigio y apoyos políticos (Dillon, 1995: 27-57). Por el contrario, la *misthophoría* otorgará una independencia singular al *dêmos* ateniense. En la *República de los atenienses*, el autor ponía a este estipendio como condición del sostén democrático puesto que favorecía el dominio del pueblo (en su sentido restringido de los pobres):³⁰ “Más el pueblo busca todos aquellos cargos que aportan un sueldo (*arkai misthosphorías*) y beneficios para su casa” (Ps. Xen. *Const. Ath.*, I. 3). Más interesante resulta el planteo hecho por el personaje de Filocleón, en la comedia de *Avispas* de Aristófanes, representada en las Leneas del 422 a. C. Filocleón es un anciano, combatiente en la guerras médicas, que pasa sus días en los tribunales, partidario de la democracia y seguidor de las políticas llevadas adelante por Cleón. Frente a él se encuentra su hijo Tiracleón, opositor a líderes como Cleón y quien cuestiona el comportamiento obsesivo e infantil de su padre como juez. La obra trata principalmente sobre el funcionamiento de los tribunales³¹ y se centra en la crítica a la “tribunofilia” (*philéliastês*) que caracterizaría el desempeño de los miembros del *dêmos* ateniense en su calidad de jurados. Desempeño que se presenta como una enfermedad obsesiva. Pero, en función de lo que constituye nuestro tema, nos interesa resaltar la defensa que hace Filocleón de su rol de jurado frente a las objeciones de su hijo. Tiracleón

³⁰ En la mirada de los miembros de la aristocracia, de la élite social y económica más pudiente, *dêmos* no tendrá el sentido genérico de “pueblo”, sino uno más preciso y peyorativo relativo a las masas, los pobres, las clases bajas, aquellos que no gozaban de una situación privilegiada y que formaban la mayoría de los *politai*. Cf. Sinclair (1999: 40-41); Raaflaub (1989: 33-70) y Cartledge (2007: 155-169). Para el uso del término en el panfleto del Viejo Oligarca, ver Marr y Rhodes (2008: 19-26), quienes destacan la oposición entre el *dêmos* y los *olígoi*.

³¹ Para un análisis de la obra, ver MacDowell (1971) y Konstan (1985: 27-46).

exhorta a su padre a que abandone su práctica de juez puesto que la considera una burla que lo convierte en esclavo de los demagogos (Arist. V, 516-517). Pero Filocleón responde que su condición es diferente puesto que él manda sobre todos (Arist. V, 518-520), e insiste en las virtudes de ser miembro de la *beliaía*:

Pues, demostraré inmediatamente, desde la misma línea de salida, que nuestro poder [*arkhês*] no es inferior a ninguna realeza. ¿Qué hay hoy en día más feliz y venturoso que ser juez? [...] ¿Qué ser hay más temible [*è deinóteron zôion*], y eso aun siendo uno un viejo? Yo, a quien tan pronto me deslizo de la cama, aguardan [...] hombres importantes [*ándres megáloi*] [...]. Y luego, en cuanto me acerco [...] me suplican haciendo reverencias [...]. Ese individuo jamás habría sabido de mi existencia [...]. ¿Qué cantidad de adulaciones podrá llegar a oír un juez? Unos se lamentan de su pobreza y la ponen de pretexto; otros cuentan fábulas; otros, algún chiste [...] otros se ponen a hacer gracias [...]. Nosotros, entonces, aflojamos un poco la hebilla de nuestra cólera. ¿Qué, no es eso realmente un poder [*megále arkhê*] enorme que puede burlarse de la riqueza [*ploutou*]? [...] Más aún, cuando el Consejo y la Asamblea no ven claro qué decisión tomar en un asunto importante, por decreto prescribe que se entreguen los culpables a los jueces. [...] Y en la asamblea popular nadie ha conseguido jamás imponer su opinión sin proponer la disolución de los tribunales inmediatamente después de que hayan juzgado una causa. El mismísimo Cleón [...] solo a nosotros no se nos traga, sino que nos acoge en sus brazos y nos espanta las moscas. [...] ¡Ah, y se me olvidaba lo más agradable de todo, que es cuando me voy a casa con mi salario [*misthón*]! A causa del dinero todo el mundo festeja mi llegada [...] y no tengo necesidad de mirar hacia ti [*kou mé me deése es sè blépsai*] [...]. Con esto cuento como bastión frente a los males y armadura que me defiende de los dardos. [...] ¿No es verdad que mando un gran mando [*megálen arkhèn árkho*], que en nada es inferior al de Zeus...? [...] Y cuando tiro un relámpago, chasquean sus labios, y se me asustan los ricos y los muy orgullosos [*kagkekhódasin m'hoi ploutoúntes kai pánu semnoi*] (Arist. V, 548-632).

Su condición de juez le permite disfrutar de una *arkhé* que lo hace superior a la riqueza y a las personas importantes sobre quienes manda, los líderes políticos lo necesitan y lo adulan, mientras que el *misthós* le otorga una independencia y seguridad económica que le permite escapar a los condicionantes de la pobreza y a la dependencia de terceros. Si bien su poder dependía de la influencia que

los tribunales populares habían adquirido gracias a las reformas de Efiltes,³² las objeciones de Tiracleón no se centrarán en forma directa tanto sobre su rol como sí lo hará con el *misthós* ya que buscará, a través de este, demostrar la inferioridad y dependencia que su padre tiene respecto a los demagogos. Tiracleón argumentará que, en comparación con el tesoro público y lo que se apropian los políticos, los jueces solo reciben una parte insustancial (Arist. *V.*, 655-664; 670-679) e insistirá en que el poder verdadero está del lado de los demagogos que se benefician con su pobreza para así domesticarlos mejor y tenerlos a su servicio como jornaleros que corren hacia quien les paga (Arist. *V.*, 698-712). La disputa entre padre e hijo por el rol que jugaba la *misthophoría* presenta una doble concepción que tensiona las relaciones interciudadanas: Filocleón se siente poderoso por pertenecer a los jurados; su condición hace que los ricos lo adulen y le teman; la ciudad no funcionaría sin sus opiniones; los líderes deben considerarlo y agasajarlo; su sueldo le da la independencia necesaria para no tener que depender de nadie. En consecuencia, una de las condiciones para su *arkhé* descansa sobre la percepción de este ingreso que le permitía independencia y seguridad más allá de las condiciones socioeconómicas. Tiracleón invierte la relación y asocia el *misthós* a una forma de dependencia, como una forma de esclavitud que desprestigia su calidad de ciudadano.³³ Como si fuera una relación especular, el debate entre padre e hijo plantea la disputa de clase que atraviesa el cuerpo cívico a partir de aquellos intereses que se ven favorecidos por el poder democrático.³⁴ El personaje de Filocleón sería la representación individualizada del *dêmos*, a quien el salario recibido le permitía ganar autonomía y orgullo, cuyo poder político se ratificaba en las asambleas, los tribunales, etcétera, y que hacía de los pobres un componente específico de la democracia.³⁵

³² Sobre las reformas de Efiltes y su importancia, ver Wallace (1985: 83-87); Ostwald (1986: 28-77); Starr (1990: 24-27); Rhodes (1992: 67-77) y Gallego (2003: 65-94).

³³ Sobre las relaciones asalariadas y su valoración negativa asimilada a la esclavitud y la dependencia, ver Mossé (1980); De Ste. Croix (1988: 214-221) y Plácido (1989: 55-79). Es posible que no todo el mundo asumiera una valoración negativa del trabajo en general ni del trabajo a jornal en particular; para el debate, ver Mondolfo (2009: 323-342); Balme (1984: 140-152); Wood (1988: 137-150); Sylvester (1999a: 18-23; 1999b: 3-16) y Sinclair (1999: 387-388). Vernant (2001: 242-280) constituye una referencia ineludible.

³⁴ Cf. Konstan (1985: 35-36).

³⁵ Sobre la democracia como el dominio de los pobres, ver Ps. Xen. *Const. Ath.* 1. 2-4; Plat. *Rep.*, VIII, 557a; Aristot. *Pol.*, III, 1279b, 17-19. Sobre el estatus de los jueces, de los cuales, probablemente la mayoría era pobre, ver Jones (1957); Markle (1985: 265-297); Todd (1990: 146-173) y Dillon (1995: 35-36 n. 46).

Resalta, entonces, el grado de independencia y conciencia que posibilitaba la *misthophoría* introducida por Pericles y la distancia de esta con las prácticas del patronazgo. No solamente carecía de los elementos propios del patronazgo al no responder a los criterios de reciprocidad y asimetría, sino que también suponía un uso común de los recursos que, desde un punto de vista práctico, significaba la posibilidad para los pobres de eludir la dependencia de los ricos al disponer de recursos y tiempo como para realizar las funciones políticas que demandaba la ciudad. Markle ha calculado, siguiendo la propuesta de Foxhall y Forbes (1982: 41-90), que los 3 óbolos diarios recibidos por los jueces permitían la alimentación diaria de una familia tipo (esposo, mujer y dos hijos). Teniendo presente un consumo mayor de cebada por parte de los ciudadanos pobres y un consumo promedio de 2800 calorías diarias para un adulto activo, dicho consumo sería equivalente a 1,2 *choinikes* de cebada. Si el precio por *medimnos* es de 4 dracmas (24 óbolos), el precio de 1,2 *choinikes* de cebada sería de 0,6 óbolos. Si la mujer consume un cuarto menos que el hombre y los hijos solo la mitad, entonces el precio sería de 0,45 óbolos para la esposa y 0,3 por hijo. De modo que una familia tipo gastaría por día 1,65 óbolos en comida (Markle, 1985: 277-281). En consecuencia, un salario de 3 óbolos diarios permitiría una alimentación frugal pero suficiente como para que un ciudadano pudiese asistir como jurado y relegar sus ocupaciones diarias. A esto se le puede agregar el hecho de que las actividades políticas, al menos para fines del siglo IV a. C., significaban no más de 300 días al año (Sinclair, 1999: 383-385), de modo que, en la medida en que podía percibir el *misthós*, un ciudadano pobre se aseguraba una alimentación básica durante una buena parte del año. Nada de esto impedía que el ciudadano tuviera otros ingresos y la noción de pobreza no nos tiene que hacer pensar en personas carentes de todo tipo de actividad ni ocupación.³⁶

La contribución de la *misthophoría* a la práctica política democrática adquiere toda su relevancia ya que constituía un medio a partir del cual aquellos que carecían de los recursos para el ocio aristocrático podían encontrar los medios necesarios para realizarse como ciudadanos plenos. En este sentido, es todo un síntoma de la realidad política ateniense que mientras las liturgias podían recibir las quejas de los *plousioi* por su peso financiero, nunca fueron objetadas como formas concretas de financiación de la vida económica de la

³⁶ “*Pénes* [pobre] es un vocablo vinculado etimológicamente con *pónos* ‘esfuerzo, fatiga’ y con el verbo *pénomai* ‘esforzarse, trabajar penosamente’, de modo que se entiende por *pénes* a quien debe trabajar para mantenerse: el pobre es la persona que tiene su sustento sin que le sobre, es quien no puede distraerse porque otro produzca lo necesario para que él viva” Cavallero y cols. (2003: 8).

pólis. Mientras que la *misthophoría* no fue solamente objeto de críticas, sino que constituyó un objetivo político de los oligarcas que buscaron derrocar al régimen.³⁷ Cuando la oligarquía de los Cuatrocientos derrocó a la democracia en el 411 a. C., se abolieron todos los pagos excepto para aquellos que estaban en campaña, los nueve arcontes y los pritanos.³⁸ En el momento en el que el régimen cayó en desgracia y se dio paso al breve período del gobierno de los Cinco Mil, nuevamente se decretó que nadie recibiera ningún salario.³⁹ Durante la tiranía de los Treinta, en el 404 a. C., aunque no hay información directa de las fuentes, es de suponer que los pagos para las masas también debieron de ser suspendidos; no solo por el carácter reducido del gobierno y el terror desplegado, sino también por las palabras que enunció Terámenes, en su defensa frente a las acusaciones de Critias, de que no se podía dudar de su convicción antidemocrática puesto que siempre había combatido a todos aquellos que vendían a la ciudad por un dracma.⁴⁰

V

Podemos, entonces, retomar, después de todo lo desarrollado, la cuestión de las prácticas de patronazgo y su vinculación con la *pólis* democrática. Hemos señalado que el patrocinio privado, tanto individual como comunitario, no desapareció durante la democracia, sino que se mantuvo como una práctica que articulaba los intereses políticos y de clase correspondientes a los miembros de la élite. La distribución de riquezas por parte de los ciudadanos acaudalados constituía una de las maneras en que estos podían ganar prestigio dentro de su comunidad y desarrollar las tareas que su estatus les demandaba. Pero estos mecanismos desplegados por la élite no pudieron convertirse en formas definidas de dependencia puesto que el desarrollo político de la ciudad permitió que las masas pobres tuvieran acceso a otras formas de financiamiento. Este habría sido el punto que Finley remarcaba al señalar que para los ciudadanos existía la alternativa de convertirse en “clientes de Cimón” o “clientes del Estado”. Pero la fórmula propuesta por Finley presenta el problema de caracterizar a la ciudad como un Estado. Ahora bien, la definición del concepto “Estado” —que no sea un término meramente descriptivo para señalar alguna forma de

³⁷ Cf. Gabrielsen (1981: 13-56).

³⁸ Cf. Tuch. 8. 65, 3; Aristot. *Const. Ath.*, 29. 5.

³⁹ Cf. Tuch. 8. 97, 1; Aristot. *Const. Ath.*, 33. 1.

⁴⁰ Cf. Xen. *Hell.*, II. 3, 48.

gobierno político— supone la posibilidad de diferenciar una gama articulada de instituciones cuyas características se distinguen del resto de las relaciones que organizan lazo social, particularmente a través de la existencia de un grupo o clase que monopolice los mecanismos coercitivos sobre los cuales se legitima cierto orden social y moral. La última *ratio* del Estado se sostiene sobre la base de este poder represivo del cual él es el único garante y tenedor legítimo (Weber, 2008: 1056). Sobre este fundamento se construyen instituciones y aparatos que demarcan las esferas de autoridad y establecen la distancia entre la comunidad política y la sociedad, entre el Estado y la sociedad civil.⁴¹ Pero la *pólis* democrática se construye como una comunidad cívica en la cual no existe un monopolio de la coerción que especifique una autoridad por fuera de la comunidad de ciudadanos ni establezca una separación en el interior de esta.⁴² El funcionamiento del régimen suponía la participación activa y directa de sus miembros en los órganos de decisión colectiva sin ningún tipo de mediación que supusiera para aquellos que desempeñaban las funciones algún tipo de autonomía ni separación (Meier, 1985: 28-31; Berent, 2000a: 262; Castoriadis, 2005: 109-110, 203). La ciudad se conforma con sus hombres, los *ándres*, que son solamente quienes gozan los beneficios de ser parte de la comunidad⁴³ y,

⁴¹ La presencia separada del Estado, es decir, la separación conceptual entre “Estado” y “sociedad civil” constituye el *locus classicus* de la teoría moderna del Estado. Cf. Bobbio (1989) y Wood (2000: 277-281).

⁴² Se ha señalado que en Atenas no existió un aparato coercitivo con independencia de los ciudadanos. Cf. Finley (1986: 32-38); Morris (1991: 44) y Berent (2000a, 2000b, 2004; 2006). Ver Paiaro (2011: 226-232), quien analiza en profundidad la cuestión. Para el autor, la *pólis* funcionaría bajo una doble lógica: como Estado en tanto el cuerpo cívico monopoliza los mecanismos coercitivos que permiten y reproducen la exclusión y la explotación de los sectores excluidos de la comunidad (esclavos, metecos); sin Estado en tanto existen mecanismos que impiden la subordinación de unos ciudadanos a otros (234). Desde el punto de vista de la problemática que nos ocupa, es decir, las relaciones de patronazgo, es importante observar que aun cuando la ciudad pueda comportarse como un Estado hacia afuera, no lo hace en relación con los miembros de la comunidad cívica que constituye el espacio de las prácticas clientelares.

⁴³ Nicías sostuvo en ocasión de la expedición a Sicilia en el 413: “Porque son los hombres los que constituyen una ciudad [*ándres gàr pólis*] y no unas murallas o unas naves” (Tuch. 7. 77, 77). Cf. Paiaro, 2011: 232 n. 35). El término *anér* define a un tipo de hombre particular, aquel que es viril, masculino, adulto, capacitado para la guerra y la política, género sobre el que se cerraba y organizaba la *pólis*, es decir, aquellos aptos para ser ciudadanos (*polítes*) y se opone a *ánthropos* que señalaba a quienes constituían la humanidad en un sentido biológico, como especie, políticamente indiferenciada sean griegos o bárbaros, libres o esclavos. Cf. Liddel y Scott (1996) *s. v. anér*; *s. v. ánthropos*; Chantraine (1999) *s. v. anér*; *s. v. ánthropos*. Cf. Loraux (2003: 9, 285) y Gallego (2007: 75-88).

en este sentido, la ciudad no es pensada como un “otro” opuesto a la sociedad, sino como un “nosotros” inclusivo e indistinto (Loraux, 2007: 251).⁴⁴ Diferencia radical respecto al Estado, moderno y contemporáneo, que se presenta como un aparato diferenciado y contrapuesto a sus ciudadanos (Poulantzas, 1978: 11-59). En este sentido, la fórmula propuesta por Finley se presenta anacrónica puesto que la existencia de un “clientelismo estatal” supone que el Estado debe asumirse como un elemento diferenciado de la sociedad. Para los regímenes modernos, la frase podría tener sentido puesto que el Estado, al asumir una dimensión propia y separada de la sociedad civil, permite pensar una relación entre dicho aparato y parte de la población, que recibe sus ingresos de los repartos proporcionados por el erario público. Asumida esta instancia de autonomía, el Estado presenta objetivos e intereses que articulan una dinámica que le es propia, a partir de la cual las relaciones de clientela o asistencia modernas pueden funcionar, y, por consiguiente, puede representarse a sectores de la población como “dependientes” del Estado.⁴⁵ Por el contrario, si la ciudad es pensada y vivida a partir de un “nosotros” que da identidad a la ciudadanía, ser “cliente” de la ciudad no podría significar otra cosa que ser “cliente” de sí mismo, lo que sería un sinsentido; por lo que consideramos impropio hablar de un patronazgo “estatal”.

Como hemos visto, las relaciones de patronazgo operaron en la *pólis* democrática junto con la existencia de la *misthophoría*, que constituyó un mecanismo que daba una independencia relativa a las masas. La existencia de una distribución desigual de los recursos económicos generaba necesariamente una desigualdad social que habilitaba mecanismos de transferencia que podían ser usufructuados como formas clientelares por los más ricos. Esta situación no desapareció durante la democracia de modo que las prácticas privadas y directas al estilo de Cimón como los mecanismos litúrgicos suponían la existencia de esta desigualdad de base y con la cual la ciudad contaba para su funcionamiento. La prenda de cambio significaba el honor, el prestigio y la estima social que recibían los ricos y aristócratas. Pero la existencia de aquellas desigualdades no dejaba de tensionar a la comunidad en tanto, pensada como un “nosotros”, se encontraba atravesada por la construcción imaginaria que hacía iguales a sujetos

⁴⁴ Cf. Gallego (2011: 192-198).

⁴⁵ Mastropaolo (Bobbio, Matteucci y Pasquino, 1998: 178), en su definición de “clientelismo”, señala que una de las formas del “clientelismo” moderno pasa por la formación de redes personales y de fidelidad a partir de las cuales la “clase política” utiliza para sus propios objetivos los recursos del Estado.

que eran por definición desiguales.⁴⁶ La *isonomía* democrática operaba sobre la base de una tensión política, del conflicto existente entre las partes que la conformaban y que el pensamiento griego buscaba exorcizar permanentemente presentando la ciudad como una e indivisa (Loroux, 2008: 62-69). De esta manera, el desarrollo de la democracia no anulaba las prácticas tradicionales, pero sí las modificaba de acuerdo con las relaciones de fuerza que se tramaban en el interior del cuerpo cívico. El incremento del poder y la participación del *dêmos* permitieron un mayor control sobre los usos de aquellas riquezas privadas que eran puestas a disposición de la ciudad como forma de garantizar la *châris* aristocrática. Si bien, en última instancia, nunca perdieron su sentido de reciprocidad y prestigio, al volverse progresivamente más compulsivas hicieron que sus efectos fueran menos deseables para aquellos que las desempeñaban. Más importante aún, la institución de la *misthophoría* permitió un grado de autonomía mayor para los sectores más pobres del pueblo al relativizar los efectos asimétricos resultado de las prácticas clientelares. En este sentido, el funcionamiento de la ciudad democrática no hizo desaparecer las prácticas de patronazgo, pero sí las limitó impidiendo a la élite la consolidación de un poder que operase por fuera de los intereses del *dêmos*.

Bibliografía

- Arnaoutoglou, I. (1994). "Associations and Patronage in Ancient Athens". *AncSoc*, 25, pp. 5-17.
- Balme, M. (1984). "Attitudes to Work and Leisure in Ancient Greece". *G&R*, 31, 2, pp. 140-152.
- Berent, M. (2000a). "Anthropology and the Classics: War, Violence and the Stateless polis". *The Classical Quarterly*, 50, 1, pp. 257-289.
- Berent, M. (2000b). "Sovereignty: Ancient and Modern", *Polis. The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 17, 1-2, pp. 2-34.

⁴⁶ Cf. Plat., *Rep.*, 558c; Arist., *Pol.* 1301a, 28-31. Este "nosotros" construía una "colectividad" que se fundaba en principios igualitarios puesto que se señalaba que sus integrantes formaban parte de lo mismo (Vernant, 1986: 38-53). Para Vernant, el igualitarismo que caracteriza a la ciudad se inscribe en la tradición aristocrática que se oponía al poder absoluto de uno solo, como el monarca o el tirano. Sin embargo, y no necesariamente en contradicción con este planteo, puede sostenerse que el fuerte igualitarismo que presenta la ciudad clásica se fundamenta también en su base aldeana y campesina. Cf. Gallego (2009b).

- Berent, M. (2004). "In Search of the Greek State: A Rejoinder to M. H. Hansen". *Polis. The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 21, 1-2, pp. 107-146.
- Berent, M. (2006). "The Stateless Polis: A Reply to Critics". *Social Evolution & History*, 5, 1, pp. 141-163.
- Bobbio, N. (1989). *Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bobbio, N., Mateucci, N. y Pasquino, G. (1998) [1990]. *Dicionário de política*. Vol. I. Brasília: Universidade de Brasília.
- Cartledge, P. (1999). "Laying down *polis* Laws". *The Classical Review*, 49, 2, pp. 462-469.
- Cartledge, P. (2007). "Democracy, Origins of: Contribution to a Debate". En Raaflaub, K., Ober, J. y Wallace, R. W. (eds.), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, pp. 155-169. California: University of California Press.
- Castoriadis, C. (2005). *Escritos políticos*. Madrid: Catarata.
- Cavallero, P. A. y cols. (2003). *PENIA. Los intelectuales de la Grecia Clásica ante el problema de la pobreza*. Buenos Aires: Instituto de Filología Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. París: Klincksieck.
- Clastres, P. (2008). *La sociedad contra el Estado*. La Plata: Terramar.
- Dabdab Trabulsi, J. A. (2006). *Participation directe et démocratie grecque. Une histoire exemplaire?* Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité.
- Davies, J. K. (1971). *Athenian Propertied Families. 600-300 BC*. Oxford.
- Deniaux, E. y Schmitt-Pantel, P. (1987-1989). "La relation patron-client en Grèce et à Rome". *Opus*, 6-8, pp. 147-164.
- De Ste. Croix, G. E. M. (1988). *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona: Crítica.
- Dillon, M. P. J. (1995). "Payments to the Disabled Athens: Social Justice or Fear of Aristocratic Patronage?". *AncSoc*, 26, pp. 25-57.
- Domínguez Monedero, A. J. (1995). *La Polis y la expansión colonial griega (siglos VIII-VI)*. Madrid: Síntesis.

- Drummond, A. (1989). "Early Roman *clientes*". En Wallace-Hadrill, A. (ed.), *Patronage in Ancient Society*, pp. 89-115. Londres: Routledge.
- Eisenstadt, S. y Roniger, L. (1984). *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Faraguna, M. (2000). "Individuo, stato e comunità. Studi recenti sulla polis". *Dike*, 3, pp. 217-229.
- Finley, M. I. (1986). *El nacimiento de la política*. Barcelona: Crítica.
- Fouchard, A. (1997). *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce Ancienne*. París: Belles Lettres.
- Foxhall, L. y Forbes, H. A. (1982). "Sitometria: The role of Grain as a Staple Food in Classical Antiquity". *Chiron*, XII, pp. 41-90.
- Gabrielsen, V. (1981). *Remuneration of State Officials in Fourth Century B. C. Athens*. Odense: Odense University Press.
- Gallant, T. W. (1991). *Risk and Survival in Ancient Greece. Reconstructing the Rural Domestic Economy*. Stanford: Stanford University Press.
- Gallego, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Gallego, J. (2007). "Doûlos katà nómon y la idea de hombre en la Grecia clásica". En Serghidou, A. (ed.), *Peur de l'esclave - Peur de l'esclavage en Méditerranée ancienne. XXIX^e Colloque du GIREA*, pp. 75-88. Besançon: Presses Universitaires de France-Comté.
- Gallego, J. (2008). "Control social, participación popular y patronazgo en la Grecia clásica". *Circe de Clásicos y Modernos*, 12, pp. 187-206.
- Gallego, J. (2009a). "El patronazgo rural en la democracia ateniense". *Studia Historica. Historia Antigua*, 27, pp. 163-75.
- Gallego, J. (2009b). *El campesinado en la Grecia Antigua. Una historia de la igualdad*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gallego, J. (2011). "La asamblea ateniense y el problema del Estado. Instauración y agotamiento de una subjetividad política". En Campagno, M., Gallego, J. y García MacGaw, C. (comps.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, pp. 181-222. Buenos Aires: Miño y Dávila.

- Garnsey, P. (1988). *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*. Cambridge.
- Garnsey, P. (1998). *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity. Essays in Social and Economic History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garnsey, P. y Saller, R. P. (1991). *El Imperio romano. Economía, sociedad y cultura*. Barcelona: Crítica.
- Gellner, E. (1985). “Patronos y clientes”. En Gellner, E. y Waterbury, J. (eds.), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, pp. 9-16. Madrid: Júcar.
- Gellner, E. y Waterbury, J. (eds.) (1985). *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*. Madrid: Júcar.
- Grinin, L. (2004). “Democracy and Early State”. *Social Evolution & History*, 3, 2, pp. 93-149.
- Gschnitzer, F. (1987). *Historia social de Grecia*. Madrid: Akal.
- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: The MIT Press.
- Hansen, M. H. (1991). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Oxford.
- Hansen, M. H. (2002). “Was the Polis a State or a Stateless Society?”. En Nielsen, T. H. (ed.), *Even more. Studies in the Ancient Greek Polis*, pp. 17-47. Stuttgart: Franz Steiner.
- Humphreys, S. C. (1977-1978). “Public and Private Interests in Classical Athens”. *The Classical Journal*, 73, pp. 97-104.
- Jones, A. H. M. (1957). *Athenian Democracy*. Oxford: Johns Hopkins University Press.
- Jones, N. F. (2004). *Rural Athens under the Democracy*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Judeich, W. (1931). *Topographie von Athens*. Múnich: C. H. Beck.
- Kagan, D. (1981). *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition*. Cornell University Press.
- Konstan, D. (1985). “The Politics of Aristophanes’ Wasps”. *Transactions of the American Philological Association*, 115, pp. 27-46.

- Liddel, H. y Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Loraux, N. (2003). *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*. Buenos Aires: Biblos.
- Loraux, N. (2007). “Notas sobre el Uno, el dos y el múltiple”. En Abensour, M. (ed.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Loraux, N. (2008). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Madrid: Akal.
- MacDowell, D. M. (1971). *Aristophanes. Wasps*. Oxford: Clarendon Press.
- Markle, M. M. (1985). “Jury Pay and Assembly Pay at Athens”. En Cartledge, P. y cols. (eds.), *Crux: Essays in Greek History presented to G. E. M. de Ste. Croix*, pp. 165-297. Londres: Duckbacks.
- Marr, J. L. y Rhodes, P. J. (2008). *The Old Oligarch. The Constitution of the Athenians Attributed to Xenophon*. Oxford: Aris y Phillips.
- Meier, Ch. (1985). *Introducción a la antropología política de la antigüedad clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Millett, P. (1989). “Patronage and its Avoidance in Ancient Athens”. En Wallace-Hadrill, A. (ed.), *Patronage in Ancient Society*, pp. 15-47. Londres: Routledge.
- Miyazaki, M. (2007). “Public Coercitive Power of the Greek Polis. On Recent Debate”. *Bulletin of the Institute for Mediterranean Studies*, 5, pp. 87-100.
- Mondolfo, R. (2009) [1953]. “La valoración del trabajo en la Grecia Antigua hasta Sócrates”. En *La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba*, pp. 323-342. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Morris, I. (1991). “The Early polis as City and State”. En Rich, J. y Wallace-Hadrill, A. (eds.), *City and Country in the Ancient World*, pp. 25-57. Londres: Routledge.
- Mossé, C. (1980). *El trabajo en Grecia y Roma*. Madrid: Akal.
- Mossé, C. (1994). “Peut-on parler de patronage dans l’Athènes archaïque et classique?”. En Annequin, J. y Garrido-Hory, M. (eds.), *Religion et anthropologie de l’esclavage et des formes de dépendance. XXe Colloque du GIREA, Besançon 4-6 novembre 1993*, pp. 29-36. Besançon: Presses Universitaires de France-Comté.

- Mossé, C. (1994-1995). “Les relations de ‘clientèle’ dans le fonctionnement de la démocratie athénienne”. *Métis*, 9/10, pp. 143-50.
- Ober, J. (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power to the People*. Princeton: Princeton University Press.
- Osborne, R. (1985). *Demos: The Discovery of Classical Attika*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostwald, M. (1986). *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley: University of California Press.
- Paiano, D. (2011). “Las ambigüedades del Estado en la democracia ateniense: entre la libertad y la coacción”. En Campagno, M., Gallego, J. y García MacGaw, C. (comps.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, pp. 223-242. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Plácido, D. (1989). “Nombres de libres que son esclavos... (Pólux, III, 82)”. En AAVV. *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, pp. 55-79. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Plácido, D. (2008). “Las relaciones clientelares en la evolución de la democracia ateniense”. *Circe de Clásicos y Modernos*, 12, pp. 225-242.
- Plácido, D. y Fornis, C. (2011). “Evergetismo y relaciones clientelares en la sociedad ateniense del siglo IV a. C.”, *DHA*, 37/2, pp. 19-47.
- Poulantzas, N. (1978). *L'état, l'pouvoir, le socialismo*. París: Presses Universitaires de France.
- Raaffaub, K. A. (1989). “Contemporary Perceptions of Democracy in Fifth-Century Athens”, *Classica et Mediavalia* XI, pp. 33-70.
- Rhodes, P. J. (1981). *A Commentary on the Aristotelian ATHENAION POLITEIA*. Oxford: Oxford University Press.
- Rhodes, P. J. (1992). “The Athenian Revolution”. En Lewis, D. M., Boardman, J., Davies, J. K., y Ostwald, M. (eds.), *The Cambridge Ancient History, Volume V, The Fifth Century BC*, pp. 62-95. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saller, R. (1982). *Patronage under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Saller, R. (1989). "Patronage and Friendship in Early Imperial Rome: Drawing the Distinction". En Wallace-Hadrill, A. (ed.), *Patronage in Ancient Society*, pp. 49-62. Londres: Routledge.
- Sancho Rocher, L. (2011). "Comunidad e individuo en la democracia antigua: garantías del individuo y espacio privado en la democracia ateniense". En Campagno, M., Gallego, J. y Garcia MacGaw, C. (comps.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, pp. 243-266. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Schmitt-Pantel, P. (1997). *La Cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*. Palais Farnèse: École Française de Rome.
- Scott, J. C. (1985). "¿Patronazgo o explotación?". En Gellner, E. y Waterbury, J. (eds.), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, pp. 35-61. Madrid: Júcar.
- Silverman, S. (1985). "El patronazgo como mito". En Gellner, E. y Waterbury, J. (eds.), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, pp. 17-33. Madrid: Júcar.
- Sinclair, R. K. (1999). *Democracia y participación en Atenas*. Madrid: Alianza.
- Starr, C. (1986). *Individual and Community. The Rise of the Polis, 800-500 B.C.* Nueva York: Oxford University Press.
- Starr, C. (1990). *The Birth of Athenian Democracy. The Assembly in the Fifth Century B.C.* Nueva York: Oxford University Press.
- Strauss, B. S. (1986). *Athens after the Peloponnesian War. Class, Faction and Policy 403-386 BC*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sylvester, C. (1999a). "The Western Idea of Work and Leisure: Traditions, Transformations, and the Future". En Jackson, E. L. y Burton, T. L. (eds.), *Leisure Studies: Prospects for the Twenty-First Century*, pp. 18-23. State College, PA: Venture.
- Sylvester, C. (1999b). "The Classical Idea of Leisure: Cultural Ideal or Class Prejudice?". *Leisure Sciences*, 21.1, pp. 3-16.
- Todd, S. C. (1990). "Lady Chatterley's Lover' and the Attic Orators". *JHS*, 110, pp. 146-173.
- Van der Vliet, E. (2005). "Polis. The Problem of Statehood". *Social Evolution & History*, 4.2, pp. 120-150.

- Van der Vliet, E. (2008). "The Early State, the Polis and State Formation in Early Greece". *Social Evolution & History*, 7.1, pp. 197-221.
- Vernant, J. P. (1986). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba.
- Vernant, J. P. (2001). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Buenos Aires: Ariel.
- Wallace, R. W. (1985). *The Areopagos council to 307 B.C.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wallace-Hadrill, A. (ed.) (1989). *Patronage in Ancient Society*. Londres: Routledge.
- Waterfield, R. y Stadter, P. A. (1998). *Plutarch: Greek Lives: A Selection of Nine Greek Lives*. Oxford University Press.
- Whitehead, D. (1986). *The Demes of Attica, 508/7 – C.A. 250 B.C. A Political and Social Study*. Princeton: Princeton University Press.
- Weber, M. (2008). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolf, E. R. (1980). "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas". En AAVV. *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza.
- Wood, E. M. (1988). *Peasant-citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*. Londres: Verso.
- Wood, E. M. (2000). *Democracia contra capitalismo*. México: Siglo XXI.
- Zelnick-Abramovitz, R. (2000). "Did Patronage exist in Classical Athens?". *L'Antiquité Classique*, 69, pp. 65-80.

Monarquía y élites en el imperio sasánida

El problema de la “estatalidad” de la monarquía persa (siglos III-VII)

Héctor R. Francisco
UNGS-UBA-CONICET

Resumen

La mayoría de las caracterizaciones de la monarquía irania en el período preislámico parten de la tensión entre dos formas, en apariencia contradictorias, de definir sus fundamentos. Por un lado, la monarquía sasánida puede ser definida como un sofisticado aparato burocrático que se sustentaba en la exacción centralizada de tributo. Una segunda perspectiva ha propuesto un modelo alternativo cuya dinámica no reside tanto en la construcción de “instituciones” estatales como en el despliegue de una red jerarquizada de patronazgos que, desde las periferias, convergían en la corte. Este trabajo indaga sobre las formas específicas de construcción del poder político en el imperio sasánida. En concreto, sostendremos que la unidad del Estado no provenía tanto de la construcción de “instituciones” burocráticas como de su capacidad de generar un consenso dentro de las élites gobernantes.

Introducción

Se ha convertido en un sentido común universalmente aceptado que el siglo III de nuestra era fue un período de profundos cambios. Mientras el Imperio

romano habría asistido a una crisis general que transformaría sus estructuras políticas y sociales, el ascenso de la dinastía sasánida en Irán ha sido considerado como la respuesta a un proceso de desintegración política iniciado a finales del siglo II d. C. La nueva dinastía debió integrar bajo su autoridad los vastos y diversos territorios que conformaban la herencia arsácida. Por un lado, las tierras bajas que abarcaban el actual Iraq, caracterizadas por la coexistencia de la agricultura de regadío en pequeñas explotaciones campesinas y una arraigada tradición urbana. Por otro lado, se encuentra la planicie irania, que estaba superficialmente urbanizada y se caracterizaba por la presencia de grandes dominios. Por último, al este (Bactria y Sogdiana), al noroeste (Cáucaso) y al sur (Arabia y Etiopía) se encontraban las áreas periféricas solo parcialmente integradas y en permanente disputa con sus vecinos.

Sin embargo, los estudios relativos a la organización política del imperio sasánida son, si lo comparamos con su rival romano, relativamente escasos. La mayoría de ellos parte de la tensión entre dos formas contradictorias de definir su naturaleza y fundamentos. Por un lado, la monarquía persa podría ser definida como un sofisticado aparato burocrático que se sustentaba en la exacción centralizada de tributo. Por otro lado, puede ser entendida como una forma estatal “subdesarrollada” cuya dinámica no residía tanto en la construcción de “instituciones” administrativas como en el despliegue de una red jerarquizada de lazos de dependencia personal. Ambas perspectivas coinciden en señalar que, entre los siglos III y VI, se produjo una progresiva ampliación de la autoridad real. Sin embargo, presentan diversas perspectivas en torno a la naturaleza concreta que esta habría adquirido. Desde la primera, el énfasis está ubicado en la competencia entre una forma específicamente “estatal” de ejercicio del poder y formas antagónicas –a veces mal definidas como feudales– que se resistían. Por el contrario, desde la segunda, dichas formas “no estatales” de ejercicio del poder pueden ser consideradas como elementos constitutivos del proceso centralizador.

Este trabajo tiene un doble propósito. Primero, realizaremos una breve –e incompleta– reseña de los diversos abordajes en torno al problema de la naturaleza del Estado sasánida. Luego ensayaremos un balance que atiende a dos problemas interconectados. En primer lugar, dos formas concretas de interacción entre monarquía y aristocracia: el aparato burocrático y los rituales vinculados a la corte. En segundo lugar, analizaremos –a partir del arte monumental– los supuestos ideológicos que subyacen en la forma en que el poder monárquico representaba su relación con la aristocracia. En concreto, sostendremos que la

“estatalidad” de la monarquía sasánida dependía menos de su naturaleza burocrática que del despliegue de una ideología que, aun jugando con múltiples equívocos, personalizaba el orden público en la figura del *Šāhān Šāh*.

El Estado sasánida, debates y perspectivas

A diferencia de lo que sucede en los estudios relativos a la Alta Edad Media occidental, los especialistas dedicados al Cercano Oriente en el mismo período no dudan en definir como “Estados” tanto al Imperio romano tardío (o bizantino) como al imperio sasánida y al califato islámico. Los criterios sobre los que se sustenta esta caracterización pueden variar enormemente, pero todos dan por sentada la existencia de un aparato administrativo y fiscal, un ejército centralizado y la idea de un orden legal público que se ubicaba por encima de todos los habitantes (cualquiera fuera su estatus social) como marcas de esa “estatalidad”. Pero, como señalamos, nuestro conocimiento de las instituciones políticas del Irán tardoantiguo es, en comparación con el mundo romano y posromano, limitado. Una prueba del atraso de los estudios relativos al período es la perdurable vigencia de la obra del danés Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, publicada por primera vez en 1939 y considerada una obra de referencia fundamental. Christensen –un filólogo especializado en la literatura épica persa– caracterizó a la monarquía sasánida como una estructura dual en la que coexistían los principios absolutos de la monarquía teocrática y el “feudalismo” característico de la sociedad irania (1944: 16). En este sentido, localizaba aquellos fundamentos “feudales” en la primacía de linajes agnaticios vinculados a la tierra (15) y en un sistema de órdenes heredado del *Avesta* (98). A esta estructura feudal se superponía una monarquía teocrática cuyos principios se apoyaban en las tradiciones políticas helenístico-orientales. El resultado de esta dualidad era el permanente conflicto entre la autoridad del *Šāhān Šāh* (basada en el despliegue del aparato administrativo) y el poder aristocrático, cuyas bases radicaban en la posesión de grandes propiedades y en los lazos “feudales” que lo unían con los estratos inferiores de la sociedad.

Esta tensión entre absolutismo teocrático y feudalismo fue el eje articulador de los estudios subsiguientes en los que, no obstante, predominaba una notable imprecisión conceptual. De hecho, la mayoría de los intentos por profundizar el camino iniciado por Christensen derivaron en descripciones que resultaban contradictorias. Por ejemplo, es notable el contraste entre los trabajos de síntesis

de Roman Ghirshman (1954: 309) y Geo Widengren (1956), y los estudios de Franz Altheim (1955) que, utilizando conceptualizaciones similares, arribaron a caracterizaciones diametralmente diferentes. Los primeros se limitaron a sostener el carácter primariamente feudal de la sociedad sasánida adaptando el vocabulario del Medioevo europeo (vasallaje, jurisdicción, inmunidad, etcétera) para describir la organización política irania como una estructura fragmentada en dominios aristocráticos semiautónomos que la monarquía intentaba domesticar. Por el contrario, Altheim, partiendo del contraste entre el carácter “tributario” del “Estado asiático” sasánida y su base social “patrimonial” (1955: 124), concluía que el Estado “feudal” sasánida –resultante de las reformas de *Hūsrāw* I en el siglo VI– debía ser definido como un sistema político fuertemente centralizado, jerárquico y organizado por una monarquía absoluta que concedía arbitrariamente privilegios y tierras a una aristocracia de servicio (Altheim y Stiehl, 1954: 131-136). No es necesario resaltar que las disonancias entre ambos enfoques son tanto históricas como conceptuales. Mientras que Ghirshman y Widengren identificaban en la fragmentación del orden público la definición misma del “feudalismo” iranio (al que atribuían una estabilidad que excedía los límites temporales del período sasánida), la paradójica definición de Altheim suponía la centralización política como su condición necesaria.

Una perspectiva diferente fue la desarrollada por los iranistas soviéticos. Desde la perspectiva marxista ortodoxa, el punto de partida para definir a la sociedad sasánida se trasladaba de la oposición entre Estado burocrático y el poder informal de la aristocracia a la caracterización de su base económica. Nina Pigulevskaya (1963: 231) y Vladimir G. Lukonin (1983: 724-725) consideraban que el feudalismo iranio se originó como consecuencia de la crisis del siglo III, cuando la forma esclavista dominante en el período arsácida fue reemplazada por un feudalismo “oriental”, determinado por la combinación de un sector urbano-mercantil y una economía agrícola caracterizada por la primacía de grandes dominios trabajados por campesinos semilibres y controlados por una aristocracia vinculada a la monarquía por lazos de vasallaje.

La proliferación de estudios comparativos en los años sesenta y setenta fue el caldo de cultivo de una serie de trabajos que intentaron dar una mayor precisión conceptual al problema (Brundage, 1956). Sin embargo, como ha señalado Richard Frye (1987), el resultado fue la certeza de lo inadecuado de aplicar mecánicamente los conceptos propios del feudalismo europeo (ya bastante problemáticos en sí mismos) a la historia irania. Aunque el concepto de “feudal” haya sido abandonado definitivamente, el consenso académico

sigue definiendo a la monarquía sasánida como una estructura burocrática subdesarrollada, amenazada por las fuerzas centrífugas de una aristocracia díscola. No obstante, en las dos últimas décadas, la polaridad monarquía/aristocracia ha sido matizada en una serie de estudios particulares que destacan las muchas ambigüedades y contradicciones de un abordaje que se presentaba demasiado lineal. Estos trabajos tienen en común la tendencia a ubicar en primer plano la compleja trama que vinculaba a las diversas élites locales con la monarquía. Dicha trama no se agotaba en la polarización simplista entre Estado centralizado y feudalidad, sino que implicaba una compleja red de solidaridades cuyas diversas lógicas internas se expresaban en términos religiosos. En esta perspectiva, que llamaremos “minimalista”, se destacan los trabajos de Zeev Rubin en torno a las reformas de *Hūsrāw* I (1995) y a la rebelión de *Babrām Chobīn* (2004). En esta misma línea se inscriben los estudios de Scott McDonough (2005), Turaj Daryae (2008) y el análisis más radical de Parvaneh Purshariati, quien ha llegado a definir a la monarquía irania como una mera “confederación” aristocrática en la que el *Šāhān Šāh* ocupaba un papel casi simbólico (2008). Todos estos trabajos trasladan el centro de interés de la relación entre poder político y estructuras socioeconómicas a los aspectos ideológicos. Este cambio fue acompañado por una ampliación del corpus documental incorporando tanto el registro epigráfico como fuentes en lenguas orientales (siríacas, armenias y árabes, entre otras) que hasta el momento se habían considerado irrelevantes.

Contra este consenso académico, James Howard-Johnston (1995) ha ensayado una defensa del Estado centralizado sasánida resaltando su poder organizativo. En su opinión, es imposible conciliar los testimonios literarios en los que se basan los estudios minimalistas con los logros militares, arquitectónicos y administrativos producidos entre los siglos III y VII. Para el autor, el éxito del Estado sasánida es prueba suficiente para definirlo como un Estado tributario *per se* que se apoyaba en un aparato burocrático eficiente y un orden social jerárquico y estable (2008: 125). En este sentido, el principal logro de la monarquía habría sido su capacidad de cooptación a través del control ideológico y de la distribución de cargos burocráticos entre los miembros de una aristocracia que se definía exclusivamente por el servicio al Estado. Esta capacidad se vio progresivamente incrementada por el desarrollo urbano, que permitió una cierta autonomía del aparato estatal con respecto a la aristocracia terrateniente que, sin embargo, no vio afectadas seriamente sus bases de poder. El intento de Howard-Johnston no es aislado. Recientemente, Andrea Gariboldi

ha resucitado el concepto de “Estado hidráulico” de Wittfogel para caracterizar al Estado sasánida (2006).

Las lecturas discordantes, y por momentos antagónicas, que se han generado en torno al Irán tardoantiguo dependen en buena medida del tipo de fuentes que se privilegian. En tal sentido, debemos notar que existe una cierta correlación entre aquellos estudios que privilegian las fuentes literarias para sostener la interpretación minimalista del Estado sasánida y aquellos que, basados en la evidencia epigráfica, numismática y arqueológica, sostienen una caracterización maximalista. Como vimos, el mejor ejemplo de la primera tendencia es la obra de Zeev Rubin, quien ha defendido en repetidas oportunidades la pertinencia de la literatura árabe y persa del período islámico para reconstruir las estructuras políticas de la Antigüedad tardía (2004: 274). En este sentido, la literatura persa del período islámico fue parte de una tradición literaria más amplia que se remonta al período sasánida y cuyo valor documental no debería ser desestimado.¹ Las fuentes *pahlavi* o neopersas nos presentan una imagen de la monarquía persa preislámica difícilmente compatible con la idea de un Estado burocrático centralizado. En esencia, el Irán preislámico habría sido un mundo de aristócratas guerreros que controlaban extensos territorios y se vinculaban a un rey distante por medio de inestables relaciones personales.

Por el contrario, aquellos estudios que otorgan la primacía a la numismática, sigilografía y epigrafía han tendido a enfatizar los aspectos burocráticos que se desprenden de esas fuentes, al mismo tiempo que tienden a matizar –o incluso a negar– todo valor a las fuentes literarias (Gignoux, 1979; Gyselen, 2009). Esta oposición, que hemos delineado un tanto esquemáticamente, excede el mero plano metodológico y los límites de este trabajo hacen imposible una discusión en todos sus aspectos. En las próximas páginas nos abocaremos a revisar dicha oposición concentrándonos en dos problemas. En primer lugar, abordaremos de una manera necesariamente general los escasos testimonios relativos a los mecanismos concretos de interacción entre la monarquía y las élites; luego analizaremos las variadas formas de representación del poder en las fuentes.

Monarquía y élites en el período sasánida

En el Irán preislámico, la interacción entre la monarquía y la aristocracia se producía en dos contextos superpuestos: el aparato burocrático y la corte. En

¹ Sobre la tradición literaria irania, ver Yarshater (1983) y Daryaei (2002).

el primero (definido esencialmente como el conjunto de funciones administrativas civiles, religiosas y militares), se superponen las necesidades de gestión, organización y control de la monarquía sobre el territorio con la circulación de privilegios monopolizados por la aristocracia. Si nos atenemos a una definición estrictamente weberiana de burocracia –como un conjunto de instituciones públicas, impersonales, jerárquicas, eficientes y autónomas con competencias profesionales y racionales (Weber, 1992: 175-180)–, es necesario reconocer que su aplicación al Estado sasánida resulta, cuanto menos, problemática. La historia de sus instituciones administrativas está aún por escribirse y la naturaleza misma de los testimonios conspira contra su realización. Indudablemente, los reyes reclutaban a los especialistas en gestión civil, religiosa y militar en los diversos estamentos de la aristocracia. Además de ejercer el control sobre la tierra, esta constituía un heterogéneo grupo social que se caracterizaba por el acceso a una educación que la habilitaba para cumplir con dichas funciones.

Los avances más significativos dedicados a una caracterización de la burocracia sasánida se han producido en el estudio terminológico y prosopográfico de los oficios atestiguados en las *bullae* y los sellos (Gyselen, 1989; 2001a; Gignoux, 1984a). Ellos reflejan una variada gama de títulos cuyo carácter estrictamente administrativo, sin embargo, puede ser matizado. La confusión entre funciones militares, fiscales, jurídicas y religiosas, la ausencia de un *cursus honorum* específico y la naturaleza hereditaria de muchos de los oficios son un indicio suficiente de la ausencia de una lógica estrictamente burocrática. Al respecto, Rubin se ha interrogado si ellos constituyeron un verdadero aparato burocrático subordinado al poder real o la simple formalización del poder territorial de la aristocracia (2004: 243-244). Dos ejemplos sintomáticos son los títulos de *Spāhbed* (general) y *Marzaban* (marqués), conferidos exclusivamente dentro de ciertas grandes familias aristocráticas y cuyas funciones, jerarquía y evolución han sido objeto de debate (Gyselen, 2001b: 137-141). Tampoco la prosopografía permite hacer afirmaciones concluyentes. Lecturas extremistas, como las esgrimidas por Purshariati, se apoyan en la permanencia de algunos nombres familiares para afirmar que el dominio aristocrático local era completamente independiente del Estado central y que, de hecho, sobrevivió a la invasión islámica hasta por lo menos el siglo IX (2008: 60-70). No obstante, es necesario interrogarse si dicha continuidad no concede un excesivo crédito a las genealogías conservadas en la literatura de época islámica. En este sentido, creemos que resultaría exagerado suponer que los oficios eran la mera formalización de un poder aristocrático. De hecho, algunos testimonios relativos al sistema fiscal

y jurídico sasánida evidencian un cierto grado de control real sobre los oficios y una tendencia a profesionalizar y especializar las tareas administrativas. Las reformas fiscales emprendidas por *Hūšrāw* I en la primera mitad del siglo VI, aunque mal conocidas en sus detalles, apuntarían en esta dirección. Por otro lado, los testimonios del sistema jurídico sasánida permiten ver que el progresivo recurso a miembros de la élite letrada especializada en la administración de justicia fue paralelo a un mayor grado de control real (Gignoux, 1980).

Cualquiera sea la posición que tomemos al respecto, es indudable que, para la mayor parte de la aristocracia, el acceso a los oficios dependía en buena medida de su proximidad (física o simbólica) a la monarquía. Esta proximidad se manifestaba en los lazos de parentesco, patronazgo o amistad que se establecían entre el rey y los individuos. Todo esto nos lleva al otro ámbito de interacción: la corte. A pesar de que contamos con una cantidad considerable de testimonios relativos a los rituales cortesanos, estos han sido escasamente estudiados (De Jong, 2004). No es el lugar para hacer una descripción exhaustiva de ellos, nos limitaremos a hacer algunas observaciones en torno a su simbología. Los rituales cortesanos se manifestaban en tres momentos necesariamente interrelacionados: los festivales político-religiosos, los banquetes y las audiencias públicas. Estos rituales estaban diseñados para generar dos efectos: la estricta separación entre el monarca y sus súbditos, y una escrupulosa, pero inestable, jerarquía de preeminencia entre los asistentes. Además, muchos de los bienes materiales circulantes (como cintos y estolas que simbolizaban el lugar de cada individuo en la jerarquía) eran fabricados con materiales que estaban bajo un estricto monopolio por parte del monarca. Este los utilizaba como forma de compensar (o eventualmente, castigar) por servicios prestados. Otra parte esencial de la interacción en la corte estaba compuesta por el despliegue competitivo de aquellos elementos constituyentes del *ethos* aristocrático: las destrezas físicas (el manejo del arco, la cacería, el polo y, al menos desde el siglo VI, el ajedrez o el backgammon), las discusiones filosóficas (particularmente, pero no exclusivamente, zoroastrianas) y el manejo de las maneras cortesanas. Todos estos elementos tenían un carácter agonístico y formaban parte de una cultura compartida que definía el ser aristocrático, del cual el rey era parte (*El rey Hūšrāw y su paje*: 11-42).

También resulta importante notar que estas formas ritualizadas de intercambio entre la aristocracia y el rey se realizaban en lugares y momentos específicos del año. Las principales celebraciones que marcaban la vida política (por ejemplo, la coronación real) se llevaban a cabo durante los dos grandes

festivales religiosos zoroastrianos: *Nowrūz* (año nuevo, en primavera) y *Mihragān* (durante el otoño). En estas ocasiones, la corte se trasladaba a lugares simbólicamente vinculados a la dinastía (*Īštakhr* en Persia, o *Gandzak* en Azerbaiyán) y es probable que una parte considerable de la aristocracia la siguiera. En dichas ocasiones, los reyes consagraban nuevos altares de fuego (*ātaxš*) dedicados “por el alma” de los miembros de la dinastía o sus allegados, a los que dotaba de propiedades (*xvāstak ī ruwān*) que aseguraran ingresos estables. Estas fundaciones piadosas (que no eran atributo exclusivo de la monarquía) constituían no solo una forma de perpetuación de la memoria del donante, sino que además eran una oportunidad en la que el monarca materializaba su patronazgo sobre los miembros de la aristocracia concediendo los beneficios derivados de la práctica del culto (Boyce, 1968). Por último, durante estos festivales, el rey debía escuchar las quejas y las amonestaciones de la aristocracia que, en apariencia, eran tratadas en una asamblea presidida por el *Mobad Mobadān*. Más allá de su eficacia, esta práctica es un indicio clave para comprender el ambiguo papel de la realeza. Por un lado, suponía una cierta equiparación –al enfatizar el derecho de la aristocracia a “compartir” el gobierno con el monarca– mientras que, por el otro, elevaba al monarca por encima de sus súbditos.² En resumen, por medio de estos rituales, el rey se convertía en una figura “aislada”, pero, al mismo tiempo, era la cúspide de un grupo estrictamente jerarquizado, que compartía una función específica (gobernar), una *paideia* y una común devoción a la religión ancestral.

En suma, tanto el aparato burocrático como los rituales vinculados a la corte conformaban un sistema simbólico de comunicación que integraba a las aristocracias regionales con el centro de poder. En dicho sistema, el *Šāhān Šāh* ocupaba un lugar dual. Por un lado, funcionaba como parte de una red de solidaridades aristocráticas, pero, por el otro, encarnaba un principio superior que daba legitimidad al sistema en su conjunto. En definitiva, podemos concluir que la unidad del imperio dependía menos de la eficiencia y racionalidad de sus “instituciones” de gobierno que de su capacidad de establecer un consenso dentro del grupo gobernante. Como ha señalado John Haldon, la estabilidad y perdurabilidad de los Estados tributarios (y sobre todo el Estado sasánida) dependían, entre otros factores, de su grado de integración ideológica, es decir, de su capacidad de asegurarse el consenso y la colaboración de sus súbditos (2003: 15-21). Los rituales monárquicos funcionaban como la expresión ritual

² Para algunos testimonios sobre esta práctica, ver *Historia de Karkhā*: 519; *Libro de la corona*: 179-182; *Tabarī, Historia*: 70-82 y Perry (1978).

de esa integración ideológica que hacía posible la gobernabilidad de un extenso imperio con los limitados recursos tecnológicos disponibles. De la misma manera que en el Imperio romano las poblaciones locales experimentaron un proceso de romanización que se expresaba tanto en la cultura como en su devoción a la religión del emperador (primero a través del culto imperial y luego a través del cristianismo), las élites locales del imperio sasánida se integraron a escala imperial a través de la homogeneización religiosa. Por supuesto, la monarquía persa nunca se propuso que dicha homogeneización fuese completa. Por el contrario, y a diferencia de los emperadores romanos, los monarcas sasánidas tuvieron una gran capacidad de integrar a las diversas élites religiosas a partir de una estricta jerarquía. En tal sentido, debemos recordar que el zoroastrismo (al menos en el período sasánida) no generó una ortodoxia y difícilmente haya tenido el mismo estatus del que gozó el cristianismo en Occidente. De hecho, la monarquía nunca exigió la conversión de las élites no zoroastrianas (cristianas, judías o maniqueas) y solo combatió esporádicamente aquellas prácticas que contradijeran directamente las normas de pureza ritual (como el celibato o los entierros). Incluso los pocos esfuerzos en este sentido (como el emprendido por *Yazdgard II* a mediados del siglo V) parecen haber tenido motivaciones complejas y un alcance limitado (McDonough, 2006; 2011).

En este punto podemos interrogarnos por los contenidos específicos de ese consenso. Como dijimos, los rituales monárquicos se realizaban en lugares simbólicamente vinculados a la monarquía. *Īštakhr*, la necrópolis aqueménida en *Naqsh ī Rustam* y *Bišāpūr* en Persia, o *Gandzak* en Azerbaiyán, eran lugares íntimamente relacionados con la legitimidad real. En dichos lugares se encuentran representaciones monumentales que aportan algunos de los testimonios más sólidos acerca de la forma en que los reyes sasánidas construyeron su vínculo con la aristocracia persa. Estas representaciones –elaboradas para servir de marco a los festivales religiosos– complementaban los significados desplegados en los rituales monárquicos reproduciendo el sistema de valores que hacía posible la integración a escala imperial. Para no extendernos, analizaremos dos ejemplos del siglo III que, creemos, resultan representativos por ser ejemplos tempranos de motivos desarrollados a lo largo de todo el período. El primero es el relieve conmemorativo de la investidura del primer rey de la dinastía *Ardaxšēr I* (224-240 d. C.) en *Naqsh ī Rustam* (figura 1). Este relieve representa al rey cuando recibe las insignias del poder real por parte del dios *Ōhrmazd*. En la escena, el dios y el monarca constituyen un conjunto simétrico en el que prevalece un doble juego de similitudes y

diferencias. El rey –llevándose el puño a la boca en gesto de reverencia– recibe del dios –que sostiene el *barsom*³– la diadema que representa la “buena fortuna” (*Xwarrāh*) real,⁴ símbolo de la victoria militar y la prosperidad, que constituyen las fuentes de la legitimidad monárquica. A los pies del caballo de *Öhrmazd* yace *Abrimen* vencido, mientras que a los pies del caballo del rey, yace el rey parto *Ardawān* V (216-224), el último rey arsácida. Detrás de *Ardaxšēr*, un noble sostiene una vara en gesto de adoración.



Figura 1. Relieve del rey *Ardaxšēr* I en *Naqsh-e Rostam*.

Fuente: SIRIS (Smithsonian Institution Research Information System): <http://siris-archives.si.edu/ipac20/ipac.jsp?&profile=all&source=-!siarchives&uri=full=3100001-!298183-!0#focus>

El relieve de *Šāhbūhr* I (241-272 d. C.) en *Bišāpūr* (ver figura 2) representa simbólicamente sus sucesivas victorias militares sobre los romanos. Las similitudes formales con la figura anterior son reveladoras: *Šāhbūhr* ocupa el centro de la escena, montado en su caballo y rodeado por sus cortesanos y el ejército. Dos embajadores orientales (probablemente del reino de *Kušān*) salu-

³ Atado de varas ceremonial utilizado en los rituales zoroastrianos.

⁴ Sobre este concepto, ver Soudavar (2003).

dan en señal de sumisión y tres emperadores romanos completan la escena. El primero es el emperador Gordiano III (238-244 d. C.), que yace muerto bajo los cascos de su caballo de la misma manera que *Ardawān* lo hacía en el relieve de *Ardaxšēr*.⁵ El segundo es el emperador Valeriano (253-260 d. C.), a quien *Šāhbūhr* sujeta de la mano como su cautivo.⁶ El tercer emperador romano es Filipo el árabe (244-249 d. C.), que se arrodilla ante el rey suplicando por la paz. El elemento más novedoso en la composición es la incorporación de una figura alada (similar a los *putti* romanos) que sostiene sobre la cabeza del monarca la diadema que simboliza la *Xwarrāh* real.



Figura 2. Relieve de *Šāhbūhr* I en *Bisāpūr*

Fuente: SIRIS (Smithsonian Institution Research Information System): http://ids.si.edu/ids/deliveryService?id=FS-FSA_A.6_04.GN.1781-000001

⁵ Las circunstancias de la muerte de Gordiano III son poco claras. De acuerdo con la *Historia Augusta* (438-439), fue asesinado en un complot orquestado por su sucesor Filipo el árabe. Sin embargo, *Res Gestae Divi Saporis* (823-849) asegura que murió en batalla durante su campaña en Iraq.

⁶ De acuerdo con la bien conocida historia reproducida tanto por fuentes persas como romanas, Valeriano murió como prisionero en Persia: *Res Gestae Divi Saporis* (312-313); *Tabari, Historia* (29-31); *Historia Augusta* (2-15); *Lactancio, De Mort. Pers.* (178-179) y Henning (1939: 833-835).

Ambas escenas son de una riqueza simbólica que excede ampliamente los límites de este trabajo. Por el momento, nos interesa destacar la íntima relación que establecen las imágenes entre el orden religioso y la concepción primariamente militar de la monarquía. Por supuesto, las imágenes descriptas no suponen un conjunto fijo de significados. Además, en ellas se despliegan elementos que responden a situaciones concretas. En el caso de *Ardaxšēr I*, que –recordemos– fue un usurpador, el énfasis en el designio divino tiene un significado adicional. Mediante la iconografía, el monarca buscaba reforzar una legitimidad que podría ser contestada desde el punto de vista dinástico. En efecto, desde el punto de vista político, los sasánidas eran unos advenedizos.⁷ El mensaje desplegado en el relieve destaca que no fue el origen de su familia, sino la elección divina lo que la había llevado al poder. Sin embargo, las imágenes en las que se enfatizaba ese estrecho contacto entre la monarquía y la religión zoroastriana se consolidaron más allá de su reinado y sus sucesores reprodujeron, con algunas variantes, motivos similares.

Entre los símbolos de la legitimidad monárquica se destacan dos imágenes recurrentes: la diadema y la estola. Ambas representaban la *Xwarrāh* conferida por los dioses materializada primariamente en la victoria militar. Por medio de ellas, el orden político terrenal y el orden cósmico se reflejan como realidades equivalentes e interpenetradas. En la cosmogonía zoroastriana, el mundo (o la creación mixta, en la que la luz y las tinieblas se entremezclan) era el resultado de la eterna lucha entre la luz y las tinieblas. La victoria de *Ōhrmazd* sobre *Abrimēn* restablecería el orden cósmico separando definitivamente ambas esferas. Mientras tanto, la misión del hombre era contribuir al restablecimiento de ese orden por medio de rituales propiciatorios. En otras palabras, la victoria de *Ardaxšēr* es percibida como el equivalente terreno de la futura victoria de *Ōhrmazd* sobre las tinieblas y, por lo tanto, se constituye en un reflejo terreno de la divinidad como garante del orden cósmico. En el caso de *Šāhbūhr*, el mensaje debe leerse en función de sus campañas militares y su mensaje es más ambiguo. El monarca ha vencido a los romanos y recibe la sumisión de los embajadores orientales. Pero no es la destrucción de sus enemigos, sino su sometimiento, lo que deriva en el restablecimiento del orden. Como ha observado Matthew Canepa (2009: 79-99), esta percepción ambigua de Roma –a la vez como equivalente y antagonista– constituye una de las innovaciones propias del siglo III. Pero el lenguaje triunfal de *Šāhbūhr* no pudo ser sostenido por sus sucesores en la medida en que el balance militar se mantuvo estable al menos durante los dos siglos siguientes.

⁷ Para una reseña sobre el ascenso de los sasánidas, ver Frye (1983: 114-124).

Más allá de la percepción que tuvieron los monarcas sasánidas de su relación con los emperadores romanos, nos interesa destacar que la imagen de la monarquía que se desprende del arte monumental era consecuencia de una concepción dual del mundo asentada en la permanente lucha entre cosmos y caos. La literatura *pahlavi* del período islámico hizo de la equiparación entre religión (*dēn*) y gobierno (*xwadāyih*) un desiderátum que, no obstante, solo podrá ser completamente alcanzado en la consumación final de los tiempos.⁸ Por el contrario, en el arte monumental, los reyes se presentaban como la manifestación efectiva de esa equiparación. *Ōhrmazd* encabezaba una jerarquía de deidades menores (*Amešāspand* y *Yazdān*) que colaboraban en el ordenamiento del mundo. De la misma manera, el rey, en colaboración con la aristocracia, ordenaba el mundo social. Pero sería imprudente dar demasiado crédito a estas formulaciones y dejarnos tentar por una correlación estricta entre teología y concepción monárquica. Por un lado, debemos recordar que en el período sasánida no existió una teología zoroastriana uniforme. Si bien se ha intentado establecer una cierta correlación entre las tendencias monoteístas (como el zurvanismo) y la reafirmación del poder real, aquellas no pueden ser consideradas como el simple reflejo de una tendencia hacia el absolutismo monárquico. Por otro lado, los reyes sasánidas tuvieron una relación mucho más laxa con el zoroastrismo de lo que generalmente se ha supuesto y no dudaron en apelar a las “minorías religiosas”, como el maniqueísmo (el mismo *Šāhbūhr* I) o el cristianismo (*Yazdgard* I), como herramientas de penetración y legitimación.

No obstante, el mensaje que buscaban plasmar los reyes en sus representaciones (más allá de su realización efectiva) estaba en paralelo con la noción zoroastriana de la dualidad cósmica. Esta noción está subyacente en los títulos reivindicados por los reyes en las inscripciones. El ejemplo más elocuente es la inscripción trilingüe (en persa, parto y griego) de *Šāhbūhr* I en la *Ka'ba-ye Zarthōšt*. En ella el rey conmemora sus victorias y hace un extenso catálogo de los fuegos fundados por él en honor de su familia y de cortesanos. El encabezado de la inscripción es una declaración solemne de la naturaleza de la dignidad real:

Yo soy el divino adorador de Mazda (*mazdēsn bay* / Μασδασσνης θεός)
Šāhbūhr rey de reyes de iranio (*Šāhān Šāh Ērān ud An-ērān*/
 βασιλεὺς βασιλέων Ἀριανῶν καὶ Ἀναριανῶν), del linaje de los dioses (*kē*
čīhr az yazdān/ἐκ γένους θεῶν), hijo del divino adorador de Mazda *Ardaxšēr*

⁸ Cf. *Carta de Tansar* (33-34); *Denkard* (65) y Gignoux (1984b).

rey de reyes de los iranos del linaje de los dioses, nieto del divino *Pāpak* rey, soy el Señor (*xwadāy/kύριος*) del país de los iranos (*Ērānšahr*) (*Res Gestae Divi Saporis* [304-305], reproducimos la interpretación propuesta por Daryae, 2008: 61-68).

En el fragmento, la monarquía se define a partir de dos principios: el designio divino y la sucesión dinástica. Los fundamentos divinos de la monarquía están enunciados en dos expresiones cuyo significado preciso resulta problemático. El primero de ellos es el título de *mazdēsn bay*, que combina dos conceptos derivados de la tradición avéstica. El primero de ellos es *Mazdēsn* (del avéstico *mazdaiiasna*), que es el término usual para designar a los fieles a la religión zoroastriana. Sin embargo, ese concepto hace su aparición en el vocabulario político con las inscripciones de la época sasánida y sugiere una intensificación del vínculo entre la monarquía y la divinidad. El segundo término, *bay*, es algo más problemático. En persa antiguo, esta palabra significaba “dispensador” y era usada exclusivamente para designar a los dioses. En las inscripciones persas de la época seléucida, este término se usaba para referirse a los reyes antiguos. En persa medio, el término era usado como expresión de deferencia para designar tanto al rey como a la aristocracia, y no sería incorrecto traducirlo como “su majestad” o, en forma adjetivada, como “divino”. La versión griega de la inscripción traduce *bay* como θεός y la versión parta utiliza el heterograma *LH*. De la misma manera que sucede con *mazdēsn*, la aparición de *bay* en el vocabulario político sugiere el mismo tipo de cambio en la concepción de la realeza, ahora inscrita en el marco de una ideología universalista que asienta sus fundamentos en la colaboración íntima entre la monarquía y la deidad en la preservación del orden cósmico.⁹

Esta equiparación entre la función real y la divina se confirma en la segunda expresión: *kē čihr az yazdān*, “del linaje de los dioses”. El término persa *čihr* puede traducirse como simiente, linaje o, como sugiere Daryae, “forma” (2008: 65-67). La versión griega traduce como ἐκ γένους θεῶν (“del linaje de los dioses”), lo que sugiere un parentesco efectivo entre el monarca y la deidad. Pero, a diferencia de la versión griega, en el texto persa (y parto), la expresión no refiere literalmente al origen divino del rey, sino a la idea del monarca como un imitador de la divinidad. Como ha notado Antonio Panaino, para la teología zoroastriana, la divinización de los humanos resulta problemática y estas expresiones no podían ser entendidas literalmente

⁹ Para un desarrollo más preciso de ambos conceptos, ver Daryae (2008: 61-64).

(2004). En tal sentido, el texto persa desarrolla una terminología deliberadamente ambigua que indica una asociación y a la vez una separación entre el rey y la divinidad. Al mismo tiempo, la inscripción de *Šāhbūhr* expresa una ideología que integra la terminología avéstica y la concepción helenística de la monarquía. El rey es representado como un κοσμοκράτωρ que, como los dioses, ordena el mundo bajo su mando absoluto. No obstante, ninguno de estos títulos implica *per se* una deificación *stricto sensu*.

Por otro lado, la inscripción evidencia una progresión en la autoridad dinástica. *Ardaxšēr* es simplemente designado como “rey de reyes de los iránicos” (*Šāhān Šāh Ērān / βασιλεὺς βασιλέων Ἀριανῶν*), su abuelo *Pāpak* como “rey” (*Šāh / βασιλεύς*) y –unos párrafos más adelante (*Res Gestae Divi Saporis*: 318)– menciona al mítico rey epónimo de la dinastía, *Sāsān*, simplemente como “Señor” (*xwadāy/κύριος*). *Šāhbūhr*, a diferencia de sus antecesores, reclama el título de “rey de reyes de iránicos y no iránicos” (*Šāhān Šāh Ērān ud An-ērān / βασιλεὺς βασιλέων Ἀριανῶν καὶ Ἀναριανῶν*), aunque al final de la declaración se apropia del término “Señor”. Así, las categorías que lo diferencian de sus predecesores permanecen ambiguas. No obstante, la acumulación no solo refleja la mayor amplitud de su dominio, sino que, además, expresa la dualidad cósmica en la que se enmarca. La novedad se encuentra en la oposición étnica entre “iránicos” (*Ērān*) y “no iránicos” (*An-ērān*), lo que otorga un sentido universalista a su imperio. Esta oposición se corresponde con la distinción religiosa entre *weh-dēn* “la buena religión” (es decir, el zoroastrismo) y *ag-dēn* “la mala religión” (es decir, todas aquellas prácticas culturales ajenas al zoroastrismo). La doble oposición *Ērān/An-ērān, weh-dēn/ag-dēn* es el elemento constituyente de la identidad entre la aristocracia y su monarca en un mundo signado por la dualidad (Daryaei, 2005; Shaked, 2008).

Pero las inscripciones reales ofrecen una pobre impresión de la manera en que el mensaje real era entendido por los subordinados. Por el contrario, la reacción aristocrática al mensaje real solo puede inferirse de las literaturas pahlavi y neopersa de época islámica. Si aceptamos como premisa que aquellas reflejan con cierta fidelidad el *ethos* aristocrático de la época sasánida, encontramos un discurso que, a pesar de los desplazamientos y reinterpretaciones, apela a un conjunto de significados análogo al de las inscripciones reales. Si la *Xwarrāh* es, en las inscripciones, un atributo exclusivamente monárquico, para la literatura épica es un elemento compartido entre el rey y la aristocracia. Las historias de los grandes héroes de la épica persa, como *Rustam* o el usurpador

Bahram Chobin, enfatizan el lazo de subordinación que existe entre el rey y la aristocracia, a la vez que relativizan la distancia entre ambos.

El único testimonio concreto en torno a la interacción entre el monarca y los notables locales se encuentra en la inscripción bilingüe (persa y parto) de *Narsēh* en *Paikuli*. La inscripción narra las circunstancias de la llegada al trono de *Narsēh* (293 d. C.-302 d. C.) luego de la rebelión aristocrática que derrocó a su sobrino *Bahrām III* (293 d. C.). La descripción incluye una supuesta carta enviada por los nobles persas y partos en la que le ofrecían el trono al usurpador:

Si hubiera alguien que fuera más justo, mejor y más piadoso [...], asumiría el gobierno del país (*šahr xwadāyih*). Los príncipes (*Wispuhr*), los grandes (*Wuzurg*) y los hombres libres (*Āzād*), los persas y los partos serían mayormente distinguidos y [...] el país de los iranos (*Ērānšahr*) se mantendría sano y protegido [...]. Pero como los dioses dieron la buena fortuna (*xwarrāh*) y el dominio del país a la familia de *Sāsān* (*Tōhm čē sāsankan*) y que el divino *Ardaxšēr*, rey de reyes, que fue tu abuelo, en el nombre de los dioses (*pad nām yazdān*) ha dominado todo el país, y sabemos que no hay mejor que tú, al que los dioses han favorecido y que por tu buena fortuna, tu sabiduría y coraje has alejado la opresión del país de los iranos. Entonces asciende a tu propio trono y recibe los honores de tu padre y ancestros para que las cosas en el país de los iranos sean más justas y altas (*Inscr. Paikuli.*: 46-47).

Es imposible determinar si este fragmento reproduce un documento preexistente o si es una ficción creada deliberadamente para legitimar al usurpador. En todo caso, si tenemos en cuenta el contexto en el que estas palabras fueron grabadas, podemos aceptar un cierto grado de publicidad que implicaba, en alguna medida, un consenso. Sea cual fuere el caso, del párrafo se destacan dos principios. Primero, la *Xwarrāh* del rey deviene del correcto servicio a los dioses, entendido como la virtud de colaborar con la divinidad en el mantenimiento del orden establecido en el imperio. Este orden suponía no solo la prosperidad del “país de los iranos”, sino que, además, implicaba un modelo de relación entre el monarca y los diversos estamentos de la aristocracia. En segundo lugar, cabe destacar el papel que juega la aristocracia al reconocer la *Xwarrāh* del monarca (como un individuo) dentro de los límites de una familia (los sasánidas) que por su piedad ha adquirido el gobierno.

Conclusión

Los ejemplos brevemente analizados revelan la religión como la forma primaria en que la integración ideológica permitía establecer un canal de comunicación entre la aristocracia y el rey. Pero no resultaría correcto deducir linealmente que el zoroastrismo constituía una “religión de Estado”. Ciertamente, el culto de *Ōhrmazd* fue un elemento central en la ideología política de los reyes sasánidas. Sin embargo, su relación con el zoroastrismo como colectivo religioso no era exclusiva, sino que contemplaba formas de interacción con otros grupos. Como es bien sabido, el propio *Šāhbūhr* I patrocinó la misión de *Mani* y *Yazdgard* I hizo algo similar con los cristianos. Tanto el Talmud como los *Acta* de los sínodos de la Iglesia del Oriente revelan hasta qué punto los reyes persas (aun siendo paganos) establecieron canales de comunicación con las élites religiosas que quedaban por fuera del ámbito estricto del zoroastrismo. De hecho, los cristianos de Persia no dudaron en reconocer al *Šāhān Šāh* como el protector de la Iglesia y garante de la ortodoxia, de quien incluso se esperaba que funcionara como su brazo armado (como, de hecho, lo hizo) (McDonough, 2008a; 2008b; Payne, 2010).

En suma, y como ha enfatizado John Haldon, la autoridad del monarca dependía menos del desarrollo de “instituciones” burocráticas que del grado de integración ideológica de las diversas élites regionales. Así, la sociedad sasánida se presenta como un conjunto heterogéneo y jerárquico en cuya cúspide se encontraban el rey, su corte y su religión. Las élites religiosas —magos zoroastrianos, perfectos maniqueos, exilarcas judíos y obispos cristianos— fueron intermediarias entre el monarca y las poblaciones sometidas. En este complejo escenario, la monarquía sasánida recurrió a una amplia gama de estrategias de penetración que se acomodaban a los distintos contextos en los que operaba. Naturalmente, dichas estrategias variaron de acuerdo con las circunstancias, y solamente hemos dado cuenta de aquellas que se orientaban a establecer canales de comunicación dentro de un grupo específico y culturalmente vinculado al rey. En este estrecho universo, la forma más eficiente de integración de los territorios centrales del imperio fue la generación de lazos de cooperación entre las élites y la monarquía. Dichos lazos descansaban primariamente en una percepción compartida del cosmos y del papel del hombre en él.

Ahora podemos ensayar alguna reflexión en torno a la naturaleza de la monarquía sasánida. Primero, es necesario distinguir entre dos fenómenos

a menudo considerados concurrentes, pero que son necesariamente distinguibles. Por un lado, un proceso de centralización política que subsume las periferias a un núcleo de poder ubicado en un “centro” geográfico o social. Este proceso de centralización política no está necesariamente atado al segundo fenómeno, esto es, el de la creación o transformación de instituciones que constituyen un aparato burocrático, racional, eficiente y autorreproducido. Aquí reside el mayor problema para definir el “Estado” sasánida y no podemos dejar de repetir como letanía la ambigüedad de las escasas fuentes disponibles.

Es indudable la capacidad organizativa del “Estado” sasánida y su eficiencia en hacer sentir su autoridad incluso en los confines de su dominio. Ahora bien, ¿cómo explicar esa eficiencia?, ¿fue el fruto de una construcción de “instituciones burocráticas” o de la mera yuxtaposición de formas “a-estatales” (parentesco, patronazgo, amistad)? Cualquier respuesta en este punto resulta arbitraria en tanto depende en buena medida de otros dos interrogantes: ¿qué es el Estado?, ¿qué lo distingue de otras formas de ejercicio del poder? Sería sugerente zanjar la discusión con la definición que ensayara Chris Wickham, quien elude prudentemente el problema del Irán preislámico, para definir el Estado durante este período. Si consideramos su definición, el Estado sasánida sería una forma monumental de “Estado débil” caracterizado por una pobre organización fiscal y administrativa compensada por formas “a-estatales” de ejercicio del poder (2005: 56-150). Aunque esta salida resultaría tentadora, es innegable que tiende a cerrar el debate sin resolverlo.

Este trabajo también deja el debate abierto tanto por la impericia de su autor como por su convicción de que las definiciones tajantes no son el mejor camino para el avance del conocimiento. La pregunta sigue planteada: ¿es posible distinguir las prácticas estatales de las no estatales? ¿Existe una línea divisoria efectiva que separe claramente ambas instancias o, por el contrario, se trata de una continuidad escalonada? En otras palabras, ¿era el poder aristocrático un antagonista o un componente necesario de la autoridad real? ¿Dónde radica la especificidad de la autoridad del *Šāhān Šāh*? Como inquietud, queda el título de este trabajo. Al fin y al cabo, son solo palabras.

Bibliografía

Fuentes

- Carta de Tansar*: Boyce, M. *The Letter of Tansar*. Roma: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1968.
- Denkard*: De Menasce, J. *Le troisième livre du Dēnkart*. París: C. Klincksieck, 1973.
- Libro de la corona*: Pellat, C. *Le livre de la couronne. Kitāb at-tāġ (fi ahlāq al-mulūk)*. París: Les Belles Lettres, 1954.
- El rey Hūšrāw y su paje*: Unvala, J.M. *The Pahlavi Text: "The King Husrav and his Boy"*. París: P. Geuthner, 1921.
- Historia Augusta*: Magie, D. *Historia Augusta*, 3 vol., *Loeb Classical Library*. Cambridge: Harvard University Press, 1993-1998 [1924-1932].
- Historia de Karkhā*: Bedjan, P. *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace*, vol. 2. París-Leipzig: Harrassowitz, 1891, pp. 507-535.
- Inscr. Paikuli*: Humbach, H. y Skjærvø, P. *The Sassanian Inscription of Paikuli*. 3.1. Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1983.
- Lactancio De Mort. Pers.*: Brandt, S. y Lavbmann, G. L. *Caecilii Firmiani Lactanti, De mortibus Persecutorum Liber, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXVII.II*. Praga-Viena-Leipzig: F. Tempsky-G. Freytag, 1897.
- Res Gestae Divi Saporis*: Maricq, A., "Classica et Orientalia", *Syria*, 35.3-4, 1958, pp. 295-360.
- Pellat, C. *Le livre de la couronne. Kitāb at-tāġ (fi ahlāq al-mulūk)*. París: Les Belles Lettres, 1954.
- Šāhnamāh*: Warner, A.G. y Warner, E., *The Šāhnamāh of Firdausī*. 9 vol. Londres: Kegan Paul-Trench-Trubner, 1905-1925.
- Tabari, Historia*: Bosworth, C.E. *The History of Al-Tabari. Vol. 05: The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*. Nueva York: State University of New York Press, 1999.
- Tha'alibi, Historia*: Zotenberg, H. *Histoire des rois des perses par Aboū Mansoūr Abd al-Malik ibn Mohammad ibn Ismā'il al-Tha'alibi*. París: Imprimerie Nationale, 1900.

Bibliografía secundaria

- Altheim, F. (1955). *Reich Gegen Mitternacht. Asiens weg nach Europa*. Hamburgo: Rowohlt Taschenbuch.
- Altheim, F. y Stiehl, R. (1954). *Ein asiatischer Staat. Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn*. Wiesbaden: Limes.
- Boyce, M. (1968). "The Pious Foundations of the Zoroastrians". *BSOAS*, 31.2, pp. 274-276.
- Brundage, B. (1956). "Feudalism in Ancient Mesopotamia and Iran". En Coulborn, R. (ed.), *Feudalism in History*, pp. 93-119. Princeton: Princeton University Press.
- Canepa, M. P. (2009). *The two Eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*. Berkeley: University of California Press.
- Christensen, A. (1944) [1939]. *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhagen: P. Geuthner.
- Daryaei, T. (2002). "Memory and History: The Construction of the Past in Late Antique Persia", *Nāme-ye Irān-e Bāstān*, 1.2, pp. 1-14.
- Daryaei, T. (2005). "Ethnic and Territorial Boundaries in Late Antique and Early Medieval Persia (Third to Tenth Century)". En Curta, F. (ed.), *Borders, Barriers and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages*, pp. 123-138. Turnhout: Brepols.
- Daryaei, T. (2008). "Kingship in Early Sasanian Iran". En Sarkosh Curtis, V. y Stewart, S. (eds.), *The Idea of Iran. Volume III. The Sasanian Era*, pp. 60-70. Londres: Tauris.
- De Jong, A. (2004). "Sub specie maiestatis: Reflections on Sasanian Court Rituals". En Stausberg, M. (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context*, pp. 345-365. Leiden: Brill.
- Frye, R. (1987). "Feudalism in Sasanian and Early Islamic Iran", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9, pp. 13-18.
- Frye, R. (1983). *The History of Ancient Iran*. Munich: C.H. Beck'sche verlagsbuchhandlung.
- Gariboldi, A. (2006). *Il regno di Xusraw dall'anima immortale: riforme economiche e rivolte sociali nell'Iran sasánide del VI secolo*. Milán: Mimesis.

- Gignoux, P. (1979). "Problèmes de distinction et de priorité des sources". En Harmatta, J. (ed.), *Prolegomena to the Sources of the History of the Pre-Islamic Central Asia*, pp. 137-141. Budapest: s/ed.
- Gignoux, P. (1980). "Titres et fonctions religieuses sassanides d'après les sources syriaques". *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 28, pp. 191-203.
- Gignoux, P. (1984a). "L'organisation administrative sasanide: Le cas du marzban". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4, pp. 1-29.
- Gignoux, P. (1984b). "Church-State Relations in the Sasanian Period". En Mikasa no Miya Takahito (ed.), *Monarchies and Socio Religious Traditions in the Ancient Near East*, pp. 72-80. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ghirshman, R. (1954). *Iran. From the Earliest Times to the Islamic Conquest*. Nueva York: Penguin.
- Gyselen, R. (1989). *La géographie administrative de l'Empire sassanide: les témoignages sigillographiques*. París: GECSO.
- Gyselen, R. (2001a). "Lorsque l'archéologie rencontre la tradition littéraire. Les titres des chefs d'armée de l'Iran sassanide". *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1, pp. 447-59.
- Gyselen, R. (2001b). "La désignation territoriale des quatre spāhbed de l'empire sassanide d'après les sources primaires sigillographiques". *Studia Iranica*, 30, pp. 137-41.
- Gyselen, R. (2009). "Primary Sources and Historiography on the Sasanian Empire". *Studia Iranica*, 38, pp. 163-90.
- Haldon, J. (2003). "Bizancio y el temprano Islam: análisis comparativo de dos formaciones sociales tributarias medievales". *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 35, pp. 7-60.
- Henning, W. B. (1939). "The Great Inscription of Šāpūr I". *BSOAS*, 9.4, pp. 823-849.
- Howard-Johnston, J. (2008). "State and Society in Late Antique Iran". En Sarkosh Curtis, V. y Stewart, S. (eds.), *The Idea of Iran. Volume III. The Sasanian Era*, pp. 118-131. Londres: Tauris.
- Howard-Johnston, J. (1995). "The two Great Powers in Late Antiquity: A comparison". En Cameron, A. (ed.), *The Byzantine and Early Islamic*

- Near East. 3, States, Resources, and Armies*, pp. 157-226. Princeton: Darwin Press.
- Lukonin, V.G. (1983). "Political Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade". En Yarshater, E. (ed.), *The Cambridge History of Iran. III. The Seleucid Parthian and Sasanian Periods*. Vol. 1, pp. 724-725. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDonough, S. (2005). *Power by Negotiation: Institutional Reform in the Fifth-Century Sasanian Empire*. Los Ángeles, UCLA PhD Thesis.
- McDonough, S. (2006). "A Question of Faith? Persecution and Political Centralization in the Sasanian Empire of Yazdgard II (438-457 CE.)". En Drake, H. A. (ed.), *Violence, Victims, and Vindication in Late Antiquity*, pp. 69-82. Aldershot: Ashgate.
- McDonough, S. (2008). "Bishops or Bureaucrats?: Christian Clergy and the State in the Middle Sasanian Period". En Denet, K. y Luft, P. (eds.), *Current Research in Sasanian Archaeology, Art And History: Proceedings of a Conference Held at Durham University, November 3rd and 4th, 2001*, pp. 87-92. Oxford: Archaeopress.
- McDonough, S. (2008). "A Second Constantine?: The Sasanian King Yazdgard in Christian History and Historiography". *Journal of Late Antiquity*, 1.1, pp. 127-140.
- McDonough, S. (2011). "The Legs of the Throne: Kings, Elites, and Subjects in Sasanian Iran". En Aranson, J. P. y Raaflaub, K. A. (eds.), *The Roman Empire in Context. Historical and Comparative Perspectives*, pp. 290-321. Chichester: Wiley-Balckwell.
- Panaino, A. (2004). "Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds". En *La Persia e Bisanzio*, pp. 555-594. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Payne, R. (2010). *Christianity and Iranian Society in Late Antiquity, ca. 500-700 CE*. Princeton PhD Thesis.
- Perry, J. R. (1978). "Justice for the Underprivileged: The Ombudsman Tradition of Iran". *Journal of Near Eastern Studies*, 37.3, pp. 203-215.
- Pigulevskaya, N. (1963). *Les villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide*. París: Mouton.

- Pourshariati, P. (2008). *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. Londres: Tauris.
- Rubin, Z. (1995). "The Reforms of Khusro Anurshivan". En Cameron, A. (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. 3, States, Resources, and Armies*, pp. 227-298. Princeton: Darwin.
- Rubin, Z. (2004). "Nobility, Monarchy and Legitimation under the Later Sassanians". En Haldon, J. y Conrad, L. (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, VI Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, pp. 235-274. Princeton: Darwin.
- Shaked, S. (2008). "Religion in the Late Sasanian Period: Eran, Aneran, and other Religious Designations". En Sarkosh Curtis, V. y Stewart, S. (eds.), *The Idea of Iran. Volume III. The Sasanian Era*, pp. 101-117. Londres: Tauris.
- Soudavar, A. (2003). *The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*. Costa Mesa: Mazda.
- Weber, M. (1992) [1922]. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wickham, C. (2005). *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean 400-800*. Nueva York: Oxford University Press.
- Widengren, G. (1956). "Recherches sur le féodalisme iranien". *Orientalia Suecana*, 5, pp. 79-182.
- Yarshater, E. (1983). "Iranian National History". En Yarshater, E. (ed.), *The Cambridge History of Iran. III. The Seleucid Parthian and Sasanian Periods*. Vol. 1, pp. 359-477. Cambridge: Cambridge University Press.

Monarquía, poderes feudales y *potestas publica* en el reino asturleonés

Mariel Pérez
(UBA-CONICET)

Resumen

El objeto del presente trabajo es reflexionar sobre la validez de la noción de *potestas publica* para caracterizar las estructuras políticas de la Alta Edad Media examinando las transformaciones que experimentó el poder monárquico en el reino asturleonés a lo largo del siglo x en relación con la evolución del sistema social y político en su conjunto. Planteamos que, si bien en esta etapa se produjo una afirmación del poder regio –que cristalizó en la voluntad del monarca de imponer un control político efectivo sobre el territorio y de presentarse en este proceso como depositario eminente de la soberanía política–, este desarrollo implicaría la delegación de facultades jurisdiccionales a magnates e instituciones eclesiásticas, lo que daría lugar al desarrollo de esferas de poder señorial que se sustraían de la *potestas regia*. Además, el sistema político que se iba conformando en este proceso se sustentó sobre la base de un entramado de relaciones de carácter personal, en el que la idea de una subordinación institucional rey-súbditos se diluía por el rol estructurante que desempeñaban el pacto de fidelidad vasallática y los lazos de parentesco. Se negaba así, en la práctica, toda noción de poder público que pudiera intentar recuperar la monarquía.

Este trabajo se propone reflexionar sobre la validez de la noción de *potestas publica* para caracterizar las estructuras políticas de la Alta Edad Media. La imagen tradicional situaba el desmoronamiento de las instituciones públicas del mundo romano en el siglo v, cuando las invasiones germánicas abrían el camino hacia la llamada “anarquía feudal”. Esta visión hallaría sus antípodas en una importante tradición historiográfica que postulaba la idea de una continuidad de las estructuras estatales en el mundo carolingio, como planteaba Georges Duby (1953: 88-114, 155-171) en su magnífica tesis sobre el Mâcon, o aun hasta los convulsionados alrededores del año mil como argumentaron, con diverso grado de éxito, autores como Pierre Bonnassie (1988; 1980), Jean-Pierre Poly y Eric Bournazel (1980), Guy Bois (1989) o Josep Salrach (1993; 1998). En esta interpretación, la pervivencia del Estado en la Alta Edad Media se habría reflejado en la conjunción de diversos rasgos, como la conservación de un sistema judicial de inspiración romana basado en la ley escrita, la existencia de un poder político de naturaleza pública que controlaba todos los ámbitos de actuación jurisdiccional y la continuidad de una estructura tributaria sostenida sobre impuestos de carácter fiscal cuya percepción correspondía al poder público.¹ Como sintetizaba Bonnassie, en este período, “la palabra *potestas* se identifica con la de *persona publica*, antinómica de la de *persona privata*... No existe otro poder que el público” (1988: 54).

Para el ámbito asturleonés, estas nociones no eran, sin embargo, nuevas. Desde una perspectiva enfocada en la historia de las instituciones, Claudio Sánchez Albornoz enfatizó la fortaleza del poder regio en la España cristiana, en una sociedad que permaneció ajena a las prácticas feudales hasta el último tercio del siglo xi. En efecto, en las circunstancias particulares impuestas por la conquista árabe y la “Reconquista”, el reino asturleonés habría evolucionado por derroteros diferentes de los de sus vecinos francos y se habría conservado una monarquía poderosa que monopolizó la autoridad política (Sánchez Albornoz, 1965; entre otras obras).

El problema no ha perdido actualidad en la historiografía hispana. Siguiendo los postulados mutacionistas y retomando algunas propuestas de Sánchez Albornoz, Ernesto Pastor proponía para Castilla la idea de una continuidad del poder público hasta bien entrado el siglo xi: habiendo constituido en la Alta Edad Media una de las circunscripciones sobre las que se sustentaba el entramado administrativo del reino de Asturias, el condado de Castilla se habría convertido a mediados de la décima centuria en una unidad política

¹ Sobre las bases del orden público, ver Bonnassie (1988: 52-85).

independiente si bien el conde, lejos de encarnar un poder privado, asumiría el ejercicio de la jurisdicción en el marco del derecho público (Pastor Díaz de Garayo, 1996: 111-223). La emergencia del condado como ente político autónomo no modificaba así la naturaleza del poder político. Para el autor, “lo verdaderamente relevante de esta continuidad institucional es la pervivencia del carácter público, de raigambre claramente visigoda, del poder representado y ejercido por los condes castellanos independientes” (220).

Por su parte, José María Mínguez ha planteado para el reino asturleonés la presencia de concepciones y prácticas del poder que reivindicaban una autoridad derivada de la *potestas publica* de tradición romano-visigoda. Si bien, como reconoce el autor, a lo largo del siglo X se habría desarrollado un proceso de feudalización de las estructuras políticas y sociales del reino –lo que se pone de manifiesto no solo en la difusión de vínculos políticos de naturaleza privada y contractual, sino también en el avance de relaciones de producción feudales entre señores y campesinos–, esta tendencia no habría impedido la pervivencia de concepciones y estructuras públicas de poder, que, a partir del reinado de Alfonso V, dinamizarían un nuevo proceso de centralización de la autoridad política en torno a la monarquía (2007a; 2007b).

Ahora bien, estas interpretaciones invitan a reflexionar sobre algunas cuestiones. ¿Hasta qué punto es posible afirmar la existencia de un poder público en un contexto signado por la creciente patrimonialización de las atribuciones jurisdiccionales en manos de magnates laicos y establecimientos religiosos y el desarrollo de formas de articulación política basadas en vínculos de carácter personal? ¿Puede afirmarse la pervivencia de una autoridad regia sustentada sobre la *potestas publica* en el seno de una estructura política crecientemente feudalizada? Partiendo de estos interrogantes, en el presente trabajo nos proponemos examinar las transformaciones que experimentó el poder monárquico en el reino asturleonés a lo largo del siglo X considerando no solo las representaciones del poder regio y su plasmación práctica, sino también la evolución del sistema social y político en su conjunto.

El poder regio: representaciones y prácticas

Promediando el siglo VIII, la monarquía astur comenzó lentamente a definir sus perfiles institucionales. Los reyes astures se posicionaron a la cabeza de la naciente entidad política encarnando un programa orientado a la defensa de

la fe cristiana, la restauración de la Iglesia y la expansión del reino (Ruiz de la Peña, 2002). Ya en la siguiente centuria, con Alfonso III (c. 848-910), se observará una cristalización práctica y conceptual del poder regio, apoyado sobre un ideal neogoticista que impregnará el armazón ideológico e institucional del *Asturorum Regnum*. Como señala José María Mínguez, esta afirmación del poder monárquico se puso de manifiesto en la documentación a través de la intervención del monarca en nuevos ámbitos de acción. Por un lado, en la actividad repobladora, que implicaba el reconocimiento formal de los núcleos de población ya existentes y su integración en la estructura política del reino astur. Por otro, en la confirmación de las presuras realizadas por los primeros colonizadores, lo que, siguiendo la tradición jurídica romano-visigoda, traducía una intencionalidad de la monarquía de reivindicar su derecho eminente sobre los bienes concebidos como *bona vacantia* (Mínguez Fernández, 1994: 74-76).

Junto con la afirmación del poder político de la monarquía y la definición —sobre todo a partir de la fortificación de la línea del Duero— de un ámbito territorial que aparecerá como marco espacial del ejercicio de ese poder, comenzará, pues, el proceso de subordinación política de las poblaciones a las estructuras políticas del reino astur. Pero para hacerse efectivo, el poder debía ser delegado. En este marco, aparecen las primeras concesiones jurisdiccionales por parte de la monarquía, que suponen un traspaso de las atribuciones políticas, militares, judiciales y fiscales propias de la *potestas regia* a magnates laicos e instituciones eclesiásticas. Contamos, en efecto, con numerosos testimonios que dan cuenta de la concesión regia de villas y distritos a los *optimates* del reino.² En estas concesiones, el rey aparece como depositario primigenio de la autoridad política, lo que se deriva no solo del propio acto de transferencia de derechos, sino también de las representaciones del poder regio que se plasman en los diplomas. En efecto, se observa en muchas de estas mercedes una apelación explícita a la *iussio regis* como expresión de un poder superior, que emerge en fórmulas como *per huius nostre preceptionis serenissimam iussionem*. Pero además, el carácter delegado del poder que adquieren los señores a partir de estos actos se hace explícito en expresiones como *habeas de nostro dato o pro nostris utilitatibus*, que convierten a los beneficiarios de estas concesiones, al menos en el plano simbólico, en representantes del monarca.³

² Algunas concesiones de villas, mandaciones y comisos en la documentación leonesa: *CDACL I*, doc. 39, 916; *CDMSI*, doc. 19, 920; *CDACL II*, doc. 287, 955; doc. 300, [951-956]; *CDACL III*, doc. 530, 989; doc. 541, 990; doc. 588, 999; entre otros ejemplos.

³ Puede introducirse un diploma de mediados del siglo x en el que Ordoño III concede al obispo de León el *comissum* de Valderratario: “Per huius nostre preceptionis serenissimam iussionem,

Parece claro que este conjunto de prácticas refleja una voluntad de la monarquía de afirmarse como poder superior que reivindica para sí la capacidad eminente para “repoblar” los territorios conquistados —es decir, someterlos a un determinado ordenamiento político—, confirmar los derechos de propiedad de las tierras tomadas a través de la *aprisio* o delegar potestades jurisdiccionales a los magnates del reino. Sin embargo, ni la atribución de un poder político superior ni la apelación a la tradición jurídica visigótica suponen necesariamente la existencia subyacente de una noción de *potestas publica*. Lo público, en cuanto atributo vinculado a una estructura política estatal, supone la presencia de dos elementos que, como veremos, en la Alta Edad Media no se verifican en absoluto. Por un lado, un monopolio de la coerción y, en consecuencia, del ejercicio de las facultades jurisdiccionales. Por otro, una concepción institucional de la autoridad, que trasciende a los propios individuos gobernantes.

El ejercicio señorial de la jurisdicción

En el proceso de construcción de la monarquía astur, el rey se situó como poder superior manifestando su carácter de depositario eminente de la soberanía política. No obstante, el propio proceso de afirmación del poder regio, que implicó la subordinación de las poblaciones a las estructuras políticas del reino, habilitó la emergencia de nuevas esferas de poder que, paradójicamente, condicionaron el desarrollo de la *potestas regia*. En efecto, la implantación de un poder político objetivo sobre un territorio en expansión hacía necesaria la concesión de ámbitos jurisdiccionales, de mayor o menor entidad territorial, a los magnates laicos y las instituciones eclesíásticas. Pero si en el plano simbólico estas concesiones afirmaban el poder superior del monarca expresando la potestad universal del rey, en la práctica sembraron el germen de una transformación en las estructuras políticas del reino ya que posibilitaban la formación de ámbitos de jurisdicción

ordinamus atque concedimus vobis ad imperandum, comissum quod vocitant Valle de Ratario cum omnis terminis suis... [...] Ita ut omnis ipse populus, qui ibidem habitant vel ad habitandum venerint, ad vestram concurrant hordinationem pro nostris utilitatibus peragendis” (*CDACL I*, doc. 257). La misma concepción del poder se manifiesta en el texto de la donación de la villa de Melgar que Ramiro III hace a Sahagún: “Per huius nostre preceptionis serenissimam iussionem donamus atque concedimus vobis ad diu perhabendum villa in Melgare [...] ita ut habeatis eam firmiter de nostro dato; et omnis ipse populus ad vestram concurrat ordinationem pro vestris utilitatibus peragendis et quicquid a vobis iniunctum vel ordinatum acceperint omnia inexcusabiliter impleant atque peragant” (*CDMS I*, doc. 265, 972).

señorial que se sustraían en gran medida a la potestad regia. Si bien, en principio, las atribuciones militares, judiciales y fiscales transferidas a los poderes señoriales aparecían vinculadas a la *iussio regis*, ejercidas en representación del poder monárquico, en la práctica, la autoridad comenzaba a ser patrimonializada desde el momento mismo de la concesión regia ya que la apropiación privada de los beneficios materiales que suponía su ejercicio –privada en tanto los bienes adquiridos a través del ejercicio de la jurisdicción pasaban a formar parte indiferenciada del patrimonio familiar transmisible a los herederos– permitía a los poderes señoriales la construcción de una base de sustentación autónoma respecto de la monarquía.

Esta evolución queda claramente ilustrada a través del examen del funcionamiento de la justicia, elemento de importancia fundamental para caracterizar las estructuras políticas ya que constituye una de las principales funciones que competen al *imperium*. Durante la Alta Edad Media, el rey había sido considerado como depositario de la máxima *potestas iudicandi* (Sánchez-Arcilla Bernal, 2002: 13-18). De hecho, consta en la documentación el desempeño de la actividad judicial por parte del monarca, bien a través de la actuación de jueces regios, bien de forma directa en el ámbito del *palatium regis*.⁴ Sin embargo, aunque la monarquía parece encarnar una suerte de instancia superior de justicia, carecía del monopolio de su aplicación, ya que emergía en el territorio del reino en diversos ámbitos –los cotos inmunes de los establecimientos religiosos así como las villas y distritos bajo jurisdicción señorial– en los que la justicia se había convertido en atribución particular de señores laicos y eclesiásticos.

El desempeño de la función judicial por parte de los señores se observa, por ejemplo, en la mandación de Valdoré, en la montaña leonesa, regida a fines del siglo x por el conde Flaín Muñoz y, posteriormente, por su hijo Pedro Flaínez. Un documento del 991 relata cómo Hermegildo, acusado de haber agredido físicamente a Patre, fue conducido por órdenes del sayón ante el juez Braulio en

⁴ En el 958 se resuelve un pleito entre el monasterio de Sahagún y la mujer de un tal Vela “in presentia domni Gundisalvi episcopi et iudicum regis” (*CDMS I*, doc. 159). En el 976, el abad y los monjes de Sahagún se presentaron en la ciudad de Numancia ante Ramiro III “adque cunctarum magnati palatii” exhibiendo el testamento que Ansur, fallecido mayordomo del monarca, había realizado en favor del monasterio; los magnates reunidos tuvieron que resolver la división de bienes entre el monasterio y los herederos de Ansur (*CDMS I*, doc. 284). En el 985 se resuelve un pleito entre el obispo Sabarico de León y Gómez Díaz, “in presentia domnissimi Ueremudus, prolis serenissimi principis domni Ordonii diue memorie, residente in solio ad katedra sua cum omnem togam palatii sui, filii bene natorum et pontificum multorum” (*CDACL II*, doc. 508).

Valdoré. Habiendo sido obligado a someterse a la prueba caldaria, finalmente se reconoció culpable y sus padres debieron entregar unas tierras al conde Flaín Muñoz en concepto de *iudicatio*.⁵ Unos años después, Belito y Calendo, acusados de usurpar unas tierras del monasterio de Santa Marina, comparecieron en Valdoré *ad iudizio antem gomite Fllaino Munizii uel suos iudizes*. Encontrados culpables, acordaron pagar el *iudicatio* al concejo, satisfacer una multa de 50 sueldos y devolver las tierras que habían usurpado.⁶

El ejercicio de la justicia por parte de los señores aparecía, en principio, como una atribución derivada de la *iussio regis* desempeñada en representación de la monarquía. Sin embargo, los documentos ponen de manifiesto que los señores hicieron una utilización patrimonial de sus facultades judiciales, lo que se evidencia, en primer lugar, en la apropiación privada de los beneficios ligados a la actuación judicial. La documentación del ámbito leonés recoge, sobre todo desde finales del siglo x, abundantes testimonios de las propiedades que los condes recibieron gracias al ejercicio de la justicia, en especial a través de la adjudicación patrimonial de los *iudicatos*, es decir, los montos impuestos como compensación por las costas del juicio.⁷ El *iudicatio*, que solía consistir en un monto en metálico, era usualmente conmutado por la entrega de propiedades territoriales, lo que implicaría no solo una transferencia de derechos

⁵ "... ego eo Fredino et uxor suam Leobina inuenit meo filio Ermegildo iudizio pro plagam quam fecit ad filio de Ssegundo, ad Pater, in X solidos adpreciatum; et gum signale de sagionem Frogia aduxerunt Ermegildo ante iudizem Braolio ic in Oretem; et pediuit illo Ssegundo ad iudizio in uocem de suo filio Pater" (*CDMOD*, doc. 31, 991).

⁶ "... et deuenimus indem ad iudizio antem gomite Fllaino Munizii uel suos iudizes ic in Orete et de iudizio [...] et per conzilio hominum bonorum damus inde in iudikato quantum ad nobis bene me gonplagui; et de illa kalumnia de ipsos D solidos perdemitimus illo pro remedio animas nostras et de Atriano, presbiter, qui ipso testamento adfiikabit, et retornamus ipsa terra et gonfirmamus ad partem iglesia Sancta Marina secundum est testamento scritto" (*CDMOD*, doc. 43, 997).

⁷ Munio Fernández en el páramo leonés (*CDACL III*, doc. 556, 993; doc. 561, 994; doc. 578, 997; doc. 603, 1001; doc. 624, 1002; doc. 630, 1003; doc. 632, 1003; doc. 671, 1008); Flaín Muñoz en Noanca y Valdoré (*CDMOD*, doc. 31, 991; doc. 32, 992; doc. 33, 992; doc. 34, 993; doc. 44, 998); Pedro Flaínez en Valdoré, Valdellorma y Noanca (*CDMOD*, doc. 55, 1001; doc. 71, 1006; doc. 72, 1006; doc. 73, 1007; doc. 75, 1008; doc. 76, 1008; doc. 93, 1013; doc. 99, 1014; doc. 113, 1018; doc. 116, 1019; doc. 121, 1019; doc. 125, 1020; doc. 128, 1020; doc. 140, 1021; doc. 149, 1022; doc. 154, 1022; doc. 174, 1025; doc. 182, 1028); Fruela Muñoz en Regos, Sariegos y Viñayo (*CDMOD*, doc. 109, 1017; doc. 119, 1019; doc. 120, 1019; doc. 122, 1019; doc. 123, 1019; doc. 132, 1021; doc. 141, 1021; doc. 142, 1022; doc. 144, 1022; doc. 148, 1022; doc. 156, 1022; doc. 158, 1022; doc. 163, 1024; doc. 166, 1024; doc. 168, 1024; doc. 177, 1027; doc. 195, 1035; doc. 232, 1043; doc. 235, 1044).

de propiedad al señor, sino también —en tanto el campesino seguía explotando estas tierras pero ahora en calidad de tenente— la imposición de rentas dominicales sobre ellas.

Por otra parte, se observa que muchos de los actos que son castigados como delitos se encuentran vinculados, en realidad, con el desarrollo de los poderes señoriales. El más claro de ellos es el abandono de la mandación. La documentación da a conocer varios episodios de campesinos que se vieron obligados a entregar sus tierras por haber abandonado la mandación o haberse acogido a otro señor. Por ejemplo, en 1001 Pedro Flaínez recibía diversos bienes de los fiadores de unos hombres que habían abandonado la mandación de Valdoré.⁸ Y en 1019 el conde procesaba en juicio a un hombre que había sacado ganado de la mandación de Valdellorma y se había acogido a otro señor.⁹ Para agregar otro ejemplo, en el año 1022 dos campesinos reconocían a Fruela Muñoz como único señor y se obligaban a pagar 100 sueldos si se encomendaban a otro señor.¹⁰ Esto apunta a un distrito que, lejos de aparecer como una circunscripción administrativa regida por representantes del poder monárquico, se presenta en cambio como un señorío en el que el poder político ejercido por el conde se traducirá en el surgimiento de una nueva relación social: la servidumbre.

De hecho, el incumplimiento de las obligaciones vinculadas a la servidumbre también empezará a ser penado como delito. Puede ponerse como ejemplo el caso de Alvino Hanniz, quien se negó a prestar los servicios que todos los habitantes de la villa de Reliegos debían prestar a la iglesia de León. Por esta causa, el obispo Nuño lo encarceló hasta que Alvino pagó 50 sueldos, entregó a la sede la mitad de su mejor viña y se comprometió a servir a la sede con las propiedades que tenía en la villa (*CDACL IV*, doc. 899, 1032). Estos testimonios

⁸ "... et exiront illos de mandacione et aflamaront se atro dono et mentimus nos Frenado et Constancio fidiatura, per placitum rouora de C solidos a uobis Petru Flainici" (*CDMOD*, doc. 56, 1001).

⁹ "... comodo sic teniente Pedru Flainiz mandacione de dado de reie domno Adefonso, ic in Lorma, in suo iure cum ganado et omines, quantum in sua nodicia resona, si se leuabit Zidi, gognomento Andrias, per uiolencia e derubit ipsa mandacione et sakabit inde ganado de iure de Pedru Flainiz, quantum in nodicia resona, et adflamaui se Zidi ad alia podestade" (*CDMOD*, doc. 116, 1019).

¹⁰ "Belito Cotinizi et Monio Eneuizi rouoramus placitum per scriptum ligauile firmisimum que ad uenita de Froilla Monuze de Asturias uos este a lite Monio Enequizi ante Froilla Monuze ad ueritate ad Belito Cotinizi, sine altro domno nisi de Froilla Monuze, et si isto placito menoire et alio domno me tornare usque ueritate non abuerimus ante Froilla Monuze, comodo parie eo Monio Enequizi ad Froilla Monuze solitos C sine tota dilatacionem, et si illos contemserit, comodo de illos in duplo ad uobis" (*CDMOD*, doc. 159, 1022).

dan cuenta de una justicia que es utilizada en función de consolidar el poder señorial fijando al campesino a la tierra y a la jurisdicción de su señor y convirtiendo en delitos el abandono de la mandación o el incumplimiento de los servicios señoriales, lo que desposee al campesino y le impone un estatus servil.

Ahora bien, en este marco caracterizado por la emergencia de esferas de jurisdicción señorial, el poder regio deberá desplegarse en dos planos. Por un lado, ejercer jurisdicción directa en las áreas de realengo que, alejándose de la noción de ámbito superior del ejercicio del poder público, se han convertido en señorío del rey. Por otro, se presentará como poder superior en cuanto cabeza de una jerarquía política basada en el desarrollo de vínculos de carácter personal. Esto nos lleva a examinar un segundo aspecto: el carácter de las relaciones políticas, articuladas a partir de los lazos de fidelidad y parentesco.

La articulación de las relaciones políticas: fidelidad y parentesco

Como hemos planteado, la noción de *potestas publica* supone una concepción de la autoridad que excede a los propios individuos gobernantes. Por el contrario, el sistema político que comienza a estructurarse en el reino asturleonés exhibe un fuerte carácter patrimonial. La jurisdicción, en efecto, aparece como un atributo personal del monarca y los señores, que se inserta, como veremos, dentro de una lógica social estructurada en torno a la fidelidad y el parentesco y que tiende a ser considerada como parte del patrimonio de las parentelas aristocráticas y puede ser transmitida de generación en generación a través de la sucesión hereditaria.

La concesión regia de derechos de mando sobre villas y distritos se inscribía en un sistema social y político construido a partir de vínculos personales fundados en la noción de fidelidad.¹¹ La subordinación institucional que suponía la

¹¹ En continuidad con la tradición gótica, los reyes leoneses utilizaron el término de *fideles* para referirse a aquellos magnates de su círculo más cercano, con los que mantenían una estrecha relación de fidelidad personal: “episcopus ciuitatis seu et obtimates palatii qui regis fideles erant”, *Crónica de Alfonso III, Versión Rotense*, en Gil Fernández (1985: 116). Entre las primeras referencias de archivo a los *fidelis regis* se encuentra un diploma del año 920 por el que Ordoño II donaba a Tajón, “fidei nostro”, la villa de San Miguel de Boadilla (*CDMS I*, doc. 19, 920). En el 975 Ramiro III dona al diácono Savarico la heredad confiscada a los hermanos Salvador y Mahamut por el homicidio que cometieron: “propter quam causam, sicut nobis est concessa potestas de talibus adprehendenti et donando fidelibus nostris, damus atque concedimus tibi uniuersa ipsius

relación rey-súbditos se diluía, de esta forma, en una relación de dependencia personal que derivaba de un pacto entre el rey y sus vasallos. Sin embargo, estos lazos podían romperse, lo que convertía a los magnates en *infideles*, *rebelles* o *traditores*. Las fuentes, tanto cronísticas como de archivo, revelan el estallido intermitente de guerras civiles por la imposición de distintos candidatos al trono así como la frecuente aparición de magnates rebeldes que, muchas veces aliados con los árabes, se conjuraban contra los monarcas y depredaban tierras y poblaciones, tomaban castillos y ciudades. Junto con estos episodios, otros menos conocidos y acaso, pero no necesariamente, menos espectaculares, se manifiestan a través de menciones fugaces en los diplomas a través de los cuales los monarcas disponían de los bienes confiscados a los rebeldes.¹²

En época visigoda, los actos de insubordinación nobiliaria eran entendidos en términos de traición; estaban tipificados en el *Liber Iudiciorum* como actos “contra principem vel gentem aut patriam” y eran castigados con la pena capital.¹³ Pero desde fines del siglo x, si bien se sigue haciendo en ocasiones apelación explícita a la ley goda, la insumisión pasa a ser concebida como la ruptura de un lazo de fidelidad personal y castigada –aunque no de manera invariable– con la confiscación de los beneficios concedidos por el monarca.¹⁴ Es significativo, sin embargo, que muchos de los magnates rebeldes sean reivindicados en sus funciones de gobierno y sigan ostentando el poder sobre villas y distritos después de haber protagonizado levantamientos armados contra los

rem” (*CDACL II*, doc. 442, 975). En 1014 Alfonso V dona a su fiel Pedro Fernández la villa de Abaeif, en territorio de Astorga: “Ego Adefonsus princeps tibi fidelem meum Petrus Fernandi filius” (*CDACL III*, doc. 730, 1014). Los *fideles* aparecen también como miembros del *palatium regis*: “Omnes magnati adque fideles palatii” (*CDACL III*, doc. 581, 998). Para el período astur, ver Grassotti (1969, vol. I: 25-30).

¹² Ver Pérez (2011).

¹³ *Liber Iudiciorum sive Lex Visigothorum*, libro II, título 1, ley 6, ed. Zeumer (1902).

¹⁴ Conocemos algunos de estos episodios a través de las cartas por las que los monarcas disponen de los bienes confiscados a los rebeldes. Por ejemplo, en el 992 Vermudo II concedió a la iglesia de Oviedo la villa de Todoz, que había expropiado a Analso Garvixo, calificado como *infideli nostro*, quien conspiró para asesinar al infante Alfonso (*CDCO*, doc. 34, 992, *AVCD*, doc. 3, 1000). Unos años más tarde, el monarca donó al presbítero Sampiro la iglesia de San Miguel de Almázcara y la villa de Altobar, confiscadas al magnate Gonzalo Vermúdez, quien se había rebelado contra el rey sublevando el castillo de Luna (*CDACL III*, doc. 581, 998). En 1013, Alfonso V entregaba a Falcón Amátiz unas tierras “quos inueni iure infidelem meum Munnio Fredenandi filio” (*CDACL III*, doc. 719, 1013). Y en 1016, concedía la villa de Fresno, confiscada al rebelde Fromarigo Sendíniz por los crímenes que había cometido cuando estuvo al mando del *comisso* de Luna, al conde Pedro Fernández “pro serbiciium fidelem quod nobis exericiatis”, (*CDACL III*, doc. 741, 1016).

monarcas.¹⁵ Estos hechos nos advierten que, si bien desde un punto de vista jurídico hay una apelación al derecho visigodo como fundamento de la confiscación de los bienes de los rebeldes por parte del monarca, hacia fines del siglo x, el reino leonés había experimentado un conjunto de transformaciones que desvirtuaban el sentido primitivo de la traición como se entendía en la tradición goda. Si la infidelidad implicaba la ruptura de una relación personal entre el rey y los grandes del reino, el castigo dependía, en definitiva, de un determinado equilibrio de fuerzas que progresivamente se inclinaba a favor de estos últimos.

Ahora bien, esta eferescencia nobiliaria que se desarrolla a lo largo del siglo x y se acentúa hacia el reinado de Vermudo II se encuentra íntimamente vinculada con el proceso de desarrollo del poder señorial. Los protagonistas de las revueltas resultan ser prominentes magnates del reino, cuyo poder se anclaba, en algunos casos desde algunas generaciones atrás, en el disfrute de prerrogativas políticas sobre importantes circunscripciones jurisdiccionales. Es decir que, al margen de las causas inmediatas de cada uno de los conflictos —que representan meras contingencias históricas—, estas revueltas expresan una realidad social caracterizada por la emergencia de poderes políticos crecientemente autónomos y con una base de reproducción social independiente de la monarquía.

Esto se traduciría, por otra parte, en la propensión, cada vez más acentuada desde mediados del siglo x, a que las facultades políticas sean concebidas como parte del patrimonio de las parentelas aristocráticas y que se diluya el carácter delegado de la autoridad en prácticas que evidenciaban una concepción hereditaria y patrimonial del mando. En efecto, los datos empíricos demuestran una tendencia a que villas y distritos se mantengan, de hecho, en poder de un mismo grupo aristocrático a lo largo de las generaciones. Un claro ejemplo de ello lo constituye la parentela de los Flaínez, que conservó una importante e ininterrumpida influencia política en las comarcas leonesas entre los siglos x y XII sucediéndose varios miembros de la familia en el disfrute de la dignidad condal en la ciudad de León y manteniendo a su cargo un conjunto bastante

¹⁵ García Gómez, a pesar de su largo historial levantisco, permaneció al frente de sus condados de Saldaña y Liébana: poco tiempo después de tomar León en el 990, reaparece como conde en Liébana y aun luego de su rebelión de 1007, vuelve a encabezar el de Saldaña (*Santo Toribio*, doc. 76, 990; *CDACL III*, doc. 718, 1013). Por su parte, el conde Munio Fernández, que protagonizó una revuelta en el 991, aparece al año siguiente en la corte (*CDCO*, doc. 43, 992). Asimismo, continuó ejerciendo funciones jurisdiccionales en las tierras astorganas (*CDACL III*, doc. 557, 993).

estable de tenencias en sus alrededores.¹⁶ Esta situación, lejos de ser excepcional, se repetía con los descendientes de Fernán González en Castilla, los Beni Gómez en Saldaña y las poderosas parentelas gallegas.

Se evidencia, así, que el acceso al poder político se hallaba fuertemente vinculado al parentesco y que primaba una tendencia al carácter hereditario de las prerrogativas de mando sobre el carácter de atribuciones delegadas por la monarquía. Si bien no se había institucionalizado aún una sucesión hereditaria del poder político de acuerdo con las pautas de agnación y primogenitura —lo que en el norte hispánico emergió recién a fines del siglo xiv con la constitución del mayorazgo—, en la práctica se observa una acentuada patrimonialización de las funciones de mando sobre villas y distritos en manos de las parentelas aristocráticas. El ejercicio de las atribuciones jurisdiccionales originariamente delegadas permitía a los magnates la construcción de una base de reproducción social autónoma que fortalecía su poder frente a la monarquía y tendía a convertir el ejercicio de las prerrogativas de mando en un derecho legítimo de la parentela.

Conclusiones

Como hemos desarrollado en este trabajo, a lo largo del siglo x, la monarquía asturleonese experimentó una evolución, en apariencia, contradictoria. Por un lado, se produjo una afirmación del poder regio, que cristalizó en la voluntad del monarca de imponer un control político efectivo sobre el territorio y de

¹⁶ Vermudo Núñez aparece desde el 950 como conde en Cea y estuvo también a cargo de mandaciones en el alfoz de León. Su hijo, Fernando Vermúdez, es mencionado como conde a partir del 971. En la siguiente generación, el hijo de este, Gómez Fernández, aparece como conde de Ceion en 1024, pero la línea de descendencia que perpetuó el poder y el prestigio del grupo fue la del yerno y sobrino materno de Fernando Vermúdez, Flaín Muñoz, quien ostentó el título condal al menos desde el 995. De los hijos de Flaín Muñoz, dos tuvieron la dignidad condal: Pedro Flaínez y Fernando Flaínez. Este último aparece en varios documentos en ejercicio del gobierno de la ciudad de León y su comarca. Su hijo, Flaín Fernandez, también consta como conde de León, dignidad que, a su vez, obtuvo su nieto, Martín Flaínez. Este estuvo al mismo tiempo a cargo de las tenencias de Ceion y Aguilar, que ya habían estado vinculadas a la familia, y agregó las de Peñamián, San Julián, Cabezón, Simancas y Campoo. En 1126, el hijo de Martín Flaínez, Rodrigo Martínez, aparece por primera vez como tenente de las torres de León y hereda la autoridad de sus antepasados sobre la ciudad regia y su entorno; unos años después, fue beneficiado con la dignidad condal. A su vez, nuevas tenencias, como Zamora, Villalobos, Mayorga y Vecilla, se agregaron a las tradicionalmente asociadas a la parentela. Ver Martínez Sopena (1990).

presentarse en este proceso como depositario eminente de la soberanía política. Pero, por otro lado, este desarrollo implicó, en la práctica, la delegación de facultades jurisdiccionales a magnates e instituciones eclesiásticas, lo que dio lugar al desarrollo de esferas de poder señorial que se sustraían de la *potestas regia*. Además, el sistema político que se iba conformando en este proceso se sustentó sobre la base de un entramado de relaciones de carácter personal, en el que la idea de una subordinación institucional rey-súbditos se diluía por el rol estructurante que desempeñaban el pacto de fidelidad vasallática y los lazos de parentesco. Se negaba, de esta forma, toda noción de poder público que pudiera intentar recuperar la monarquía.

Ahora bien, la emergencia de estructuras feudales, signada por el desarrollo de poderes políticos autónomos y patrimonializados, no impidió el fortalecimiento paralelo del poder regio. Esto se pone de manifiesto con la sanción en 1017 del Fuero de León, que ratificaba en el plano jurídico las conquistas conseguidas por la aristocracia feudal pero, al mismo tiempo, reivindicaba la capacidad legislativa, judicial y fiscal superior del monarca. Se inicia, de esta forma, un proceso conducente a la paulatina afirmación de la *potestas regia*, pero este no tiene por qué interpretarse desde la pervivencia de una concepción pública del poder. La afirmación del poder monárquico se adecuará, por el contrario, al propio proceso de feudalización del reino, en el cual el monarca se convierte en un señor entre otros, con un poder político que se hace efectivo solo dentro de las áreas de realengo y cuya superioridad política no traducía sino su posición en la cima de la jerarquía vasallática. Se transformaba así la naturaleza del poder regio y aparecía el realengo como un señorío más en el mosaico de poderes feudales.

Bibliografía

Fuentes

- Alfonso V, rey de León. Colección diplomática*, ed. J. M. Fernández del Pozo. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1984 [AVCD].
- Colección de documentos de la Catedral de Oviedo*, ed. S. García Larragueta. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1962 [CDCO].
- Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X), Vol. I*, ed. J. M. Mínguez. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1976 [CDMS I].

Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230), Vol. I, ed. E. Sáez. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1990 [CDACL I].

Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230), Vol. II, ed. E. Sáez y C. Sáez. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1990 [CDACL II].

Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230), Vol. III, ed. J. M. Ruiz Asencio. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1990 [CDACL III].

Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230), Vol. IV, ed. J. M. Ruiz Asencio. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1990 [CDACL IV].

Colección documental del monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas, I (854-1108), ed. J. A. Fernández Flórez y M. Herrero de la Fuente. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1999 [CD-MOD].

Gil Fernández, J. (1985). *Crónicas asturianas*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
Liber Iudiciorum sive Lex Visigothorum, ed. K. Zeumer, *Monumenta Germaniae Historica, Leges, vol I, Leges Visigothorum*. Hanóver-Leipzig, 1902.

Bibliografía secundaria

Bois, G. (1989). *La mutation de l'an mil. Lournand, village mâconnais de l'Antiquité au féodalisme*. París: Fayard.

Bonnassie, P. (1980). "Du Rhône à la Galice: genèse et modalités du régime féodal". En AA.VV., *Structures féodales et féodalisme dans l'occident méditerranéen (xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches. École française de Rome, 10-13 octobre 1978*. París: CNRS.

Bonnassie, P. (1988). *Cataluña, mil años atrás (siglos X-XI)*. Barcelona: Península.

Duby, G. (1953). *La société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise*. París: Armand Colin.

Grassotti, H. (1969). *Las instituciones feudo-vasalláticas en León y Castilla*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

- Martínez Sopena, P. (1990). “El conde Rodrigo de León y los suyos. Herencia y expectativa de poder entre los siglos x y xii”. En Pastor, R. (ed.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*. Madrid: CSIC.
- Mínguez Fernández, J. M. (1994). “La cristalización del poder político en la época de Alfonso III”. En Fernández Conde, F. J. (coord.), *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdediós, Congreso de Historia Medieval Oviedo (27 setiembre-2 octubre) 1993*, pp. 55-78. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Mínguez Fernández, J. M. (2007a). “Pacto privado feudal y estructura pública en la organización del poder político en la Alta Edad Media”. *Res Publica*, 17, pp. 59-80.
- Mínguez Fernández, J. M. (2007b). “Pervivencia y transformaciones de la concepción y práctica del poder en el Reino de León (siglos x y xi)”. *Studia Historica. Historia Medieval*, 25, pp. 15-65.
- Pastor Díaz de Garayo, E. (1996). *Castilla en el tránsito de la Antigüedad al Feudalismo. Poblamiento, poder político y estructura social del Arlanza al Duero (siglos VII-XI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Pérez, M. (2011). “*Rebelles, infideles, traditores*. Insumisión política y poder aristocrático en el Reino de León”. *Historia, Instituciones, Documentos*, 37, pp. 361-382.
- Poly, J-P. y Bournazel, E. (1980). *La mutation féodale, Xe-XIIIe siècle*. París: PUF.
- Ruiz de la Peña, J. I. (2002). “La realeza asturiana y la formulación del poder regio”. En AA.VV., *La época de la monarquía asturiana, Actas del simposio celebrado en Covadonga (8-10 de octubre de 2001)*, pp. 163-202. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos.
- Salrach, J. (1993). “Del estado romano a los reinos germánicos. En torno a las bases materiales del poder del estado en la Antigüedad tardía y en la Alta Edad Media”. En AA.VV., *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales*, pp. 97-142. Madrid: Fundación Sánchez Albornoz.
- Salrach, J. (1998). “Les féodalités méridionales: des Alpes à la Galice”. En Bournazel, E. y Poly, J.-P., *Les féodalités. Histoire générale des systèmes politiques*, pp. 313-388. París: PUF.

Sánchez Albornoz, C. (1965). “La potestad real y los señoríos en Asturias, León y Castilla (siglos VIII-XIII)”. En *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, pp. 791-822. México: UNAM.

Sánchez-Arcilla Bernal, J. (2002). “La administración de justicia en León y Castilla durante los siglos X al XIII”. En Riesco Terrero, A. (coord.), *Jornadas sobre Documentación jurídico-administrativa, económico-financiera y judicial del reino castellano-leonés (siglos X-XIII)*, Vol. I, p. 13-49. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

“Una existencia etérea”: el concepto de Estado colonial y sus críticas recientes

Sergio Angeli
UBA/CONICET

Si, como yo creo, observar sociedades anteriores a la edad de la Revolución francesa a través de la óptica del nacionalismo de los siglos XIX y XX introduce efectos distorsionadores, lo mismo es aplicable al intento de observarlas a través de la óptica del Estado moderno centralizado. La Europa anterior a la época de la Revolución francesa estaba compuesta por una amplia variedad de sistemas políticos de diferentes formas y tamaños (Elliott, 2012: 77).

Resumen

En los últimos años, una prolífica y rica historiografía comenzó a cuestionar la utilización del término “Estado” para caracterizar las formas de instrumentar el poder en las sociedades anteriores al siglo XIX. En esta corriente, surgida en los años setenta del siglo XX, momento en el que predominó la construcción del concepto “Estado moderno” para comprender las monarquías compuestas del Antiguo Régimen, un grupo de historiadores, científicos políticos y juristas se embarcó en la crítica conceptual al denominado “paradigma estatalista” proponiendo nuevas perspectivas de análisis y sugerentes abordajes. Sin embargo, y salvo contadas excepciones, los estudios sobre el gobierno y el poder en la América colonial vieron surgir en los años sesenta y setenta la denominación “Estado colonial”, primo hermano del Estado moderno, como categoría explicativa de todas las relaciones coloniales de dominación. Los múltiples estudios

sobre el mundo hispanoamericano rara vez cuestionaron dicha categoría o trataron de explicar la lógica intrínseca del gobierno castellano en ultramar. Este trabajo es una primera aproximación a los recientes estudios que buscan superar el concepto de “Estado colonial” y reconstruye las múltiples lógicas, los distintos centros de poder, las complejas y muchas veces dicotómicas formas de gobierno que se sucedieron a lo largo de los más de trescientos años de dominio colonial español en América.

Introducción

Una gran cantidad de jornadas, congresos, reuniones científicas, publicaciones periódicas, libros y otros espacios afines se preguntaron en los últimos años sobre la pertinencia de la utilización del término *Estado* para definir las organizaciones políticas anteriores al siglo XIX. Diversos investigadores, provenientes de la historia social o de la historia del derecho, comenzaron a poner en duda las generalizaciones y los modelos explicativos que se habían consolidado entre principios y mediados del siglo XX para analizar las sociedades precapitalistas. Todos ellos buscaban comprender “las razones por las que muchos obedecen a unos pocos en ciertos espacios de convivencia y el modo como estos deban ejercer sobre aquellos el poder que así tienen” (Garriga, 2004). A partir de esta premisa, se abrió un sinfín de estudios que, salvo algunas excepciones, utilizaron el término *Estado* como elemento aglutinante del poder político. Se conformó, entonces, un paradigma estatalista que daba coherencia y servía de línea de análisis a sociedades tan alejadas (espacial y temporalmente) como el Egipto faraónico o la Europa feudal y moderna.

Los debates en torno al concepto *Estado* también se trasladaron al ámbito de la historia americana, en la que la denominación *Estado colonial* ejerció (y aún ejerce) un fuerte consenso entre los historiadores desde la década de 1970 aproximadamente. Gracias a una fértil renovación historiográfica, los nuevos análisis políticos referidos a la etapa colonial intentan circunscribir las unidades políticas de los siglos XVI al XVIII en su propia especificidad complejizando y encuadrando en la semántica propia del Antiguo Régimen el vasto conglomerado de experiencias políticas disímiles que surgieron en el denominado Nuevo Mundo; se apartan así de las visiones estatalistas tan recurrentes en los estudios coloniales.

Este trabajo se centrará en dar a conocer nuevas interpretaciones sobre la cuestionada estatalidad que rigió (o no) en el mundo colonial español a fin de comprender las bases, distintas y cambiantes, de aquel lejano poder que se instauró y dependió de unos muy pocos hombres en el continente americano entre los siglos XVI y XVIII.

Una monarquía, católica y compuesta

La monarquía católica castellana surgió y se desarrolló entre los siglos XV y XVIII. Fue una entidad política que agrupó “un vasto conjunto de reinos y otros territorios, de distinta naturaleza, en América, Europa y Oceanía, cada uno con su peculiar organización” (Tau Anzoátegui, 1999: 211). El reino de Castilla, al cual se le fueron anexionando los demás reinos de la península ibérica y de ultramar, se convirtió durante el siglo XVI en el imperio más grande de Europa. Aquella monarquía fue “un híbrido de diversos componentes: localismo y centralización, autocracia y representación, aristocracia tradicional y estadistas modernos, organización e improvisación” (Mackay, 2007: 12). Existían, por tanto, poderes dispersos entre muchas jurisdicciones e instancias intermedias.

El cuerpo político estaba dirigido por un rey cuyo deber principal era velar por el interés general. El monarca no tenía vía libre para un completo absolutismo, como lo pudieron haber imaginado los hombres del despotismo ilustrado del siglo XVIII. Por el contrario, el príncipe estaba encargado de “gubernare et regere cum aequitate et justitia” (Vallejo, 1992). Ante todo, era juez y estaba provisto de una virtud, la justicia. Debía “respetar el ordenado discurrir de la vida del Derecho” (Grossi, 1996: 107).

El poder político de aquellos años radicó en el denominado *ius dicere*: decir el derecho. El historiador del derecho Bartolomé Clavero precisó cómo, durante la época moderna, el monarca fungía como juez mientras que la monarquía se equiparaba a la justicia. De allí que “la potestad del rey es jurisdiccional; su *potestas* resulta *iurisdictionis*. El rey lo que tiene no es exactamente poder, sino potestad jurisdiccional, *iurisdictionis*. Y jurisdicción significa lo que la palabra predica: dicción del derecho. Era declaración, desenvolvimiento, aplicación y aseguramiento del derecho, del *ius*” (1996: 15).

La idea central radicaba, más que en crear, en conservar y garantizar el orden natural establecido por Dios. El equilibrio se lograba “dando a cada uno lo suyo”. Quedaba claro, entonces, que la Justicia (con mayúsculas) era la virtud cardinal de los monarcas y que la función de la monarquía radicaba en **hacer justicia** en

todos sus reinos. En pleno siglo XVIII, un manual para jueces inferiores así lo recordaba: “[la justicia] es maestra de la vida, extirpadora de los vicios, origen de la paz del estado, defensa de la patria, inmunidad del vulgo, fortaleza de las gentes, medicina de los males, júbilo de los vasallos, templanza del ayre, serenidad del mar, fertilidad de la tierra, consuelo de los pobres, herencia de los hijos” (Guardiola y Sáez, 1785, cit. en Agüero, 2007: 30).

Con todo este bagaje teórico, los juristas medievales y modernos elaboraron un discurso en el que el ejercicio legítimo del poder quedaba vinculado a la noción teológica de justicia. Mediante una operación teórica, consiguieron resignificar viejos significantes y lograron crear un concepto que transmitiera la subordinación del poder político al orden normativo originario. Así, cualquier acto de poder público debía entenderse como un acto de manifestación de aquel orden. De allí surgió el concepto de *Iurisdictio* (Costa, 1969), que “se definía como una potestad pública, en el sentido de que su alcance no llegaba a abrazar las relaciones puramente domésticas o familiares, ni tampoco las establecidas en virtud de un mero pacto entre particulares [...] tal potestad confería a sus titulares las facultades necesarias para decir el derecho y establecer la equidad” (Vallejo, 2009: 10).

El valor vinculante, o la legitimación de los actos de jurisdicción, no derivaba tanto de las instituciones o de la autoridad que los producía, sino más bien de un proceso de interpretación. La dinámica jurídica se explicaba, entonces, como una actividad interpretativa cuyo fin último era el orden trascendente. De esta manera, la norma era independiente del rango de la autoridad que la produjera. No existía un grado de autoridad jerárquico que dictara o sancionara normas únicas; había, en realidad, una multiplicidad de ordenamientos corporativos.¹ Por todo lo antes dicho, “el concepto de *Iurisdictio* y todos los que a partir de él se presentan como especies y subespecies [...] rigen y organizan los diversos dispositivos institucionales cuya misión es mantener la paz y dar a cada uno lo suyo, es decir, hacer justicia” (Agüero, 2007: 33).

Esta concepción se veía reforzada, además, por la idea del príncipe como juez superior. San Isidoro la sistematizó claramente en sus escritos expresando que las virtudes regias son principalmente dos: la justicia y la piedad (Isidoro de Sevilla, *Etym.* IX, III, 5: “*Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas*”).

¹ Grossi complementa: “... no se habla de jerarquía de fuentes [...] una noción de estas características es completamente moderna y presupone la convicción de un único ordenamiento válido, de un solo ente productor del Derecho, de una sola fuente del Derecho [...]. La jerarquía de fuentes presupone una visión rígidamente monista del orden jurídico, que contempla al Estado como el único ente legítimo para producir el Derecho” (1996: 230).

Aquel sistema de pensamiento se pudo llevar a la práctica gracias a la cohabitación de diversos planos normativos (*ius commune*, derecho canónico y derechos propios). La coexistencia de distintos ordenamientos jurídicos fue denominada “pluralismo jurídico”. Existían, por tanto, diferentes conjuntos de normas, de diversas legitimidades y contenidos, todos ellos insertos en un mismo espacio social. Los juristas fueron los guardianes de ese mundo ordenado. Su papel “no es el de crear o rectificar el orden. Ni tampoco el de aclarar aquello que es justo de una manera autoritaria o dogmática. Más bien han de sondear lo justo a partir de la naturaleza, sacando partida de todos los recursos (*virtus*) de la sensibilidad humana (*amor, bonitas, intellectus, sensus*)” (Hespanha, 2002: 97). Por ello se debía, en todo momento, estar interpretando, inquiriendo, buscando, ordenando los diferentes órdenes normativos en vigencia.

El “equilibrio y la flexibilidad” fueron los pilares de aquella monarquía católica y plural. Gozaba de un poder superior, pero no único. Por ello, su “constitución y trayectoria histórica [...] hacen difícil—por no decir imposible—su adscripción a los modelos o tipos de Estado diseñados por la ciencia política contemporánea” (Tau Anzoátegui, 1999: 212).

Un poder muy poco estatal

La estructura política que se trasladó hacia América entre los siglos xv y xviii no fue muy distinta a la analizada para la península ibérica. Sin embargo, perdura en los estudios coloniales la imagen “estatal” para comprender la instalación de la nueva administración Habsburgo y Borbón. Muchos historiadores, entre los que se destaca, sin duda, Horst Pietschmann (1992), han sostenido la importancia y la fuerza del Estado en la sociedad colonial. Otros autores, por el contrario, sostienen su debilidad frente a los grupos de poder local. Para John Coatsworth, por ejemplo, el Estado colonial del siglo xviii solo fue efectivo a la hora de extraer recursos, regular la economía y obstaculizar el crecimiento económico (Cañeque, 2001: 8). En todo lo demás fue extremadamente débil si se lo compara con los Estados europeos de la misma época. Siguiendo esta interpretación, Kenneth Andrien asegura que, pese a los intentos de Toledo en la década de 1560 por construir un Estado colonial fuerte en el Perú, este fenómeno fue pasajero y los intereses locales socavaron dicha estructura. Andrien concluye que: “la autoridad central bajo el virrey Francisco de Toledo probó ser un fenómeno efímero [...] hacia mediados del siglo xvii, los sucesores de Pizarro en la élite colonial habían hecho suya una victoria más permanente

sobre el poder estatal aunque a través de otros medios indirectos y complejos como la corrupción, la ineficiencia y la cooptación” (1991: 28).

Pese a estas imágenes, que se convirtieron en hegemónicas durante muchos años, en las últimas décadas se están realizando estudios que intentan superar aquella vieja categoría estatal-colonial. En esta línea se destaca el historiador Alejandro Cañeque, quien lleva adelante una prolífica actividad de investigación y publicación en distintos trabajos. Para él, “interpolarse el concepto del Estado en el estudio de las relaciones de poder en la América colonial contribuye a oscurecer más que a iluminar dichas relaciones. La mejor manera de entender el sistema político colonial [...] es tratar de hacerlo desde sus propios principios y no los nuestros” (2001: 10). Para Cañeque, y para muchos otros autores, el concepto de Estado no hizo su aparición en Europa o en América hasta bien entrado el siglo XIX. Como destacó muy acertadamente Bartolomé Clavero, los tratadistas de aquella época hablaban más que de Estado de “estados”, en minúscula y plural, en clara referencia a los distintos estamentos sociales en que se diferenciaba la comunidad de ciudadanos (1986). Cuando se hablaba de las materias “de estado”, se hacía en clara alusión al mantenimiento o incremento del *estado del monarca*, puesto que “el reino o los reinos no son un *estado* o *estados*, sino lo que existe es un estado de ellos, es decir, una situación, por la que hay que velar, en el sentido de conseguir un mantenimiento y un incremento” (Lalinde Abadía, 1986: 126).

La monarquía española poco tuvo que ver con un Estado puesto que se basaba en el respeto a las estructuras corporativas y a los derechos tradicionales, los privilegios y los usos y costumbres de sus muy diversos territorios. Aquella fue una sociedad “por signans, por capas [...] o estamentos en su acepción más conocida, en la que no se ha producido todavía, a diferencia de lo que ocurrirá, más tarde, en el orden liberal, una separación entre sociedad y estado, entre lo público y lo privado, de tal manera que en la sociedad estamental confluyen ambos aspectos: *societas civilis sive status*” (Atienza Hernández, 1990: 411). Un Memorial y discurso catalán de 1622 rezaba: “Entre V.M. y sus vasallos hay una obligación recíproca, por lo cual como ellos deben servir y obedecer a V.M. como su rey y Señor, debe también V.M. guardarles sus leyes y privilegios” (Elliott, 2009: 239).

Durante el Antiguo Régimen, el poder político se hallaba disperso en un gran número de polos autónomos que se mantenían unidos (de manera simbólica) haciendo referencia a una única cabeza. La dispersión estaba en estrecha consonancia con la autonomía de los órganos y funciones del cuerpo

humano, que servía como modelo de organización social y política. De allí la inexistencia de un gobierno centralizado, cuya imagen sería monstruosa, como un cuerpo con múltiples cabezas. En el mundo colonial podría parecer que la estructura de la autoridad fuera centralizada (a partir de la figura del virrey), pero en realidad obedecía “a una lógica en la que cada institución disponía de un poder y jurisdicción propios” (Cañeque, 2001: 12). Los diferentes cuerpos y corporaciones servían como freno y límite a los gobernadores o virreyes. Las autoridades virreinales debían representar la unidad del cuerpo, pero también mantener la armonía entre todos sus miembros.

Un ejemplo interesante es el que se produjo en el novel virreinato del Perú, creado por Carlos V en 1542. El primer virrey peruano, Blasco Núñez Vela, llegó a su nueva sede de gobierno en la ciudad de Lima con la orden de aplicar las Leyes Nuevas a favor de los naturales sin concesiones. Su determinación y su tozudez lo llevaron a un férreo conflicto con los demás cuerpos que componían el recientemente creado virreinato. Una enorme discordia se produjo por su obstinado rechazo de los reclamos y súplicas de los cabildos locales que demandaban suspender dicha reglamentación perjudicial para los intereses de los encomenderos de indios (aspirantes a convertirse en feudatarios americanos), lo que llevó al resquebrajamiento de la autoridad de la corona en el Perú. A partir de aquel momento, se produjo una crudísima rebelión que duró cuatro años (entre 1544 y 1548) y fue encabezada por Gonzalo Pizarro, hermano menor del conquistador del Perú, don Francisco, y uno de los más importantes encomenderos sur-andinos.

Las Leyes Nuevas, que afectaban de lleno la vida política, social y económica del virreinato peruano, necesitaban para su ejecución a un hombre sereno y dispuesto a dialogar con los poderosos encomenderos, para quienes las Leyes Nuevas eran particularmente lesivas. El nuevo virrey debía consultar, sobre todo con los oidores (jueces en lo civil), las medidas que tomaría y luego meditar la forma más sutil de implementarlas. Para muchos cronistas de la época, el nuevo virrey era “irascible y en extremo arbitrario, nada cauteloso, imprudente, precipitado en sus pasos, ligero y mordaz en el hablar, no era la persona que comprometiera proceder con acierto en ese encumbrado puesto y en un país sacudido por sangrientas discordias civiles” (Mendiburu, 1931-1934: 132).

A medida que las disputas entre los encomenderos y el virrey se volvían más virulentas, terminaron de llegar a la capital virreinal todos los jueces que conformarían la Audiencia de Lima, institución encargada de impartir justicia en última instancia. Durante una reunión que tuvo el tribunal con el viceso-

berano, el presidente de la Audiencia, el licenciado Diego Vázquez de Cepeda, increpó duramente al virrey Núñez Vela recordándole:

... que su majestad lo avía a él nombrado por visorrey y a ellos señaló por oydores, y que a él como más principal, pues venía por presidente e gobernador, le mando executase las ordenanças, tomando en todo parecer con el Audiencia, **pués él era la cabeza y ellos eran los miembros, lo qual todo junto era un cuerpo que representaba el nombre del rey e Su Majestad** (Cieza de León, 1984: 105, destacado mío).

Quedaba más que claro, en las palabras del oidor Cepeda, que el virrey Núñez Vela no podía actuar unilateralmente. Todos eran un **cuerpo** y las decisiones que se fueran a tomar debían estar en **absoluto equilibrio** con los derechos de cada uno de los **cuerpos** que conformaban el virreinato. El fin principal de aquel poder político, volvemos a remarcar, radicaba en “dar a cada uno lo que es suyo” manteniendo los derechos y privilegios de las distintas corporaciones. La matriz de organización política “en vez de ser monopolio de un centro único [...] aparecía dispersa en una constelación de polos relativamente autónomos, cuya unidad era mantenida, más en el plano simbólico que en el efectivo, por referencia a una cabeza única” (Hespanha, 1989: 232). Para entender, entonces, el poder virreinal, y el sistema colonial que se implantó en América, “debemos aprender a ver al virrey como sus contemporáneos lo habrían visto, es decir, debemos examinar la cultura política de la monarquía española, una cultura cuyos principios eran muy diferentes de aquellos sobre los que se funda el paradigma estatal” (Cañeque, 2001: 13).

Aquella comunidad política se pensaba como un organismo vivo, de allí su comparación con el cuerpo humano, y cada estamento de la comunidad tenía el rol de un órgano específico, lo que ayudaba a crear un sentimiento de comunidad entre todos los miembros. El monarca formaba un todo, un cuerpo místico con los distintos habitantes del reino; el rey era la cabeza, y el reino, los distintos órganos del cuerpo. No podía existir en esta concepción una separación entre el rey y el Estado porque este último era el cuerpo colectivo del príncipe. Esta “corporalización de la comunidad política hacía extremadamente difícil la existencia de un Estado abstracto e impersonal” (Cañeque, 2001: 15). El concepto de “cuerpo místico” no fue una simple metáfora, era una imagen de la comunidad política entendida de manera radicalmente distinta a la denominada posteriormente “Estado”. Los miembros de la comunidad no existían como individuos aislados, sino como miembros de un cuerpo jerarquizado y ordenado.

Las imágenes y concepciones coloniales del virrey lo alejan de las construcciones historiográficas que lo identificaban como la instancia superior de una fuerte burocracia colonial, concepto totalmente desconocido en aquellos siglos. Los virreyes distaban de ser funcionarios modernos, eficientes y profesionales. Se guiaban por principios políticos y morales antes que por principios administrativos. Más que eficientes, los oficiales coloniales debían ser virtuosos y tener siempre presentes la religión, la justicia, la prudencia y la liberalidad de su lado. Aquel fue “el lenguaje que, en definitiva, nos permite entender las prácticas políticas de la monarquía hispana y de sus virreinos americanos” (Cañeque, 2001: 20).

Palabras finales

En todo este recorrido, en parte historiográfico y en parte teórico, hemos podido observar la pervivencia del concepto “Estado colonial” en la mayor parte de los historiadores del espacio americano. Pocos investigadores intentaron definirlo acabadamente y dejaron a sus lectores a la deriva y a su propia conceptualización. Tal vez, el mayor consenso se logró con el término colonial, aunque algunos historiadores del derecho prefieran no utilizarlo (Tau Anzoátegui, 2000).

Pero también es cierto que muchos historiadores han comenzado a realizar un extenso y delicado trabajo que encuadra las sociedades americanas dentro de su propia lógica. A partir de estos estudios, tributarios de la denominada historia crítica del derecho, empezamos a comprender más acabadamente el pasado colonial. Gracias a ellos, por ejemplo, la imagen sobre la corrupción americana generalizada se puso en entredicho. Durante muchos años, y a partir de los trabajos de Pietschmann, se ubicó el problema de la corrupción como una grave crisis del “poder estatal” en las Indias. Esta conclusión, general y casi de sentido común, proviene de una imagen enquistada en el tiempo, donde la América colonial del siglo XVI ya tenía elementos estructurantes del “Estado moderno” y, por tanto, cualquier desviación del ideal estatal se toma como una anomalía para criticar (Cañeque, 2001: 45). Pero durante el Antiguo Régimen, muchos tipos de corrupción no se consideraban actividades ilegítimas. Era muy difícil separar un regalo de un soborno en una sociedad en la que el sistema antidoral de don y contradón jugaba un papel estructurante de las relaciones sociales. También era absolutamente legal la venta de oficios; no era un acto de corrupción, lo que no quitó, por supuesto, que se hayan producido abusos a la norma general (De la Puente Brunke, 2006).

Las redes clientelares, la liberalidad y el patronato real fueron mecanismos de poder utilizados en aquella sociedad, en la que todos dependían de un patrón y de cierto número de benefactores. No debería sorprendernos que alcaldes mayores, regidores, oidores, etcétera, fueran clientes de los diversos virreyes y les debieran a estos vicarios reales gratitud y lealtad. La liberalidad del rey y la de sus servidores fue central “pues la distribución de oficios y mercedes le permitió crear [a la corona] redes de patronazgo que sirvieron para dar cohesión a la monarquía y cimentar el poder regio” (Cañeque, 2012: 11). Los virreyes no se comportaron de manera imparcial ni corrupta al nombrar un sinnúmero de allegados y paniaguados como oficiales regios en los diversos espacios americanos. Buscaron, sin dudas, favorecer a sus familiares y clientes, pero insertos en una lógica preestatal que, directa o indirectamente, también beneficiaba a la monarquía.

Más que síntomas “de deslealtad hacia el monarca o una manifestación de la corrupción general [...] estos comportamientos deberían verse como característicos de una sociedad que era muy diferente a la nuestra, en la que las instituciones no estaban completamente objetivadas y en la que los mecanismos simbólicos de dominación [...] eran mucho más importantes” (Cañeque, 2001: 47).

A partir de estos nuevos aportes, debemos comenzar a desterrar la idea de ver entidades bien definidas en la sociedad colonial, tales como el Estado o la burocracia. Tampoco las redes clientelares manifestaban una crisis del supuesto “Estado colonial”. Por el contrario, bien empleadas, servían para afianzar, más que para debilitar, el poder de la corona en América. Los controles que existían para con los virreyes, sumados a los contrapesos que ejercían las Audiencias y los Cabildos, lograron ponerles un freno importante a sus ambiciones personales (Cañeque, 2001: 47).

Como recordó el destacado historiador Carlos Malamud, “si el concepto de Estado colonial solo se limita a dar cuenta de lo que pasa en América, me parece insuficiente, y si, por el contrario, abarca a la metrópoli, creo que es innecesario, y en ambos casos, de lo que estoy convencido es de que no explica nada” (1991: 127).

Bibliografía

- Agüero, A. (2007). “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”. En Lorente, M. (coord.), *De justicia de jueces a justicia de Leyes: hacia la España de 1870*. Madrid: Consejo General del Poder Judicial.

- Andrien, K. (1991). “Españoles, andinos y el Estado colonial temprano”. En Andrien, K. y Adorno, R. (eds.), *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Atienza Hernández, I. (1990). “Pater familias, señor y patrón: oeconómica, clientelismo y patronato en el Antiguo Régimen”. En Pastor, R. (ed.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*. Madrid: CSIC.
- Cañeque, A. (2001). “Cultura vicerregia y Estado Colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España”. *Historia Mexicana*, 51.1, pp. 5-57.
- Cañeque, A. (2012). “De parientes, criados y gracias. Cultura del don y poder en el México colonial (siglos XVI-XVII)”. *Histórica*, 29.1, pp. 7-42.
- Cieza de León, P. (1984). *Crónica del Perú. Primera Parte*. Lima: PUCP.
- Clavero, B. (1986). *Tantas personas como estados*. Madrid: Tecnos.
- Clavero, B. (1996). “La monarquía, el derecho y la justicia”. En Martínez Ruiz, E. y De Pazzis Pi, M. (eds.), *Instituciones de la España Moderna. 1: Las jurisdicciones*. Madrid: Actas.
- Costa, P. (1969). *Iurisdiction. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*. Milán: Giuffrè.
- De la Puente Brunke, J. (2006). “Codicia y bien público: los ministros de la Audiencia en la Lima seiscentista”. *Revista de Indias*, 56, 236, pp. 133-148.
- Elliott, J. (2009). *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. Madrid: Taurus.
- Elliott, J. (2012). *Haciendo historia*. Madrid: Taurus.
- Garriga, C. (2004). “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”. *Istor Revista de Historia Internacional*, 4.16, pp. 1-21.
- Grossi, P. (1996). *El orden jurídico medieval*. Madrid: Marcial Pons.
- Guardiola y Sáez, L. (1785). *El corregidor perfecto y juez exactamente dotado de las calidades necesarias y convenientes para el buen gobierno económico y político de los pueblos y la más recta administración de Justicia en ellos*. Madrid: A. López.

- Hespanha, A. (1989). *Vísperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*. Madrid: Taurus.
- Hespanha, A. (2002). *Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio*. Madrid: Tecnos.
- Lalinde Abadía, J. (1986). “España y la monarquía universal (en torno al concepto de ‘Estado moderno’)”. *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensamiento Giuridico Moderno*, 15, pp. 109-138.
- Lindsay, W. M. (ed.) (1911). *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*. Oxford.
- Mackay, R. (2007). *Los límites de la autoridad real*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Malamud, C. (1991). “Acerca del concepto de Estado colonial en la América hispana”. *Revista de Occidente*, 116, pp. 114-127.
- Mendiburu, M. (1931-1934). *Diccionario histórico biográfico del Perú*. Lima: Enrique Palacios Editor.
- Pietschmann, H. (1992). *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tau Anzoátegui, V. (2000). “Las Indias ¿provincias, reinos o colonias?”. *Revista de Historia del Derecho*, 28, pp. 77-138.
- Tau Anzoátegui, V. (1999). “La monarquía. Poder central y poderes locales”. En Academia Nacional de la Historia, *Nueva historia de la Nación Argentina*. Buenos Aires: Planeta.
- Vallejo, J. (2009). “El Cáliz de Plata. Articulación de órdenes jurídicos en la jurisprudencia del *ius commune*”. *Revista de Historia del Derecho*, 38.
- Vallejo, J. (1992). *Ruda equidad, ley consumada. Concepción de la potestad normativa (1250-1350)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

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.

Las sociedades precapitalistas se encuentran atravesadas por redes de relaciones de poder de tipo personal (casa, parentesco, clientelismo, vasallaje, liderazgos religiosos, etcétera) que se suelen pensar como ajenas o incluso antagónicas a la práctica estatal. Sin embargo, dichas relaciones también pueden abordarse, como lo han hecho ciertas posiciones historiográficas, como factores coadyuvantes en el proceso de formación del Estado o como prácticas con capacidad de crear lazos sociales. Es precisamente esta discusión el punto de partida de este libro que reúne trabajos de especialistas en diversos escenarios históricos (Oriente Antiguo, Grecia Clásica, Edad Media, América Colonial) con el objetivo de desentrañar la compleja dinámica que se puede trazar entre redes de relaciones de tipo personal y el proceso de configuración de sociedades estatales.

El presente libro retoma, desde una nueva perspectiva, la discusión sobre la problemática del Estado en las sociedades previas al desarrollo del capitalismo desarrollada en *Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas. Pertinencia, límites y condiciones del concepto de Estado*, editado en esta misma colección en 2012.



Colección Humanidades

Universidad Nacional
de General Sarmiento 

