

María García Magán

Más allá del mos maiorum. Los
usos retóricos y políticos de la
tradición en la Roma
tardorrepública

Director/es

Pina Polo, Francisco José

<http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis>

© Universidad de Zaragoza
Servicio de Publicaciones

ISSN 2254-7606



Universidad
Zaragoza

Tesis Doctoral

MÁS ALLÁ DEL MOS MAIORUM. LOS USOS
RETÓRICOS Y POLÍTICOS DE LA TRADICIÓN EN
LA ROMA
TARDORREPUBLICANA

Autor

María García Magán

Director/es

Pina Polo, Francisco José

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
Escuela de Doctorado

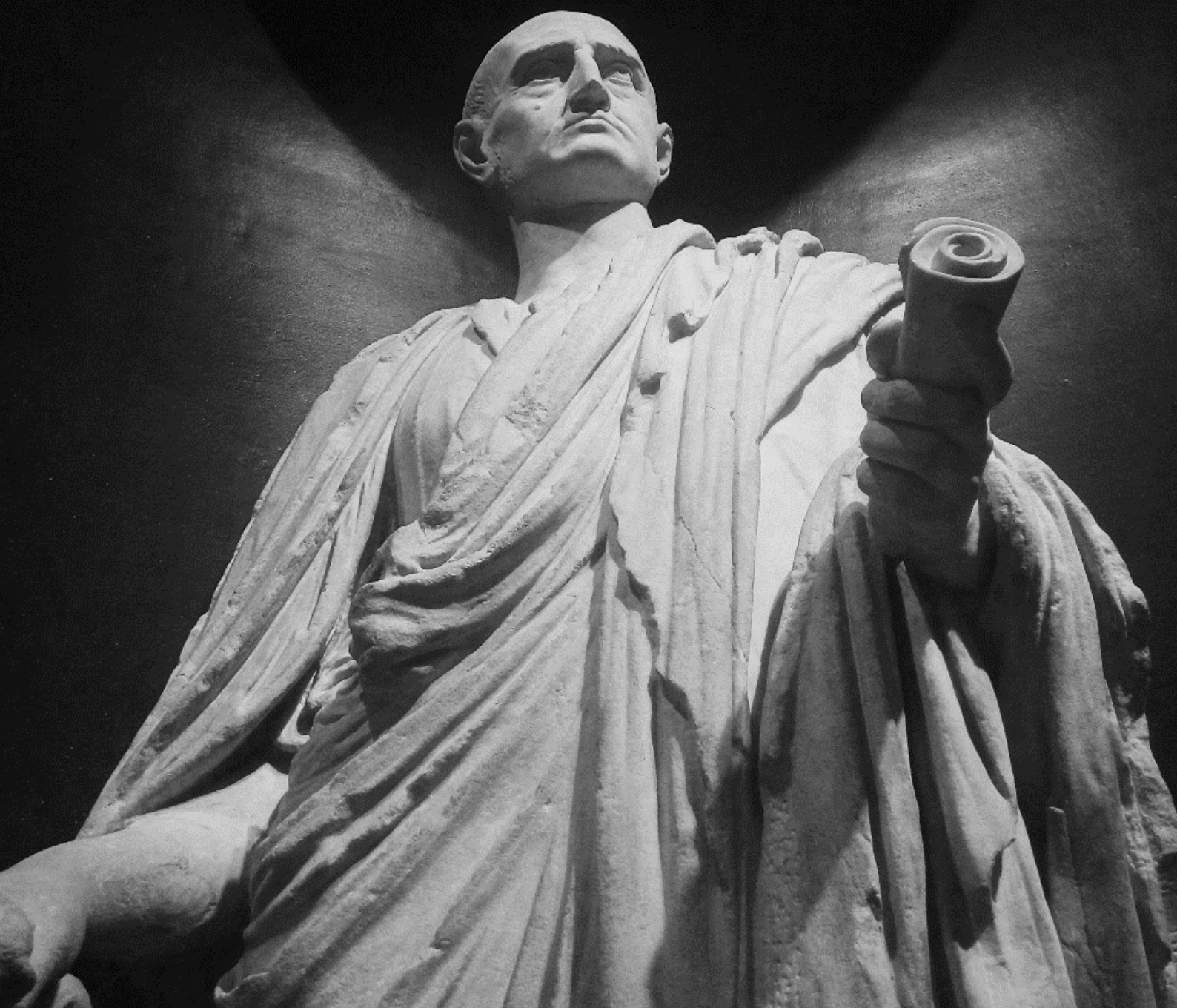
Programa de Doctorado en Ciencias de la Antigüedad

2022

Más allá del *mos maiorum*

Los usos retóricos y políticos de la
tradición en la Roma tardorrepública

María García-Magán





Universidad
Zaragoza

Tesis doctoral

Más allá del *mos maiorum*
Los usos retóricos y políticos de la
tradición en la Roma tardorrepublicana

Autora

María García-Magán

Director

Francisco Pina Polo

Facultad de Filosofía y Letras
2022

*Man erblickt nur,
was man schon weiß und versteht*

Goethe

Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible sin las personas que me han acompañado y apoyado durante todo el camino. He de dar las gracias, en primer lugar, a mi director, mi principal *exemplum*: Francisco Pina Polo. He tenido la suerte de poder aprender de una persona a la que admiro no solo académicamente, sino también por su calidad humana. Muchas gracias, Francho, por tus enseñanzas, tu confianza y tu apoyo.

También he de reservar un lugar privilegiado para Cristina Rosillo-López, una de las mujeres a las que más admiro y a la que considero mi mentora en muchos aspectos. Gracias, Cristina, por creer en mí y estar ahí cuando más lo necesitaba.

Asimismo, en el desarrollo de esta investigación ha resultado determinante el respaldo del Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza. Estoy especialmente agradecida a los docentes del Área de Historia Antigua. Desde el momento que asistí a vuestras clases durante la licenciatura, vuestra dedicación y entusiasmo me impulsaron a tomar este camino y vuestras enseñanzas constituyen los cimientos de mi trabajo. Además, nada hubiera sido posible sin mis compañeros de fatigas, mis «doctorandi». Gracias Paloma, Irene, Lore, Gabriela, Javier, Jorge, Alba e Iñaki. Juntos hemos aprendido a ir paso a paso, disfrutando (casi siempre) del camino, hasta «barrer toda la calle».

Esta investigación se ha desarrollado gracias a la concesión de un contrato predoctoral para la Formación del Personal Investigador (FPI), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España. Además, este programa ha cubierto varias de mis estancias de investigación, que han sido decisivas tanto en mi estudio como en mi desarrollo personal. Debo dar las gracias al Dr. Jonathan Prag, quien dirigió mis dos estancias en la Universidad de Oxford en los años 2016 y 2017. Mención especial merecen Toni, Javi, Irene, Lore, Marc, Esther y Juan, con quienes compartí interminables horas de trabajo en la *Sackler Library* y necesarios cafés en la maravillosa Oxford. También me siento en deuda por todo lo aprendido con el Dr. Karl-Joachim Hölkeskamp, tutor de mi estancia en la Universidad de Colonia en el año 2018, así como con el Dr. Frank Bücher. Durante estos meses también tuve el placer de conocer y disfrutar de la compañía

de la Dra. Sema Karataş, quien además de brindarme sus consejos y su amistad, constituye para mí un ejemplo de tesón y determinación. Además, durante el año 2019, realicé una estancia de investigación en la Universidad de Birmingham, dirigida por la Dra. Henriette van der Blom, a quien debo agradecerle toda su dedicación y amabilidad, así como sus valiosos consejos académicos. Finalmente, también estoy agradecida con el *Programa Ibercaja-Cai de estancias de investigación* por la financiación recibida para el trabajo desarrollado en la Technische Universität Dresden, en el año 2017. Durante este tiempo, fui magníficamente asesorada por mi tutor, el Dr. Martin Jehne, y cariñosamente acogida por Cristina e Igor. En definitiva, detrás de las instituciones siempre hay personas y yo he tenido la suerte de coincidir con estas. Desde aquí, mi más profundo agradecimiento.

No obstante, nada hubiera sido posible sin el amor y cariño de mis seres queridos. Gracias a mis mejores amigas y amigos, Isabel, Jorge, Mónica, Jesús, Sara, Paloma y Pati. No podría haber continuado sin vuestras palabras de aliento y nuestros buenos momentos. Gracias a mi familia: a mis suegros, cuñados, sobrinos, a mis tías y tíos, prima y primo, abuelos y abuelas —especialmente a Carmen y Tiano, que no han podido ver el final de este camino, pero me apoyaron desde el principio. Por supuesto, gracias a mis padres, Alicia y Javier, y a mi hermana, Ana, por su amor incondicional. Gracias por ser un ejemplo de lealtad, honradez y entrega.

Y, sobre todo, gracias a Guillermo. Has estado en los momentos más felices y en los más duros. Hemos crecido juntos y lo seguiremos haciendo. A ti te dedico este trabajo.

Índice

Resumen	5
<i>Abstract</i>	7
Convenciones y abreviaturas	9
Introducción	11
Marco conceptual.....	13
Memoria	13
Tradición	19
Objetivos, fuentes y metodología.....	26
Capítulo 1. Los estudios sobre la tradición en la República romana: <i>mos maiorum</i> , ¿un constructo académico?	39
«Die Macht der Tradition»: <i>mos maiorum</i> y la investigación alemana de la primera mitad del siglo XX.....	41
La perspectiva jurídica: <i>mos maiorum</i> como la norma no escrita.....	44
La perspectiva filológico-histórica: <i>mos maiorum</i> como tradición moral.....	48
«Institutionalität und Geschichtlichkeit»: <i>mos maiorum</i> en la segunda mitad del siglo XX y comienzos del siglo XXI	68
La perspectiva constitucionalista: <i>mos maiorum</i> como pilar constitucional y tradición institucional	69
La perspectiva dinámica: <i>mos maiorum</i> como tradición, memoria y modelo de comportamiento	73
<i>mos maiorum</i> , ¿un constructo académico?	80
Capítulo 2. Más allá del <i>mos maiorum</i> . Los antepasados y la tradición en las fuentes literarias latinas	85
Los antepasados familiares.....	87
Los antepasados familiares de los descendientes de los grandes linajes aristocráticos	88
Los antepasados familiares de los llamados <i>homines novi</i>	95

Los antepasados familiares de otros individuos de origen ecuestre.....	104
Los antepasados familiares de individuos no-romanos.....	108
Los antepasados familiares de los individuos pertenecientes a «las clases populares».....	110
Los antepasados de la comunidad.....	115
Un medio de datación relativa.....	116
Los antepasados de las comunidades no-romanas	121
Identidad de los maiores	126
Los antepasados y la tradición	138
Capítulo 3. La tradición en la retórica de la Tardorrepublica: algunos «lugares comunes» (el <i>supplicium more maiorum</i>).....	147
Los usos retóricos de la tradición según los manuales latinos de principios del siglo I.....	148
La oratoria a principios del siglo I.....	148
Los manuales de retórica latinos de principios del siglo I	156
Los usos de la tradición según los manuales de retórica latinos	160
Algunos lugares comunes en el uso retórico de la tradición: el suplicio según la tradición.....	163
El suplicio según la tradición en época imperial: ¿uno o varios métodos de ejecución?.....	163
El suplicio según la tradición en época republicana: un lugar común en la retórica de la época	166
Capítulo 4. Tradición y novedad: su utilización y reflejo en la oratoria tardorrepublicana.....	185
La devoción por la tradición: su reflejo y uso en la oratoria.....	187
Otra forma de aludir a la tradición: los <i>exempla</i>	187
<i>maiores</i> en la obra de Livio	191
<i>maiores</i> y <i>exempla</i> : similitudes y diferencias	195

El rechazo a la novedad: su reflejo y uso en la oratoria	207
Cicerón, Verres y la <i>lex Hieronica</i>	210
Cicerón, Verres y el edicto del pretor	215
César y su discurso ante los soldados de la <i>legio XIII</i>	218
Una «tradición de innovaciones»	222
Los romanos de la Tardorrepública: ¿tradicionalistas o innovadores?	228
Capítulo 5. El uso de la tradición en la política de la Roma tardorrepública ..	233
<i>maiores vestri</i> . El poder de la tradición sobre las masas populares romanas	234
«Algo más que pan y circo». La politización de las masas populares durante el	
periodo republicano	234
Las alusiones a los «vuestros ancestros» en la oratoria contional.....	241
¿ <i>optimates</i> vs <i>populares</i> ? La tradición en la contienda política	
tardorrepública	249
<i>optimates</i> y <i>populares</i> según la investigación contemporánea	249
El uso de la tradición por parte de los <i>populares</i>	257
Conclusiones	273
<i>Conclusions</i>	281
Anexo I. Ejemplo de registro en la base de datos.....	289
Anexo II. <i>maiores</i> familiares	293
a) Romanos	293
b) No romanos	296
Anexo III. <i>maiores</i> de comunidades no romanas	299
Anexo IV. «Nuestros antepasados» y «vuestros antepasados» en contextos	
retóricos	301
Anexo V. <i>maiores</i> en la obra de Livio.....	303
a) <i>maiores</i> según su naturaleza	303
b) <i>maiores</i> y <i>more maiorum</i> según el contexto literario	304

c) Las menciones a los <i>maiores</i> según el contexto oratorio	305
Anexo VI. Las «acusaciones de innovación» en relación a la recaudación de los diezmos en Sicilia, De Frumento (Cic.2.3.12-163). Traducción de José María Requejo Prieto, Gredos, 1990.	307
Traducciones de clásicos al español.....	315
Bibliografía	319

Resumen

El llamado *mos maiorum*, frecuentemente entendido como la tradición en la Roma republicana, ha sido uno de los conceptos centrales en el estudio de este periodo histórico. No obstante, si se analizan de forma minuciosa las fuentes literarias de la época, se puede comprobar que este no es un sintagma tan frecuente como cabría esperar. ¿A qué se debe este fenómeno? Para dar respuesta a esta pregunta, en primer lugar, esta tesis se propone realizar un análisis de la bibliografía que ha tratado el concepto *mos maiorum*. Como veremos, este sintagma latino no solo ha sido entendido como tradición por parte de la investigación, sino que ha recibido muchos otros significados que han variado según la tendencia imperante en el momento, creándose así un verdadero «cajón de sastre académico». Además, los orígenes de su estudio tuvieron lugar en un periodo histórico muy significativo, la Europa de entreguerras. Fruto de la proyección de su presente, los investigadores dotaron a este concepto de una carga laudatoria y nostálgica de la que todavía se resiste a desprenderse.

No obstante, las fuentes literarias antiguas sobre época republicana no solo hicieron referencia a la tradición a través de este sintagma, sino que utilizaron otros medios. Además de los *exempla*, las alusiones a los antepasados fueron muy frecuentes en este sentido. En contra de lo que muchas veces ha afirmado la investigación, estos *maiores* no pueden entenderse tan solo como los «grandes hombres» pertenecientes a la *nobilitas* que lideraron aquellas gestas recurrentes en la memoria romana. El término *maiores* se utilizó más frecuentemente para denominar a los antepasados comunes de todo el pueblo de Roma, en quienes se proyectó lo aceptado socialmente en un momento dado. De este modo, los *maiores* se convirtieron en una fuente de autoridad, que reforzaba los lazos de solidaridad que unían a la ciudadanía romana.

Ahora bien, la vaguedad de las alusiones a los ancestros permitió que se convirtieran en un instrumento muy útil para el orador, tal y como muestran los manuales de retórica del siglo I a.C. y su puesta en práctica en la oratoria tardorrepublicana. Por un lado, el orador se presentó a sí mismo como el continuador de la obra de los antepasados o el intérprete de su voluntad. De este modo, se convirtió a ojos de su audiencia en un fiel garante de la tradición,

aprovechando la autoridad que se atribuía a los *maiores*. Por otro lado, el orador también tuvo la posibilidad de arremeter contra su contrincante, presentándole como un innovador y, por tanto, como un transgresor de la tradición, valiéndose en esta ocasión de la aversión que causaban la novedad y el cambio entre la sociedad tardorrepublicana.

En este sentido, se ha de tener en cuenta que el binomio tradición-novedad constituye un patrón recurrente en la oratoria del periodo y pudo ser potencialmente utilizado por cualquier tipo de político en época republicana. Contrariamente a lo que parte de la investigación mantiene, no podemos caracterizar a la supuesta facción política de los *optimates* por su defensa acérrima de la tradición o el *mos maiorum* y a los llamados *populares* por su reformismo político. A nivel discursivo, todos los políticos de la época se mostraron contrarios a la novedad y devotos de la tradición. Sin embargo, en la realidad, y fueran cuales fuesen sin inclinaciones ideológicas, los políticos apoyaron aquellos cambios que favorecían sus intereses inmediatos. No obstante, tuvieron que enmascarar estos cambios para que no entraran en frontal oposición con la autoridad que ostentaba la tradición entre la sociedad de la época. Esta estrategia retórica fue uno de los medios que contribuyeron a hacer posible que, a pesar de que los romanos se imaginaran como fieles tradicionalistas, pudieran llevar a cabo todas aquellas transformaciones que nosotros, como observadores externos, podemos analizar, y que permitieron que una pequeña ciudad en el Lazio terminara convirtiéndose en un imperio de grandes dimensiones.

Abstract

The so-called *mos maiorum*, often understood as tradition in Republican Rome, has been one of the central concepts in the study of this historical period. However, a careful analysis of the literary sources reveals that this syntagm is not as frequent as one might expect. Why is this phenomenon? In order to answer this question, first of all, this thesis proposes to conduct an analysis of the bibliography that has dealt with the concept *mos maiorum*. As we will see, scholars have not only understood this Latin concept as tradition, but have also proposed many other meanings that have varied according to the prevailing trend at the time, thus creating an «academic jumble». The origins of its study took place in a very significant historical period: inter-war Europe. As a result of the projection of its present, scholars endowed this concept with a laudatory and nostalgic charge that it is still reluctant to shed.

However, ancient literary sources on the republican period not only referred to tradition through this concept, but also used other means. In addition to *exempla*, allusions to ancestors were very frequent in this sense. Contrary to what scholarship has often stated, these *maiores* cannot be understood only as the «great men» belonging to the *nobilitas* who led those deeds that were recurrent in Roman memory. The term *maiores* was more frequently used to refer to the common ancestors of all the Roman people, on whom they projected all that was socially accepted at a given time. In this way, *maiores* became a source of authority, reinforcing the bonds of solidarity that united the Roman citizenry.

Nevertheless, the vagueness of the allusions to the ancestors allowed them to become a very useful tool for the orator, as shown in the rhetorical manuals of the 1st century BC and their implementation in late Republican oratory. On the one hand, the orator presented himself as the continuator of the work of the ancestors or the interpreter of their will. In this way, he became a faithful guarantor of tradition in his audience's eyes, taking advantage of the authority attributed to *maiores*. On the other hand, the orator also had the possibility of attacking his opponent, presenting him as an innovator and, therefore, as a transgressor of tradition, using on this occasion the aversion to novelty and change in late Republican society.

In this sense, it should be borne in mind that the tradition-novelty pairing is a recurrent pattern in the oratory of the period and could potentially have been used by any type of politician in the Republican era. Contrary to what some scholars maintain, we cannot characterise the political faction of the so-called *optimates* by their staunch defence of tradition or *mos maiorum* and the *populares* by their political reformism. At the discursive level, all the politicians of the time were always opposed to novelty and devoted to tradition. However, in reality, and whatever their ideological inclinations, politicians supported those changes that served their immediate interests. However, they had to mask these changes so that they would not be in direct opposition to the authority that tradition held in the society of the time. This rhetorical strategy allowed the Romans, despite imagining themselves as faithful traditionalists, to accomplish those transformations that we can analyse, as outside observers, and that allowed a small city in Lazio to become an empire of great dimensions.

Convenciones y abreviaturas

Los términos en lenguas clásicas aparecen en itálicas. El sistema de citación de las fuentes latinas sigue el sistema propuesto por el *Oxford Latin Dictionary*, mientras que las fuentes griegas se rigen por los criterios del diccionario *Greek-English Lexikon* de Liddell-Scott. Los fragmentos de las fuentes antiguas que aparecen en este estudio son transcripciones de las ediciones de la *Loeb Classical Library*. Las traducciones al español están tomadas de las ediciones que aparecen referenciadas al final del trabajo. Excepto en el primer capítulo —en el que se hablará de la investigación moderna—, todas las fechas son a.C. a menos que se indique lo contrario. En las referencias a las obras bibliográficas modernas, cuando es necesario, se indica la fecha de publicación de la primera edición entre corchetes y la fecha de la edición consultada entre paréntesis.

CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> (1863-) 17 vols. Berlín.
FIRA	Arangio-Ruiz (ed.) (1950) <i>Fontes iuris Romani Anteiustiniani</i> . Florencia.
ILLRP	Degrassi, A. (1957–63) <i>Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae</i> . Florencia.
ILS	Dessau, H. (1892) <i>Inscriptiones Latinae Selectae</i> . Berlín.
OLD	Glare, P. G. W. (1968) <i>Oxford Latin Dictionary</i> . Oxford.
ORF ⁴	Malcovati, H. (1976) <i>Oratorum Romanorum Fragmenta Liberae Rei Publicae</i> , 4 ^a ed. Turín.
RE	Pauly, A., Wissowa, G. y Kroll, W. (eds) (1893-), <i>Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i> . Stuttgart.

Introducción

En un pasaje de la novela *El antropólogo inocente* de Nigel Barley, el protagonista manifiesta su sorpresa cuando algunos de los individuos del pueblo africano de los *dowayos* son incapaces de reconocer e identificar animales en ciertas fotografías que les va mostrando. El antropólogo de Barley cae en la cuenta de que, guiado por su pensamiento occidental, ha olvidado que los *dowayos* están acostumbrados a un arte basado en dibujos geométricos y que, por tanto, precisan de una serie de herramientas y criterios que les permitan «aprender a leer» los pedazos de papel fotográfico que les va mostrando¹. En cierto modo, se puede afirmar que el historiador desempeña el papel de los *dowayos* de este pasaje cuando se enfrenta a los vestigios del pasado e intenta desarrollar unas herramientas para «aprender a leerlos». Es indiscutible que el historiador se aproxima al abismo temporal que le separa de las sociedades que estudia a partir —y a través— de sus propias experiencias y categorías de pensamiento.

También el biógrafo e historiador romano Cornelio Nepote cayó en la cuenta de las dificultades a las que se tenía que enfrentar el narrador cuando presentaba hechos y personajes pertenecientes a culturas ajenas a la suya propia y a la de sus lectores. Por ello, en el prefacio de su obra, instiga a su público a desprenderse en cierta medida de sus marcos de pensamiento, no dejándose guiar por su criterio de lo considerado aceptable a la hora de juzgar las costumbres de otras culturas muy diferentes a la suya². Esta reflexión pone de relieve que el historiador —o cualquier

1 «Al final me hice con unas postales que representaban la fauna africana. Por lo menos tenía un león y un leopardo y se los enseñé a la gente para ver si los distinguían. Por desgracia, no. Pero ello no había que achacarlo a su clasificación de los animales sino más bien al hecho de que no identificaban las imágenes de las fotografías. En Occidente solemos olvidar que hay que acostumbrarse a ver fotografías. Nosotros tenemos contacto con ellas desde la más tierna infancia, de modo que no nos es difícil identificar rostros u objetos captados desde cualquier ángulo, bajo una luz distinta o incluso con lentes deformantes. Los *dowayos* no tienen tradición en el arte visual; sus creaciones se limitan a franjas de dibujos geométricos.» Barley, N. (2004) *El Antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama, p. 123.

² *non dubito fore plerosque, Attice, qui hoc genus scripturae leve et non satis dignum summorum virorum personis iudicent (...) Sed hi erunt fere, qui expertes litterarum Graecarum nihil rectum,*

otro investigador de las ciencias humanas— no es solo «hijo de su tiempo», sino también de su entorno cultural, social y económico. Además, estos dos ejemplos literarios ponen de manifiesto las serias limitaciones con las que se encuentra el investigador a la hora de comprender —y, posteriormente, explicar— la actividad y el pensamiento humano del pasado. No cabe duda de que, en mayor o en menor medida, el historiador proyecta parte de su presente en su narración. Sin embargo, esta coyuntura no puede frenar nuestro intento por entender culturas lejanas a nuestra época, sino que debe impulsarnos a encontrar las «herramientas» adecuadas para llevar a cabo esta difícil tarea.

Este trabajo resulta más arduo, si cabe, cuando el investigador pretende aproximarse al mundo de las ideas y de los marcos de pensamiento de una sociedad del pasado. En este sentido, entre las múltiples opciones que ofrece el análisis de las fuentes literarias, el investigador tiene la posibilidad de elegir entre dos caminos que parten de un punto de partida opuesto, pero que resultan complementarios y útiles en igual medida. Por un lado, el historiador puede dedicarse a identificar ciertos términos en las fuentes antiguas —como *auctoritas* o *mos maiorum*, en el caso del estudio de la Roma republicana—, e intentar traducir su significado a un lenguaje moderno y comprensible tanto para él mismo como para sus lectores. Por otro lado, también puede optar por aproximarse a las culturas antiguas a partir de categorías de pensamiento modernas, con el objetivo de identificarlas —si fuere posible— en los vestigios que nos han sido legados por el pasado. Este último camino es la aproximación que tomaré en este estudio sobre la Roma tardorrepublicana a partir —y a través— de la idea de tradición.

nisi quod ipsorum moribus conveniat, putabunt. Hi si didicerint non eadem omnibus esse honesta atque turpia, sed omnia maiorum institutis iudicari, non admirabuntur nos in Graiorum virtutibus exponendis mores eorum secutos, Nep.Praef.1-3. «No dudo, Ático, que habrá muchos que consideren sin importancia y poco digno del papel representado por varones excelsos este género literario (...). Sin embargo, estos serán por lo común personas que, ignorando los escritos griegos, pensarán que nada es bueno si no se aviene a sus propias costumbres. Si consiguiesen aprender que no todos tienen la misma idea de lo que es honesto y vergonzoso y que todo juicio en este sentido se basa en el uso y costumbre de los antepasados, no se extrañarían de que, a la hora de relatar los grandes hechos de los griegos, me decida a seguir sus propias costumbres». Esta idea se repite en la introducción a su biografía sobre Epaminondas, cuando insta a sus lectores a no juzgar negativamente a este personaje por dedicarse a la música pues, como explica el biógrafo, al contrario que para los romanos, esta actividad no constituía una costumbre reprochable para los griegos, Nep.Ep.1.1-4. El relativismo moral y cultural inherente a este pasaje de Cornelio Nepote ha sido bien estudiado por Bettini 2000: 309-313. Sobre el mismo, véanse también Wallace-Hadrill 2008: 215; Arena 2015: 219-220.

En las siguientes páginas pretendo justificar por qué he decidido tomar el segundo camino a la hora de aproximarme a las fuentes literarias antiguas y qué herramientas he decidido utilizar para ello. En primer lugar, justificaré por qué el marco teórico desarrollado en torno al concepto de memoria —tan en auge en las últimas décadas en el ámbito de la Historia Antigua— no se amolda adecuadamente al trabajo que aquí se propone, a pesar de los intentos de la investigación por asimilar tradición y memoria. No obstante, esta teoría sí que supone un punto de referencia que, sin lugar a dudas, ofrece categorías útiles para complementar este estudio. A continuación, expondré el porqué de mi elección del término tradición como *leitmotiv* de esta investigación, qué se debe entender por el mismo cuando aparezca en este trabajo, y cuáles son las preguntas a las que se pretende dar respuesta.

Marco conceptual

MEMORIA

Como mantiene Karl-Joachim Hölkeskamp, la Historia Antigua precisa de un método a la hora de interpretar las fuentes: el trabajo del historiador debe consistir en algo más que en recopilar los vestigios del pasado, sin jerarquizarlos y sin integrarlos en un marco global que le permita entender la sociedad en su conjunto³. En efecto, como vengo defendiendo, el historiador debe elegir correctamente las herramientas con las que va a afrontar su tarea, valiéndose de una teoría y/o unos conceptos a los que pueda acudir como referencia para su investigación. En este sentido, se puede afirmar que, en las últimas décadas, la investigación en Ciencias de la Antigüedad ha sido testigo y parte en el rápido y popular desarrollo del marco teórico relacionado con la memoria; una «explosión» que no es más que la extensión de una tendencia global en el ámbito de las ciencias sociales y humanas.

En los años 80 del siglo XX, tras el giro lingüístico y el llamado «fin de la historia», se produjo un espectacular desarrollo de los estudios basados en la

³ Hölkeskamp 2014.

memoria, que pusieron en el punto de mira los llamados «usos públicos del pasado»⁴, y la reinterpretación continua de la historia por parte de la sociedad⁵. Fue en este contexto en el que se recuperó la obra del francés Maurice Halbwachs —un sociólogo discípulo de Durkheim—, que ya en la década de los 20 había comenzado a reflexionar sobre la socialización del pasado, o lo que es lo mismo, sobre la memoria. En *Les cadres sociaux de la mémoire*⁶, que vio la luz en 1925, y en *La mémoire collective*⁷, obra publicada póstumamente en 1950, Halbwachs lanzaba la sugerente propuesta de que los individuos recordaban colectivamente. Según el francés, también las sociedades poseían una «memoria colectiva», construida a partir de marcos de pensamiento compartidos. Estos «cadres sociaux de la mémoire» modelaban la memoria individual de los sujetos que formaban parte de la comunidad, y constituían las categorías a través de las cuales percibían el mundo. Además, según Halbwachs, la memoria colectiva se creaba y socializaba en el seno de ciertas instituciones —como la familia, la clase social o las comunidades religiosas—, donde se expresaba a través de costumbres, ritos, símbolos y monumentos. A pesar de ser continuamente reinterpretada, la memoria colectiva daba forma y contribuía en la creación de la identidad del grupo⁸.

En pleno periodo de auge del interés por la memoria, y partiendo de la base propuesta por Halbwachs⁹, el historiador francés Pierre Nora publicó su monumental obra *Les lieux de mémoire*. Este estudio analizaba la socialización y continua reinterpretación del pasado de la nación francesa, a través de una serie de «lugares de memoria», en los que ciertos pasajes de la memoria colectiva pretendían cristalizarse para su posterior conmemoración. Nora entendía estos «lieux de mémoire» de forma amplia, incluyendo entre ellos no solo lugares físicos como esculturas o monumentos, sino también otras manifestaciones como

⁴ Concepto acuñado por Habermas cf. Traverso 2007: 37.

⁵ Erll 2008: 7-9; Traverso 2007: 15-16. Son muchas las interpretaciones que se han propuesto para explicar el apogeo de los estudios sobre memoria: desde el auge de las políticas de identidad en el Estados Unidos de los años 60 del siglo XX, hasta la conflictiva relación de Alemania con la memoria del Holocausto, y el debate social y académico sobre los usos de la historia que se originó en consecuencia (Small y Tatum 1995: 152-153). Por su parte, Klein lo considera una respuesta al descontento con el discurso histórico tras el auge del posmodernismo (Klein 2000: 143-145).

⁶ Halbwachs [1925] 2004a.

⁷ Halbwachs [1950] 2004b.

⁸ Para una biografía del autor, véase Halbwachs [1925] 2004a: 17-22. Un análisis más detallado de su pensamiento en Marcel y Mucchielli 2008.

⁹ También partiendo de estas premisas, y con gran repercusión, se publica en lengua inglesa *How Societies Remember*, obra de Connerton sobre la socialización de la memoria colectiva (Connerton 1989).

canciones, textos, ritos y celebraciones¹⁰. Esta obra marcó un antes y un después en la investigación, abriendo un nuevo y fructífero campo de estudio, que sería importado al ámbito de la Historia Antigua por el egiptólogo Jan Assmann. En su obra de 1992, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*¹¹, Assmann no solo analizaba la memoria de varias culturas de la Antigüedad del Mediterráneo, sino que sentaba las bases para sus posteriores reflexiones teóricas sobre la memoria cultural —concepto al que haré referencia más adelante.

Como ya apuntaban Small y Tatum en el año 1995, los trabajos sobre memoria fueron adquiriendo predicamento en el ámbito del estudio de la Antigüedad Clásica¹². No obstante, se ha de esperar hasta el siglo XXI para que se produzca la verdadera eclosión de este tipo de estudios en el ámbito de la investigación sobre la historia de Roma. Prueba de ello es el gran proyecto dirigido por Karl Galinsky, *Memoria Romana: Memory in Roman Civilization*¹³, gracias al que se han producido numerosos trabajos de investigación, entre ellos, varios compendios de referencia en el tema¹⁴. Más recientemente, desde el año 2016 al año 2018, han tenido lugar una serie de conferencias sobre la memoria cultural en Roma, organizadas por Dinter, Guérin y Martinho¹⁵. En el caso concreto de la historia de la República romana, se ha de destacar la obra de carácter exhaustivo de Walter, *Memoria und res publica*¹⁶, así como las aportaciones de otros autores germanos como Stein-Hölkeskamp y Hölkeskamp¹⁷. También la producción académica en lengua española se ha hecho eco de esta tendencia, principalmente gracias a las aportaciones de Mayorgas¹⁸.

Este breve repaso a la investigación no hace más que demostrar que la memoria es un ámbito de estudio en auge, capaz todavía de ofrecer fructíferos resultados en la investigación de las ciencias humanas y sociales. Una de las

¹⁰ Sus directrices y fundamentos pueden encontrarse traducidas al inglés en Nora 1989.

¹¹ Assmann, J. 1992.

¹² Small y Tatum 1995: 149-155.

¹³ Página del proyecto: <http://www.laits.utexas.edu/memoria/index.html> [Última consulta: 07 de febrero de 2020].

¹⁴ Galinsky 2014, Galinsky 2015 y Galinsky 2016.

¹⁵ <https://sites.google.com/site/romanculturalmemory/home> [Última consulta: 07 de febrero de 2020].

¹⁶ Walter 2004.

¹⁷ Hölkeskamp 2004a, Hölkeskamp 2004b, Stein-Hölkeskamp y Hölkeskamp 2006, Hölkeskamp 2006a, Hölkeskamp 2016, Hölkeskamp 2018.

¹⁸ Mayorgas 2007, Mayorgas 2019.

razones que explican, ya no solo el apogeo, sino también la pervivencia en el tiempo de esta corriente, es la adaptabilidad de su marco teórico a los estudios de diversas disciplinas y, en el caso de la concreto de la Historia, a los diferentes periodos históricos. La memoria se muestra, por tanto, como una herramienta útil y provechosa tanto en la comprensión como en la posterior explicación del pasado, y esto se debe, entre otros motivos, al desarrollo de un marco teórico consistente en torno a la misma.

No obstante, se ha de tener en cuenta que son muchas las tipologías sobre la memoria que han ganado predicamento en las últimas décadas. Entre ellas, habría que destacar la propuesta de Aleida Assmann, quien diferencia entre una memoria de archivo —aquella que una sociedad almacena y que, por tanto, es pasiva y no ejerce una función en el presente de dicha comunidad—, y la memoria de canon —un pasado vivo y activo, continuamente reinterpretado por los individuos de una sociedad dada, que influye notablemente en el presente de los mismos¹⁹. No obstante, la aplicación de las categorías que propone Aleida Assmann resulta problemática en sociedades a caballo entre la oralidad y la escritura —como ocurre en el caso que aquí nos ocupa—, pues difícilmente se pueden identificar archivos en el sentido moderno del término. Con más éxito en el ámbito de la Historia Antigua ha contado el marco teórico formulado por su marido, Jan Assmann. Su obra se ha convertido en una referencia para los estudios del tema que tratan sobre la Antigüedad, ya que su teoría es especialmente apropiada para las sociedades eminentemente orales²⁰. La propuesta del egiptólogo, que hace uso de los estudios antropológicos de Jan Vansina, pasa por diferenciar entre dos tipos de memoria. En un primer lugar, la memoria cultural: una reconstrucción del pasado que se remonta a los orígenes míticos de la comunidad, sirve para definir la identidad del grupo, y que toma forma y se cristaliza a través de ritos, ceremonias, símbolos y monumentos. Esta es una memoria institucionalizada y custodiada por ciertos individuos que intentan evitar que esta reconstrucción del pasado se pierda con el tiempo. En segundo lugar, Assmann identifica la memoria comunicativa, que también resulta ser una reconstrucción del pasado, pero esta vez, de uno más

¹⁹ Un resumen de esta teoría se puede consultar en Assmann, A. 2008, más desarrollada posteriormente en Assmann, A. (2011) *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*, Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press cf. Pasamar 2013.

²⁰ Un resumen más minucioso de sus postulados en Mayorgas 2007: 16-19.

reciente. Este tipo de memoria se caracteriza por su oralidad, espontaneidad y carácter no institucional pero, sobre todo, por su limitación temporal: si no se fosiliza en algún «lugar de memoria», puede llegar a perderse en tres o cuatro generaciones²¹.

El marco conceptual que ofrece la teoría sobre la memoria constituye, pues, una referencia que ningún historiador de las mentalidades puede obviar²². Esta teoría ha puesto de relieve el aspecto colectivo del recuerdo humano, su naturaleza de (re)construcción social y su importancia en la formación de la identidad del grupo. Gracias a ello, se ha abierto un nuevo campo de estudio que permite analizar aspectos hasta ahora poco conocidos. Ahora bien, no son pocas las voces que en las últimas décadas han señalado los límites y los excesos de la investigación en este ámbito. Además de las críticas orientadas a denunciar los componentes ideológicos en el origen y auge de los estudios sobre la memoria²³, y aquellas que denuncian un supuesto desplazamiento de la «historia» y de los historiadores en virtud de esta nueva categoría²⁴, lo que aquí merece la pena reseñar es que, como ya apuntaron Gedi y Elam, la proliferación de los estudios «memorísticos» ha traído como consecuencia el abandono de otras categorías funcionales. Este último es el caso del concepto de «tradición»²⁵. Como veremos más adelante, aunque la bibliografía sobre diversas tradiciones es abundante, lo cierto es que, en las últimas décadas, no se han publicado muchos trabajos dedicados a explorar el concepto de «tradición», y pocos han sido los intentos de crear un marco teórico a la altura del que ofrecen los estudios sobre memoria²⁶.

No obstante, esto no quiere decir que, como respuesta a esta tendencia, se haya de abandonar el excelente marco conceptual que se ha desarrollado en torno al concepto de memoria. Por el contrario, es necesario que las investigaciones venideras sobre la historia de las mentalidades lo tengan, al menos, en cuenta. En este sentido, considero que este marco teórico constituye una «herramienta» útil y complementaria en el estudio que aquí pretendo llevar a cabo, ya que memoria y

²¹ Assmann, J. y Czaplika 1995; Assmann, J. 2008.

²² Sobre la necesaria complementariedad entre memoria e historia de las ideas, véase Confino 2008.

²³ Por ejemplo, Klein (2000:144) señala que el auge de los estudios sobre memoria está relacionado con un aumento del interés por las identidades y por el relato de los «relegados», y que, por tanto, se corre el riesgo de la victimización del sujeto histórico.

²⁴ Juliá 2011.

²⁵ Gedi y Elam 1996.

²⁶ Un intento en Alexander 2016.

tradición están conectadas estrechamente. Inequívocamente, la percepción de la tradición por parte de una sociedad y el uso político que hacen de la misma se modelan a partir de su(s) memoria(s). Sin embargo, como se señalará a continuación, la idea de tradición que utilizaré en este trabajo no encaja completamente en ninguna de las categorías en torno al concepto de memoria que se han propuesto hasta la fecha. Por un lado, una de las características de cualquier tipo de memoria es la existencia de un núcleo en torno al que se configura un relato que, si bien va mutando y reconstruyéndose, siempre posee un contenido más o menos definido. Si tomamos, por ejemplo, el mito de los orígenes de Roma, y lo entendemos como una memoria cultural, a pesar de que podemos observar que su contenido se reconstruye y se reinventa continuamente, lo cierto es que el núcleo del mismo —«la fundación de la ciudad»— se mantiene constante²⁷. La memoria, por tanto, posee siempre un contenido, por mucho que este vaya variando. Por ello, a pesar de que, como veremos más adelante, son varios los estudios que han propuesto entender *mos maiorum* —sintagma a través del cual muchos investigadores actuales hacen referencia a la tradición en la República romana— como una memoria, en mi opinión, la indefinición que caracteriza esta idea de tradición dificulta su consideración como un tipo más de memoria.

La idea de tradición que utilizaré en este estudio hace referencia, más que a un contenido, a un «continente», es decir, a un «recipiente» que en teoría parece repleto de una serie de valores, costumbres y prácticas consensuadas socialmente, pero que en la práctica se revela como un término muy vago, amplio y, sobre todo, poco definido, con el que los actores históricos jugaron en su discurso y en su beneficio. En este sentido, podríamos preguntarnos si la tradición no podría ser equiparable a un «lieux de mémoire», en el sentido amplio del concepto que, por ejemplo, propone Pierre Nora. Mi opinión al respecto es que no, dado que, a pesar de que los «lugares de memoria» también son «recipientes», estos remiten a una memoria más definida, en torno a la que no tiene por qué haber un consenso, pero que, al menos, posee un núcleo fundamental. Por ejemplo, no cabe duda de que, al observar la estatua de Lucio Junio Bruto bajo la que apareció el grafito que instaba a su descendiente a terminar con la tiranía —un lugar de memoria sin lugar a dudas—²⁸, diferentes observadores de la época reconstruirían diversas memorias,

²⁷ Mayorgas 2007.

²⁸ Reinterpretado recientemente por Morstein-Marx 2012.

muchas de ellas discordantes e incluso enfrentadas. Sin embargo, el núcleo de la misma, la persona de Lucio Junio Bruto, permanecería constante. Por tanto, se puede afirmar que los lugares de memoria evocan relatos que, si bien pueden ser diferentes entre sí, poseen un núcleo común en torno al que se construyen. En mi opinión, este núcleo del relato es inexistente cuando ciertos sujetos hacen alusión a la vaga idea de tradición, tal y como se entiende en este estudio. De ahí que las alusiones a la tradición en el discurso no puedan considerarse como un lugar de memoria más.

Así pues, aunque el marco teórico que ofrece la memoria resulta muy atractivo a primera vista, su inadecuación al trabajo que aquí se propone lo convierten en una herramienta tan solo complementaria a este estudio, que girará en torno a la idea de tradición. No obstante, la elección de este último término podría resultar sorprendente si se tienen en cuenta las limitaciones aparejadas al estudio de este concepto.

TRADICIÓN

Cuando se repasan las investigaciones sobre el concepto de tradición, el primer obstáculo que se hace explícito es el de las valoraciones éticas que se han hecho sobre el mismo por parte de diversas corrientes intelectuales²⁹. En efecto, durante los siglos XVIII y XIX, de la mano de la corriente de la Ilustración, el concepto de tradición adquirió connotaciones negativas en tanto en cuanto se concibió como un antónimo de progreso³⁰. Los pensadores de la época pretendieron desligarse de lo que consideraban «las constricciones de la tradición», pues entendían que el conocimiento científico, basado en la razón y la constatación empírica, era contrario del conocimiento tradicional —al que consideraban un dogma cercano a la superstición y a la ignorancia. Por ello, la tradición fue considerada como una enemiga de la modernidad y una carga para el continuo avance del ser humano hacia la excelencia³¹. Las connotaciones negativas aparejadas a este concepto continuaron de manera más o menos implícita en las

²⁹ Para un estado de la cuestión ver Alexander 2016: 1-6; Yadgar 2013: 451-457; Scares 1997: 6-9; Hofer 1984: 133-136; Shils 1981: 4-12.

³⁰ Sobre la idea de progreso desde una perspectiva diacrónica: Maravall 1986.

³¹ Shils 1981: 4-12; Yadgar 2013: 452-454; Madrazo Miranda 2005: 115-117, 130.

investigaciones de diversos pensadores de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Según Shils, este fue el caso del sociólogo alemán Max Weber, quien utilizó este concepto para diferenciar entre dos tipos de sociedades: aquellas guiadas principalmente por los postulados de la tradición y aquellas que se orientaban por el racionalismo. Weber consideraba que en las sociedades modernas capitalistas —pertenecientes al segundo tipo— se iría abandonando progresivamente la tradición en favor de una razón acorde con el mercado. En opinión de Shils, esta interpretación revelaba la visión negativa de la tradición por parte de Weber, ya que perpetuaba la falsa dicotomía entre tradición y razón³². No obstante, según Scares, Weber manifestaba sus inquietudes ante el nuevo horizonte que representaba la economía capitalista, la creciente organización burocrática y la posibilidad de que las sociedades occidentales se convirtieran en una «prisión sin valores»³³.

Sea como fuere, lo cierto es que, a partir de los años 80, la tradición sufrió una rehabilitación en el seno de la investigación académica. Durante esta década, a la par que aumentaba el interés por el estudio de las identidades y las herencias culturales, también proliferaron los estudios sobre el folclore y la simbología étnica³⁴. Por ello, el estudio de la tradición y, sobre todo, el de las tradiciones —en plural— adquirieron una relevancia creciente en el ámbito de ciencias humanas y sociales, interesando tanto a historiadores como a sociólogos, antropólogos o filósofos. Además, el inicio de esta década estuvo marcado en el ámbito de la sociología por la publicación de *Tradition*, de Edward Shils —obra de referencia sobre el tema hasta la actualidad. Shils comenzaba este trabajo realizando una sugerente aseveración, que revela la orientación de la obra: «This book about tradition is evidence of the need for tradition»³⁵. En la introducción de este estudio, el sociólogo denunciaba que el vacío bibliográfico en torno a la tradición no era sino una consecuencia de un «progresismo» radical que tenía sus orígenes en la Ilustración³⁶. Asimismo, el autor identificaba una pérdida del poder normativo del

³² Shils 1981: 9-10. También Hofer mantiene la opinión de que Weber utilizó la denominación de «sociedades tradicionales» como un eufemismo para evitar hablar de sociedades primitivas (Hofer 1984: 134-135).

³³ Scares 1997: 8.

³⁴ Hofer 1984.

³⁵ Shils 1981: VII.

³⁶ El autor habla, por ejemplo, del «radical progressivism» (Shils 1981: 3) o de la «progressivistic agenda» (Shils 1981: 7).

pasado en las sociedades modernas, que preferían basar sus decisiones en otros criterios, como la eficiencia, la racionalidad, la adecuación y el progresismo. Además, Shils consideraba que esta pérdida de autoridad era paralela a un aumento del prestigio y de la fascinación por el pasado por parte de estas sociedades³⁷. Tras ello, pasaba a denunciar las falsas dicotomías que habían opuesto tradición a racionalismo y a individualismo³⁸.

Como hemos visto, las denuncias de Shils sobre la valoración negativa de la tradición por parte de la intelectualidad estaban fundamentadas: desde la Ilustración, la tradición se había identificado como parte de un pensamiento reaccionario que impedía el progreso. Las quejas implícitas y explícitas de Shils y otros autores ante la falta de objetividad de la investigación eran, pues, legítimas³⁹. Ahora bien, en mi opinión, la respuesta de Shils a esta postura movía la balanza completamente hacia el lado opuesto, denotando que el sociólogo tampoco era inmune a las influencias de su contexto histórico y de su propia ideología. Así pues, cuando el investigador hablaba de la «necesidad de tradición» no hacía sino revelar una nueva valoración ética del concepto —esta vez, con connotaciones positivas—, que iba a perpetuarse hasta décadas después. En efecto, como señala Madrazo Miranda, en el contexto actual de la globalización, la tradición es considerada por algunos como un «signo indeleble de la identidad cultural» y como una garantía de preservación de ciertas identidades, que creen verse amenazadas y diluidas en un contexto cada vez más global⁴⁰. La tradición se valora, pues, positivamente, en la medida en que se concibe como depositaria y transmisora de la identidad de los pueblos.

Sin embargo, ¿es científicamente correcto hablar de la «necesidad de tradición»? ¿Es trabajo del investigador valorar éticamente la continuidad de ciertas identidades? Si bien estas investigaciones hicieron bien en cuestionarse la hasta el momento visión negativa de la tradición —dependiente de la para nada

³⁷ Esta idea será brillantemente explorada poco después por otro sociólogo, David Lowenthal, en su obra *El pasado es un país extraño* (Lowenthal [1985] 1998).

³⁸ Shils 1981: 1-11.

³⁹ También Smolicz (1988: 387-389) reacciona a las llamadas «falsas dicotomías» entre modernidad y tradición, y a la valoración negativa implícita en el último término.

⁴⁰ Al igual que Shils, la propia Madrazo Miranda dice reaccionar a un movimiento que identifica tradición con pensamiento reaccionario (Madrazo Miranda 2005). El miedo a la globalización y la «necesidad» de la tradición también son expresados en el prólogo que escribe Vernole en la traducción al italiano de la tesis sobre *mos maiorum* de Rech (Rech [1936] 2006), véase página 67 de este documento.

imparcial idea de progreso⁴¹—, ¿no es su reacción la otra cara de una misma moneda? En mi opinión, con esta nueva valoración, estos autores no hacen sino demostrar que también ellos son dependientes de su contexto histórico y de su ideología; algo que pone de relieve, una vez más, las dificultades a las que se enfrenta el investigador cuando pretende tratar este tema⁴². Teniendo en cuenta esta problemática, y a pesar de las enormes dificultades que supone, pretendo, por consiguiente, considerar la tradición más allá de valoraciones éticas. Con ello, no quiero decir que no se pueda o deba estudiar si la tradición impide o facilita el cambio, o si fomenta la continuidad de la identidad de una sociedad. Todo lo contrario: considero que estos análisis resultan de gran interés para el conocimiento histórico. Lo que constituye un verdadero problema, en mi opinión, son las valoraciones posteriores de estos fenómenos como positivos o negativos; juicios que, además de valerse en cierto modo de la historia contrafactual, revelan más sobre la postura ideológica del autor que sobre las sociedades que pretende estudiar.

El segundo problema en la utilización del concepto tradición tiene que ver con la escasa bibliografía contemporánea que trata sobre el mismo. Como ya se apuntaba con anterioridad, si bien muchos investigadores se han preocupado por estudiar las diversas tradiciones de distintas sociedades, muchos menos son los que se han preocupado en pensar sobre la percepción y el significado de tradición como concepto. En efecto, en 1981, Shils denunciaba que no existía ningún libro anterior al suyo propio que estudiara de manera exhaustiva la tradición⁴³. Situación que, según Alexander, no parece haber mejorado mucho en la actualidad⁴⁴. Las causas de este vacío bibliográfico ya han sido expuestas con anterioridad. Por un lado, se han de tener en cuenta las connotaciones negativas aparejadas al concepto de tradición desde la Ilustración. Por otro lado, esta

⁴¹ «(...) the whole concept of unilinear evolution of society, with its abandonment of the 'past' as a precondition for the acceptance of the present, is seen as erroneous and irrelevant», Smolicz 1988: 388.

⁴² Sobre los problemas que ha traído el nuevo giro en la investigación sobre el concepto de tradición y la necesidad de abandonar esta nueva postura ideológica, véase Yadgar 2013: 455.

⁴³ «If there had been other comprehensive books about tradition and traditions, this book would have been a better one. It would have given me a point of departure easier to start from (...) But there is no such a book», Shils 1981: VII.

⁴⁴ Alexander 2016: 4-5. Este autor proporciona un listado de algunas obras en los que se trata el tema de la tradición, pero destaca la falta de títulos recientes.

situación se debe a que los estudios sobre memoria, con un marco teórico mucho más desarrollado, han desplazado el estudio del concepto de tradición.

Por último, la tercera dificultad a la que se enfrenta el investigador cuando pretende estudiar la tradición es su polisemia. Efectivamente, son muchas las definiciones que se han ofrecido para este concepto y, en la actualidad, no se puede afirmar que exista un consenso absoluto sobre su significado. En un intento por simplificar las múltiples acepciones que se han propuesto para el concepto tradición por parte de la investigación, se puede afirmar que dos son los significados con los que predominantemente se ha entendido este concepto⁴⁵. Por un lado, se entiende tradición como una transmisión que se prolonga en el tiempo y pasa de una generación a otra. En este sentido, con tradición se haría referencia a un proceso de entrega que termina configurando un cuerpo coherente de conocimientos. Este significado se utiliza, por ejemplo, cuando se habla de «Tradición» en el contexto del cristianismo, entendiéndola como una entrega sagrada que transmite la revelación divina de manera complementaria a las Escrituras⁴⁶. También la historiografía entiende el término tradición como sinónimo de «entrega» cuando habla de «tradición oral», es decir, del proceso de transmisión no-escrita, que sirve como fuente para el conocimiento histórico⁴⁷. Por último, se concibe asimismo este término como el «conocimiento acumulado» en torno a un texto, y las continuas interpretaciones del mismo. En este sentido, se habla de «tradición homérica», «tradición platónica», etc.⁴⁸.

Sin embargo, es mucho más frecuente que en los estudios científicos se haga referencia a tradición en otro sentido: como el conjunto de elementos transmitidos, los *tradita*. No obstante, lo que es susceptible de entenderse dentro de este conjunto de elementos varía de un autor a otro, existiendo definiciones más o menos amplias del concepto. De este modo, en un extremo, nos encontramos con el significado que proporciona Shils, quien ofrece una definición muy amplia, incluyendo en esta todo aquello que se transmite, con la única salvedad de que este proceso se haya prolongado durante, al menos, tres generaciones. Así pues, Shils incluye dentro de tradición el conjunto de objetos materiales, creencias, imágenes,

⁴⁵ Para una visión más detallada de los significados de tradición, véanse Shils 1981: 12-21; Madrazo Miranda 2005: 115-123; Scares 1997: 16.

⁴⁶ Madrazo Miranda 2005: 119-120.

⁴⁷ Madrazo Miranda 2005: 120-121.

⁴⁸ Shils 1981: 14-17.

prácticas e instituciones transmitidos desde antiguo⁴⁹. No obstante, algunos autores han considerado que esta definición es demasiado amplia para ser funcional⁵⁰, argumentando que, en este sentido, tradición es prácticamente sinónimo a «herencia cultural»⁵¹. Así pues, también se han propuesto definiciones más restringidas del concepto, como la proporcionada por Eric Hobsbawm. El historiador, que en realidad centra su estudio en las llamadas «tradiciones inventadas», cree que se ha de diferenciar entre tradición y costumbre. Para este autor, la tradición tiene un sentido más ideológico que la costumbre y, además, implica una simbología y un ritualismo no presentes en las costumbres —que, por otro lado, tendrían una finalidad más práctica. En este sentido, Hobsbawm concibe la tradición —o más bien, las tradiciones— en un sentido más «ritual», ya que considera que se trata de unos patrones de comportamiento que se transmiten en el tiempo, y cuya característica principal es la invariabilidad⁵².

El establecer una nueva definición precisa para el término tradición —o una nueva teoría—, que sea aplicable a todos los estudios de las diversas disciplinas, está más allá del alcance y de los objetivos del presente estudio. No obstante, resulta imprescindible definir lo que en este trabajo se ha de entender cuando aparezca el término tradición. Por un lado, partiendo de la definición propuesta por Eric Hobsbawm, en este estudio hablaré de tradiciones —en plural— cuando quiera hacer referencia a aquellas prácticas de índole recurrente, con un carácter ceremonial o simbólico, que una sociedad cree heredadas de un pasado compartido. En esta categoría podríamos incluir numerosas prácticas de nuestro presente. Por ejemplo, la defensa de una tesis doctoral, que comporta una serie de pasos estandarizados, ordenados y regulados —presentación del tribunal, defensa de la tesis, intervenciones del tribunal, respuesta del doctorando, etc.—, que se repiten cada vez que esta ceremonia se lleva a cabo. En el caso de la sociedad romano-republicana, también podemos identificar numerosas tradiciones en este sentido, por ejemplo, la ceremonia del triunfo, con una parafernalia propia —la corona de laurel, la púrpura, la cuadriga y un largo etcétera— y un patrón que se

⁴⁹ Shils 1981: 12. Para una explicación de su pensamiento Jacobs 2007.

⁵⁰ Scares 1997: 6; Alexander 2006: 3.

⁵¹ Por ejemplo, este es el significado que se puede interpretar a partir de la definición de Smolicz. Para este autor, tradición sería todo aquello que ha sido transmitido, siempre y cuando permanezca activo en el presente (Smolicz 1988: 390).

⁵² Hobsbawm [1982] 2002: 7-21.

perpetúa en el tiempo —el desfile, la llegada al Tempo de Júpiter, etc. La característica de estas tradiciones —una vez más, en plural— es que siguen un patrón que se cree heredado del pasado, y ostentan una importante carga simbólica. Además, las rupturas, cambios o innovaciones son fácilmente perceptibles por los miembros de la comunidad, quienes pueden apreciar las mutaciones del ceremonial y tomar medidas en consecuencia. Como afirma Hobsbawm, este tipo de tradiciones se caracteriza por su fijación y pervivencia en el tiempo —una invariabilidad que, en muchas ocasiones, no solo es pretendida, sino real. En este sentido, la historiografía sobre la República romana habla sobre «la importancia del ritual», y se asombra de la continuidad de los patrones ceremoniales, a pesar de la pérdida o mutación del significado de la propia tradición. Esta es una consecuencia lógica de estas tradiciones: la repetición del ceremonial fija este patrón en la memoria colectiva y, por tanto, hace que las posibles mutaciones sean mucho evidentes para la comunidad.

No obstante, este estudio se orienta mayormente hacia el análisis de la «idea de tradición» —o tradición a secas, como aparecerá en este estudio. Con esta terminología se hace referencia a una construcción social abstracta, que teóricamente incluye un conjunto de prácticas, valores, relatos y costumbres, que una comunidad con una identidad común cree heredados del pasado. Sin embargo, en la práctica, este concepto se revela como una idea vaga, cuyo contenido es continuamente negociado y reelaborado por los miembros de dicha comunidad. Así pues, la idea de tradición a la que principalmente haré referencia en este estudio, como ya he avanzado, se entiende más bien un «recipiente» al que se le van añadiendo «contenidos», en torno a los cuales puede haber un mayor o menor consenso en cuanto a si pueden considerarse parte integrante del mismo.

Esta idea de tradición, que también incluiría teóricamente al resto de tradiciones en el sentido ritual del término, es utilizada de forma cotidiana en nuestros días, principalmente en el ámbito de la política. No son pocos los políticos que, en la actualidad, manifiestan la necesidad de seguir «la tradición» o, por el contrario, romper con ella. Precisamente, la indefinición que caracteriza a este nivel de la tradición comporta tres consecuencias principalmente: en primer lugar, que no exista un consenso evidente sobre su contenido; en segundo lugar, que los miembros de la comunidad difícilmente puedan percibir las supuestas mutaciones;

por último, que quien haga alusión al concepto, lo modele de forma inconsciente o voluntaria. Así pues, si cuando hablábamos de tradiciones como ceremonias de carácter recurrente, decíamos que una de sus principales características era su concreción e invariabilidad, cuando hablamos de la idea de tradición, debemos concebirla de una forma indefinida y fluida.

Objetivos, fuentes y metodología

Por tanto, en este estudio, se procederá a la búsqueda de esta idea de tradición en las fuentes literarias latinas de finales del periodo republicano e inicios del Principado de Augusto con el objetivo de dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿existió esta idea de tradición durante el periodo de la Roma tardorrepública?; si así fue, ¿cómo se manifestó según las fuentes literarias antiguas que han llegado hasta nuestros días?; ¿podemos estudiar cómo se utilizó en el ámbito de la retórica y la política?, ¿con qué fines?, ¿por parte de quién?; ¿qué nos revela esta utilización retórica de la ideología de la sociedad tardorrepública?; y, por último, ¿qué diferencias se pueden percibir con respecto a nuestros días?

No obstante, se ha de tener en cuenta que el estudio de las ideas siempre ha sido un tema controvertido para la investigación de época tardorrepública. Las posiciones varían desde las de los más escépticos, que creen que tan solo se puede conocer las posturas individuales de los autores más prolíficos —o, como mucho, la de las elites—, a las de los más optimistas, quienes consideran posible ampliar el sujeto de estudio. Lo cierto es que toda la literatura latina de la época procede de voces de la elite. No obstante, en las últimas décadas, existe un movimiento dentro de la investigación sobre época republicana que pretende ir más allá de la postura de la aristocracia de la época, realizando para ello una nueva y sofisticada lectura de las fuentes.

El *corpus* de las fuentes latinas de época tardorrepública tiene una extensión considerable, al menos para el ámbito de la Historia Antigua. Esto se debe principalmente a la prolijidad y conservación de la obra de Cicerón. Sin embargo, no toda su producción es de igual relevancia para nuestro estudio. En este sentido, si bien es cierto que la idea de tradición está presente en todos los géneros tocados por el orador, tiene un papel mucho menos relevante en sus

epístolas. En las cartas, el orador suele utilizar un estilo menos elevado que en sus discursos y obras filosóficas, por lo que las referencias a un pasado compartido —a través, por ejemplo, de las alusiones a los antepasados de la comunidad— son mucho menos frecuentes. No obstante, la ventaja de las epístolas es que, cuando van dirigidas a sus amigos y familiares más cercanos —como Ático o su hermano Quinto—, muestran a un Cicerón mucho más real y auténtico que en otros géneros. Por el contrario, la tradición sí que cuenta con un papel de relevancia en las llamadas obras filosóficas del orador. El estilo elevado de este género facilita la introducción de alusiones al pasado de la comunidad a través de las referencias a las costumbres o a los ancestros comunes. Sin embargo, se ha de tener en cuenta que, en las obras de esta naturaleza, Cicerón habla desde un punto de vista teórico que, en todo caso, revela la posición «ideal» del orador con respecto a ciertos temas. En este sentido, el investigador debe tener siempre en mente que las reflexiones de Cicerón son producto de una profunda elucubración intelectual, solo posible para un personaje de la elite, que contó con el tiempo y los recursos necesarios —*otium*, como él mismo indica— para llevarlas a cabo. Por lo tanto, las obras filosóficas nos muestran la postura individual de Cicerón, que no tiene por qué ser extrapolable, ni mucho menos, al grueso de la sociedad. Si queremos ampliar nuestro sujeto de estudio, debemos valernos de otro tipo de fuentes.

Los discursos de Cicerón vienen a suplir este vacío, aunque sea de forma parcial. Como veremos, las alusiones a la idea de tradición en la oratoria son muy frecuentes y, debido a la naturaleza de este tipo de fuente, revelan mucho más que la propia postura del orador. Como se afanan en señalar diversos manuales sobre retórica de época tardorrepública, los objetivos del orador fueron instruir, agradar y emocionar a su audiencia⁵³; o más resumidamente: persuadirla. En consecuencia, el orador tuvo que moldear su discurso para adaptarse a las expectativas de su público, lo que nos puede proporcionar una idea aproximada de sus marcos de pensamiento —o, al menos, de la idea que tenía el orador sobre los mismos. Todo esto no quiere decir que el orador estuviera a merced o totalmente «controlado» por su audiencia⁵⁴. Al contrario: el objetivo del orador fue siempre

⁵³ Existen algunas variantes de esta máxima, como Cic.Orat.69: *erit igitur eloquens—hunc enim auctore Antonio quaerimus— is qui in foro causisque civilibus ita dicet, ut probet, ut delectet, ut flectat.*

⁵⁴ Como critica Morstein-Marx a la que llama «teoría del sentido común» de Fergus Millar, cf. Morstein-Marx 2004: 14-18. No obstante, es evidente que el orador tuvo que adaptarse a su

llevar al público a su terreno y, por tanto, ejercer el control sobre el mismo. Sin embargo, el orador tuvo que echar mano de un bagaje ideológico común que le permitiera resultar convincente y persuasivo. Este bagaje ideológico es el que creo que puede «rescatarse» de los discursos conservados de Cicerón y que merece la pena estudiar, ya que nos ofrece un campo de estudio mucho más rico y diverso que el de fuentes de otra naturaleza.

En el caso de los discursos de Cicerón dirigidos a la aristocracia senatorial—ya sea durante las reuniones del senado o en otros contextos— es mucho más fácil extraer conclusiones sobre el pensamiento de la audiencia. Esto se debe a que la gran mayoría de fuentes conservadas de este periodo son de naturaleza aristocrática, por lo que nos resulta un sujeto de estudio más conocido y elocuente⁵⁵. Algo similar ocurre en el caso de los discursos forenses de Cicerón ya que, si bien es cierto que la *corona* pudo tener algún tipo de influencia en la composición de su discurso⁵⁶, lo cierto es que el principal objetivo del orador fue siempre el de convencer a los jueces —miembros todos ellos de las elites socioeconómicas, a pesar de los cambios en la composición de los tribunales a lo largo del siglo I⁵⁷.

La cosa cambia cuando tratamos los discursos de Cicerón pronunciados ante la asamblea, es decir, la oratoria contional⁵⁸. La investigación todavía debate la identidad exacta de ese *populus* al que se dirigen estos discursos. Por un lado, algunos investigadores consideran que el público de la *contio* no fue representativo del grueso de la población, ya que se trató de una audiencia previamente acordada, y compuesta, principalmente, por clientes y amigos del orador⁵⁹. Otros investigadores, entre los que me incluyo, creen más factible que la audiencia contional fuera cambiante, heterogénea y con una importante presencia de las

audiencia y realizar una serie de concesiones y acercamientos, como reconoce el propio Morstein-Marx, y demuestran para el caso de la retórica contional Jehne (2000) y Hölkeskamp (2013a: 113-115; 2013b: 20-26).

⁵⁵ Sobre la oratoria en el senado, véase van der Blom 2016: 38-42.

⁵⁶ Sobre la composición de la *corona* cf. Rosillo-López 2017b: 110, con bibliografía adicional. No existe un consenso historiográfico sobre la composición del público de estos juicios, pero no se descarta la presencia de masas populares. Sobre las manifestaciones de acuerdo y desacuerdo de este público Rosillo-López 2017b: 112-113.

⁵⁷ Para la composición de los tribunales con bibliografía adicional, véase Rosillo-López 2017b: 109.

⁵⁸ Sobre la *contio* y la oratoria contional, véanse Pina Polo 1989; Hölkeskamp 1995; Mouritsen 2001: 38-72; Morstein-Marx 2004; Tan 2008; Hiebel 2009; Tiersch 2009; Mouritsen 2017: 72-94.

⁵⁹ Mouritsen 2001: 38-45; Mouritsen 2017: 72-78.

masas populares⁶⁰. No obstante, aunque este último fuera el caso, podríamos preguntarnos: ¿cómo fue posible que el orador conociera el bagaje ideológico de este tipo de audiencia, perteneciente a un contexto socioeconómico tan alejado del suyo propio? O, en otras palabras, ¿en qué medida pudo el orador percibir las expectativas de su público, para posteriormente integrarlas en su discurso?

El primer problema con el que nos encontramos es que la comunicación en la *contio* se produjo mayoritariamente de «arriba hacia abajo», es decir, de la elite a las clases populares⁶¹. Por ello, nos podríamos preguntar cómo fue posible que el *populus* hiciera llegar sus inclinaciones al orador para que posteriormente este las incorporara en sus argumentaciones⁶². En este sentido, se podría afirmar que, si bien es cierto que los canales de comunicación del pueblo hacia la aristocracia senatorial fueron mucho más restringidos, se ha de tener en cuenta que, en la propia *contio*, se produjeron manifestaciones de la audiencia como vítores, abucheos e incluso reacciones violentas que, indudablemente, transmitieron información al orador sobre la postura de su audiencia⁶³. Además, como recientemente ha planteado la historiografía, no se ha de olvidar que existieron otras vías de comunicación entre las masas populares y la elite más allá de las

⁶⁰ Meier propuso la existencia de la llamada *plebs contionalis*: un público de corte popular que acudiría asiduamente a este tipo de asambleas (Meier 1965: 614; Meier 1966: 114-115). Sin embargo, esta idea ha sido discutida con posterioridad. Para la composición de las *contiones*, véanse también Vanderbroeck 1987: 86-93; Morstein-Marx 2004: 41-42, 122-123, 128-136; y, especialmente, Jehne 2006.

⁶¹ Pina Polo 1997: 31, 183 y ss. Sólo el convocante de la *contio* y aquellos a los que él invitara podían hacer uso de la palabra y, en este sentido, las clases populares se vieron excluidas, Pina Polo 1997: 34 y ss. Por otro lado, este tipo de comunicación vertical se ejemplificaba incluso de forma física: los discursos contionales solían tener lugar sobre los *rostra* u otro tipo de lugares elevados sobre el público, cf. Pina Polo 1989: 182 y ss.; Morstein-Marx 2004: 42-60; Pina Polo 2005a; Pina Polo 2011: 290-292; Pina Polo 2012: 50-53.

⁶² Sobre la percepción de la opinión pública, véase Rosillo-López 2019: 57-81.

⁶³ Pina Polo 2012: 54. Cicerón indica que las *contiones* fueron uno de los lugares en los que se pudo percibir la voluntad del pueblo: *etenim tribus locis significari maxime de (re publica) populi Romani iudicium ac voluntas potest, contione, comitiis, ludorum gladiatorumque consessu*, Cic.Sest.106, cf. Rosillo-López 2017a: 57 n.93. Incluso tenemos noticias de que el público de la *contio* abandonó al orador en mitad de su discurso, como el caso de Curio en el año 90 (Cic.Brut.192, 395), véanse Wisse 2013: 177; Rosillo-López 2013: 291; Mouritsen 2017: 86. No obstante, para Mouritsen (2017: 63), este tipo de manifestaciones serían difíciles de leer para el orador y poco frecuentes durante la Tardorrepública (Mouritsen 2017: 86).

asambleas —como los *grafitti*⁶⁴, los rumores⁶⁵ o las *salutationes* matutinas⁶⁶—, que funcionaron como canales de información de «abajo hacia arriba»⁶⁷.

Sin embargo, aun aceptando que el orador sí que pudo conocer las inclinaciones de su audiencia y utilizarlas en su discurso con fines persuasivos, nos encontramos con otro problema que afecta a todos los tipos de discursos de Cicerón y que dificulta todavía más nuestra tarea. Y es que no se puede considerar que la versión de los discursos que se nos ha transmitido reproduzca palabra por palabra aquello que Cicerón pronunció oralmente delante de su audiencia⁶⁸. Aunque el orador pudo preparar con antelación su intervención y ayudarse de ciertas notas, los textos que han llegado hasta nuestros días no se tratan de composiciones anteriores a la pronunciación del discurso que posteriormente serían leídas ante el público—tal y como suele ser la práctica habitual en nuestro presente⁶⁹. Durante la República, el buen orador se definió, entre otros aspectos, por su capacidad memorística, por lo que la práctica habitual consistió en declamar «de memoria», tan sólo con la ayuda de alguna nota aislada⁷⁰. Por tanto, los discursos que poseemos son reelaboraciones *a posteriori*, publicadas tras la pronunciación del discurso, con posibles añadidos y correcciones⁷¹. Estas publicaciones circularían entre los allegados del orador, los estudiantes de retórica, pero también entre personajes de la elite interesados en la oratoria con fines recreativos y/o políticos⁷².

⁶⁴ Sobre todo, los de contenido político Morstein-Marx 2012; Rosillo-López 2017a: 65-66, 144-147.

⁶⁵ Rosillo-López 2007; Pina Polo 2010; Courrier 2017; Rosillo-López 2017a: 75-97.

⁶⁶ Momento en el que el patrón se reunía con sus clientes y en el que potencialmente podía haber un intercambio de información, *vd.* Goldbeck 2010; Pina Polo 2010: 79-80; Rosillo-López 2017a: 52, 71-72, 75.

⁶⁷ Para una visión en profundidad de las ocasiones y localizaciones en las que elite y plebe sociabilizaron en la ciudad de Roma, véase Rosillo-López 2017a: 48-74. Para la existencia de posibles redes de comunicación más allá de las *contiones*, *vd.* Flower 2013. Sobre opinión pública en Roma, véase, especialmente Rosillo 2019.

⁶⁸ En caso de que se llegaran a pronunciar, pues conservamos discursos que fueron publicados, pero no pronunciados. No obstante, el orador escribió estos discursos como si realmente los hubiera pronunciado, utilizando el dramatismo y los recursos retóricos típicos de otros de sus discursos sí pronunciados, *vd.* Morstein-Marx 2004: 25.

⁶⁹ «The evidence firmly contradicts the idea that Cicero read his speeches from a prepared text, which could then have been published (...)», *vd.* Alexander 2002: 16-17.

⁷⁰ Steel 2007a: 239; Gray et al. 2018: 3-4. Salvo el discurso senatorial *Post Reditum in Senatu* que Cicerón sí leyó a partir de un guion preparado por adelantado, según Powell y Paterson 2004: 54.

⁷¹ Morstein-Marx 2004: 25-26; Mouritsen 2013: 65. Alexander (2002:16) descarta la existencia de una tercera persona que recogiera el discurso mientras que Cicerón lo pronunciaba. Apuesta por la reconstrucción del propio Cicerón, mediante la utilización de sus notas previas y su memoria. Sobre la publicación y circulación de los discursos, véase Pina Polo 1997: 35-45.

⁷² Crawford 1984: 3-21; Crawford 2002: 305-213; Alexander 2002: 20, 25-26; Morstein-Marx 2004: 27-28; Dugan 2005: 3 n.3, con bibliografía adicional. Por su parte, Mouritsen (2013: 67, 79-80) afirma que la publicación de los discursos contionales del orador iría principalmente dirigida a las elites itálicas y a los senadores fuera de Roma con fines propagandísticos.

En cualquier caso, los investigadores coinciden en afirmar que el texto publicado reflejaría en términos generales las líneas argumentales del discurso, así como las estrategias y técnicas retóricas utilizadas por el orador ante su público⁷³. Por este motivo, los discursos de Cicerón resultan de gran interés para nuestro estudio.

En cualquier caso, la ventaja que ofrece la copiosidad de la obra conservada de Cicerón también conlleva un gran inconveniente: la dependencia de la investigación de la visión presentada por el orador. En muchos casos, Cicerón es —si no la única— la principal fuente para ciertas cuestiones de la historia de la República, por lo que la producción académica corre el peligro de adoptar la visión ciceroniana —una versión que no tiene por qué corresponderse con la realidad. En el caso de los discursos, este problema se agrava todavía más, pues Cicerón actúa siempre como político o como abogado, tergiversando y moldeando la realidad según sus objetivos oratorios inmediatos⁷⁴. Por consiguiente, es necesario complementar esta «versión ciceroniana» con la ayuda de otras fuentes de la época.

Una de estas fuentes que pueden servir a este último propósito es el *corpus* cesariano. Durante mucho tiempo, el tipo de género literario cultivado por César y, en especial, el carácter justificativo y propagandístico de su obra, relegaron el estudio de la literatura cesariana a un segundo plano entre las fuentes para el conocimiento de la historia política y de las mentalidades⁷⁵. Se podría decir que, hasta hace relativamente poco tiempo, la postura de Asinio Polión recogida por Suetonio, en torno la poca verosimilitud de los comentarios de César, caló hondo en el seno de la investigación⁷⁶. No obstante, en las últimas décadas, su estudio ha experimentado una rehabilitación y, en la actualidad, se reconoce la utilidad de la obra de César como fuente histórica, a pesar de las obvias manipulaciones y omisiones por parte del autor⁷⁷.

⁷³ Alexander (2002: 15-26), Powell y Paterson (2004: 57) así lo afirman para los discursos forenses, y Morstein-Marx (2004: 25-30) para la oratoria contional.

⁷⁴ Como él mismo indica de forma teórica en *Sobre los deberes* («En las causas el juez debe buscar la verdad, el patrono debe defender lo verosímil, aunque no sea tan verdadero», Cic.Off.2.51) o durante la defensa de Cluencio («Con todo se equivoca plenamente quien piensa encontrar en los discursos que hemos pronunciado ante los tribunales la expresión fiel de nuestras opiniones. Pues todos esos discursos responden al carácter de las causas y de las circunstancias, no al de los hombres y los mismos abogados», Cic.Clu.139).

⁷⁵ «Les Commentaires sont donc un excellent exemple de propagande utilisant un sujet historique», Rambaud 1953: 374, uno de los principales exponentes de esta tendencia.

⁷⁶ Suet.Jul.56.4.

⁷⁷ Para un estado de la cuestión sobre la obra literaria de César, véanse Grillo 2012: 2-10; Peer 2015: 1-5, 59-66; Grillo y Krebs 2018: 1-9.

El género de los *commentarii* y el estilo «desnudo y sencillo»⁷⁸ de César no se prestan a la introducción de digresiones elevadas sobre la tradición o el pasado romano por parte del autor. En efecto, César como narrador solo hace alusión a los antepasados comunes de los romanos en una ocasión. Además, en este caso, el término *maiores* forma parte de lo que podemos considerar una fórmula estandarizada, propia del vocabulario jurídico de la época⁷⁹. Sin embargo, algunos los discursos reconstruidos incluidos en estas obras revelan argumentos y recursos retóricos que utilizan la tradición como núcleo. En efecto, en la obra de César se incluyen discursos tanto en *oratio obliqua* (discurso indirecto) como en *oratio recta* (discurso directo), siendo los primeros más extensos y numerosos que los segundos⁸⁰. Al igual que en las obras de los historiadores griegos y romanos, estos pasajes cumplen múltiples funciones en el desarrollo de la narrativa: sirven para aclarar las posiciones y caracterizar a diversos personajes, desencadenar la acción y, en último término, legitimar la postura de César⁸¹. No obstante, lo interesante para nuestro tema de estudio es que, en estos discursos, César utiliza y refleja las estrategias, estructuras y *topoi* propios de la retórica romana, incluso cuando inventa un discurso para un orador foráneo. Así pues, aunque indiscutiblemente estos discursos son invenciones del autor e incluso contienen muchas imprecisiones históricas —motivo por el que frecuentemente han sido descartados como fuente fiable de conocimiento—, pueden resultar útiles si se utilizan con cautela y como contrapunto a los discursos de Cicerón. Estos pasajes revelan ciertos aspectos sobre la postura del propio César en torno a la idea de tradición, así como las actitudes que, según el mismo, sería posible que adoptaran ciertos personajes de su obra —siempre teniendo en mente los objetivos narrativos y, sobre todo, justificativos del propio César. En otras palabras: en ningún momento podemos pensar, por ejemplo, que el extenso discurso que César pone en boca de Critoñato en *La Guerra de las Galias* se correspondiera con una arenga pronunciada realmente por el líder galo⁸². De hecho, César redacta este discurso

⁷⁸ Cic.Brut.262.

⁷⁹ *graviose sententia pronuntiata more maiorum supplicium sumpsit*, Caes.Gal.6.44.2. Sobre esta fórmula, véase el apartado «Algunos lugares comunes en el uso retórico de la tradición: el suplicio según la tradición», en las páginas 163 y ss.

⁸⁰ Según Grillo, encontramos discursos indirectos en 191 ocasiones, frente a las 22 veces en las que aparecen discursos directos, cf. Grillo 2018: 132-134.

⁸¹ Grillo 2018.

⁸² Caes.Gal.7.77.3-16.

según los cánones propios de la oratoria romana⁸³. Pero precisamente por esto es por lo que revierte interés para nuestro estudio, ya que podemos pensar que César reprodujo en este discurso algunas de las argumentaciones y recursos retóricos propios de la oratoria romana del periodo⁸⁴. Por tanto, estos pasajes nos indican cómo se podría utilizar la tradición dentro de este contexto según un experimentado general romano, lo que, dada la escasez de nuestras fuentes, no debe pasarse por alto.

En este intento por superar la dependencia ciceroniana también se debe recurrir a la obra de Salustio. Las famosas narrativas sobre la decadencia presentes en la obra del historiador revelan la visión sobre la tradición y el pasado del propio Salustio que, si bien no tiene por qué corresponder a la del resto de la sociedad, sí que resulta determinante a la hora de explorar el tema⁸⁵. En consecuencia, son numerosas las investigaciones contemporáneas que han analizado la postura ideológica y el pensamiento político de Salustio a través de su obra⁸⁶. Sin embargo, en muchas ocasiones, se ha pasado por alto el potencial de los discursos reconstruidos en la obra del historiador como medio para conocer, ya no solo la postura del propio autor, sino también los marcos de pensamiento compartidos por sus coetáneos.

No cabe duda de que la oratoria en la obra de Salustio es una reconstrucción *a posteriori* del historiador, que respondió en mayor o menor medida a sus necesidades narrativas —un fenómeno que, como ya se ha comentado, fue propio de las obras históricas griegas y latinas. Por ello, en muchas ocasiones, algunos discursos de su obra han sido desestimados como fuente de estudio fiable. Las posturas varían desde aquellos investigadores que los consideran totalmente ficticios, a aquellos que los entienden como una adaptación de Salustio de un discurso real⁸⁷. No obstante, en los últimos años, han sufrido una rehabilitación⁸⁸. En cualquier caso, estos discursos también son útiles para nuestros propósitos, ya que de lo que no hay duda es de que están estilizados en mayor o menor medida

⁸³ Grillo 2018: 140-141.

⁸⁴ Sobre los discursos de César y lo que podemos inferir de su estilo, Steel 2007a: 244 y, especialmente, van der Blom 2016: 146-180 y van der Blom 2018.

⁸⁵ Sobre el discurso de la decadencia en la obra de Salustio, *vd.* Biesinger 2016: 94 y ss.

⁸⁶ Earl 1961; Syme 1964; Hidalgo de la Vega 1985; Duplá Ansuátegui, Fatás Cabeza y Pina Polo 1994; Santos Yanguas 2001.

⁸⁷ Steed 2017: 402 n.3, con bibliografía complementaria.

⁸⁸ Veánse Steed 2017 y Rosenblitt 2017.

por el estilo retórico de Salustio y, sobre todo, están contruidos a partir del marco de pensamiento propio de su época. No se debe olvidar que el propio Salustio fue un senador con experiencia política, muy activo en los acontecimientos del periodo. Por tanto, es lógico pensar que, aun en su papel de historiador, Salustio no solo reprodujo algunos de los parámetros típicos de la práctica oratoria romana en la que participaba activamente, sino también algunas de las ideas en torno a la tradición típicas de su época⁸⁹.

Más problemático resulta considerar que el estilo retórico y las ideas expresadas en estos discursos reconstruidos correspondieron verdaderamente al de los propios oradores de Salustio. Sabemos que el historiador no pudo consultar los discursos de algunos de sus personajes. Sin embargo, sí que tuvo acceso a muchas otras fuentes que no han sido transmitidas hasta nuestros días, posiblemente incluso a la puesta por escrito de algunos de los discursos que adaptó posteriormente en sus obras⁹⁰. Por tanto, se debe tener en cuenta que la naturaleza y fiabilidad de cada discurso contenido en las obras de Salustio varía: algunos parecen reflejar más el estilo y las líneas argumentales del orador original según la interpretación de Salustio⁹¹, mientras que otros se adecuan más a los fines narrativos del historiador⁹², o al estilo retórico que, según Salustio, le correspondería a su personaje basándose en modelos de época triunviral⁹³. Con todo, los discursos reconstruidos de Salustio nos informan, como mínimo, de lo que un historiador como Salustio creía factible que se hubiera dicho en determinadas situaciones, basándose en su propia experiencia como político y en los parámetros y los marcos de pensamiento de su tiempo⁹⁴. Una vez más, los discursos nos sirven como alternativa a la oratoria de Cicerón —con la que, en cualquier caso, siempre deben ser comparados.

⁸⁹ «When a senator writes history, he knows how to render the speech of a politician», Syme 1964: 198 cf. Morstein-Marx 2004: 31.

⁹⁰ Steed 2017: 406-411 trata estos problemas metodológicos con bibliografía adicional.

⁹¹ Por ejemplo, el discurso de César sobre los catilinarios, vd. Tannenbaum 2005; van der Blom 2018: 198.

⁹² Esto es lo que piensa parte de la investigación para el caso del discurso de Mario en el *Bellum Jugurthinum*, vd. Steed 2017: 410.

⁹³ Lo que sería el caso del discurso de Lépido en las *Historiae*, Steed 2017: 408-409.

⁹⁴ Rosenblitt (2017: 659-664) denuncia que el descartar los discursos de Salustio por considerarlos «imaginarios», implícitamente trata el lenguaje como «decorativo» y distorsiona y devalúa la retórica que contienen.

Otra de las fuentes latinas con la que contamos en extenso y que puede resultar de ayuda en este estudio es Livio. A pesar de que su vida y obra se desarrollaron en la época de transición que constituyó el paso de la República al Principado, se ha de tener en cuenta que el historiador fue heredero de todo el bagaje ideológico de época tardorrepblicana. Livio moldeó la narración de sucesos pretéritos de la República a partir de su propia visión y de los marcos de pensamiento de su época⁹⁵. Las narrativas sobre la degeneración de las costumbres presentes en las digresiones de su obra son buena muestra de ello. Algo similar puede decirse de la oratoria reconstruida de su obra. No cabe duda de que los discursos incluidos en *Ab urbe condita* son reconstrucciones del historiador quien, en línea con la historiografía de su tiempo, los introdujo como medio para retratar a sus personajes, dar dinamismo a su narrativa o resumir las diversas posiciones en torno a un tema puesto a debate⁹⁶. Aunque estos discursos no siempre han recibido la atención que merecen por parte de la historiografía actual, lo cierto es que ya fueron objeto de estudio y admiración en el pasado romano⁹⁷. Y es que Livio se esforzó en componer estas piezas ateniéndose a los parámetros teóricos de la retórica de su época, que podemos considerar heredera de la de época tardorrepblicana⁹⁸. El cuidado en la composición de estos discursos se puede corroborar cuando se comparan los libros cuya fuente principal es Polibio con los pasajes correspondientes en la obra de este autor griego. Según Walsh, en muchas ocasiones, se puede apreciar que Livio modifica los discursos contenidos en la obra de Polibio con el fin de embellecerlos y darles la estructura cuadripartita, típica de la retórica deliberativa romana⁹⁹. Lo que este fenómeno nos indica es que Livio fue buen conocedor de la teoría y la práctica retórica romana, por lo que los discursos de su obra constituyen una inestimable fuente de información en este sentido.

Por otro lado, la historiografía coincide en afirmar que la historia de Livio nos proporciona más datos sobre el presente del historiador que sobre los marcos de pensamiento del periodo del que trata su obra. Poco se conoce sobre la biografía del autor paduano, pero lo que se sí puede afirmar es que llegó a la edad adulta en

⁹⁵ Sobre el pensamiento político y moral de Livio, véanse Syme 1959; Feichtinger 1992; Feldherr 1997; Gaertner 2008; Mineo 2009; Marcelo Martino 2010; Mineo 2015; Vasaly 2015.

⁹⁶ Gries 1949; Walsh 1961: 219-244.

⁹⁷ Walsh (1961: 219) afirma que Quintiliano, Tácito o Séneca les rindieron tributo y que, probablemente, en época de Domiciano fueron publicados separadamente.

⁹⁸ Walsh 1961: 219-244.

⁹⁹ Walsh 1961: 221-222.

el periodo convulso de las guerras civiles de los años 30, momento en el que quizás comenzara su inconmensurable labor de escritura¹⁰⁰. No es de extrañar, por tanto, que su historia de Roma bebiera del pensamiento político de esta época convulsa, y reflejara la mentalidad de la época de transición en la que se fue forjando el Principado de Augusto. En este sentido, las caracterizaciones de sus personajes a través de su oratoria pueden servirnos para estudiar los estereotipos de oradores y políticos que nutrieron el imaginario del autor¹⁰¹. Todo ello, nos puede proporcionar datos complementarios a Cicerón y a otras fuentes de época tardorrepublicana.

Así pues, Cicerón, César, Salustio y Livio son las principales fuentes latinas de las que se nutre este estudio, que ha sido complementado con otras fuentes literarias latinas del periodo republicano, además de ciertos pasajes de fuentes griegas de interés. Este análisis parte de la base de que las obras literarias de estos autores no solo ofrecen una visión de la postura individual de cada uno de ellos, sino que, si se analizan con cautela y minuciosidad, también sirven para reconocer y estudiar los marcos de pensamiento compartidos con sus coetáneos. Como se ha intentado mostrar, no todas estas fuentes literarias presentan la misma fiabilidad o revisten la misma importancia para el tema que nos ocupa. Cada pasaje ha de ser tenido en consideración por separado, sopesando su utilidad y fiabilidad, e insertándolo en su contexto literario e histórico. Los posibles resultados obtenidos de su análisis han de ser comparados y cruzados con los datos proporcionados por otras fuentes —siempre que esto sea posible. De este modo, algunos pasajes que en principio podrían ser pasados por alto por su escasa fiabilidad, pueden servir para corroborar tendencias o patrones esbozados en fuentes más fiables. Este es el caso, por ejemplo, de la oratoria: los discursos reconstruidos de las obras de César, Salustio o Livio pueden ser útiles para corroborar o refutar los patrones sobre la tradición expresados y utilizados por Cicerón ante diversas audiencias.

Para llevar a cabo este trabajo, además de llevar a cabo una exhaustiva lectura directa de las fuentes, se ha recurrido al rastreo del vocabulario que remite a la idea de tradición a través de la base de datos *Library of Latin Texts- Series A (LLT-A)*

¹⁰⁰ Vasaly 2015: 1-8.

¹⁰¹ Seager (1977) y Vasaly (2015: 77-95) realizan un intento para algunos personajes de la obra de Livio, que este retrata y moldea según los estereotipos de los políticos *populares* de época tardorrepublicana.

—una aplicación de *Brepols Publisher Online*, que permite la búsqueda léxica en todo el *corpus* de literatura latina desde la Antigüedad Clásica hasta el siglo II d.C.¹⁰². Después de la identificación de los pasajes útiles para este estudio, se ha procedido a su almacenamiento y registro a través de la aplicación *FileMaker Pro 14*, un programa que permite la creación de bases de datos personalizadas. De este modo, se ha creado un «fichero» de pasajes que permite la sistematización, búsqueda y recuperación de datos de forma rápida y ordenada, así como la elaboración de relaciones entre diversos registros.

Por cada pasaje se ha creado una ficha con varios campos de diversa naturaleza¹⁰³. Algunos responden principalmente a criterios de ordenación y clasificación, como el identificador del pasaje, el nombre del autor, el título de la obra, las palabras clave, la importancia para nuestro tema de estudio, el texto en latín, la traducción al castellano, el contexto histórico y literario del pasaje, las notas y la bibliografía relacionadas con el mismo. Otros campos están relacionados directamente con las preguntas que sirven como eje para esta investigación y que configuran, por así decirlo, su esqueleto. En este sentido, en cada registro se ha recogido y sistematizado el vocabulario que remite a la tradición en cada pasaje —si es que lo contiene—, y el tema con el que se relaciona su contenido. Además, se ha especificado quién fue el emisor este mensaje —el narrador, un orador o bien el narrador a través de un discurso reconstruido— y su estatus. Por otro lado, se ha indicado el contexto «teórico» en el que se sitúa el mensaje, y se ha identificado al receptor. El resto de los numerosos campos se han ido añadiendo conforme iba avanzando el estudio e iban presentándose nuevas preguntas e interrogantes, por lo que esta base de datos ha estado en continuo crecimiento y adaptación a las necesidades cambiantes de la investigación.

La lectura y exégesis de las fuentes literarias antiguas se ha complementado, como no podía ser de otro modo, con la búsqueda y el examen de la bibliografía

¹⁰² Las ediciones los textos utilizadas por esta base de datos provienen principalmente de la *Biblioteca scriptorum Romanorum Teuberiana*, de la editorial *Walter de Gruyter*. <https://about.brepols.net/library-of-latin-texts/> [Última consulta 02 de febrero de 2020]. La consulta y utilización de este *software* ha sido posible gracias a una estancia de investigación en la *Technische Universität Dresden*, bajo la supervisión del Prof. Dr. Martin Jehne, en el verano de 2017. Esta estancia de investigación se financió a través de la concesión de una ayuda para la movilidad predoctoral en el marco del «Programa Ibercaja-CAI. Estancias de investigación».

¹⁰³ En el «Anexo I. Ejemplo de registro en la base de datos» —a partir de la página 289— se pueden consultar un ejemplo de uno los más de 1.300 registros que constituyen la base de datos.

sobre la Roma republicana más relevante para nuestro tema de estudio. La inestimable aportación de los estudios que han precedido a este trabajo se hace patente a lo largo de todo el escrito. No obstante, desempeña un papel fundamental en el primer capítulo, cuyo objetivo es realizar un análisis exhaustivo sobre las investigaciones que han abordado el tema de la tradición en la Roma republicana. A este examen historiográfico le sucede un capítulo cuya meta es analizar las alusiones a la tradición en la literatura latina que trata sobre el periodo tardorrepublicano, a través de las referencias a los antepasados de la comunidad. En este capítulo se presenta una síntesis de las deducciones que se han derivado de la lectura directa de las fuentes, así como de la sistematización y análisis de los pasajes incluidos en la base de datos. Tras aunar los resultados obtenidos de la exégesis bibliográfica y el análisis de las fuentes literarias antiguas, en los siguientes capítulos pasaremos a su interpretación. En el capítulo tercero estudiaremos qué dijo la teoría retórica sobre la forma en la que debía ser utilizada la tradición en la oratoria, lo que comprobaremos a través de un estudio de caso: el *supplicium more maiorum*. En el cuarto capítulo analizaremos la puesta en práctica de esta estrategia retórica y nos preguntaremos qué nos puede indicar este fenómeno sobre los marcos de pensamiento compartidos en época tardorrepublicana. Por último, en el quinto capítulo, estudiaremos qué implicaciones tuvo este fenómeno en la política de la época. Por un lado, analizaremos qué nos indica el uso de la tradición en la oratoria asamblearia sobre la politización de las masas populares en época tardorrepublicana. Por otro lado, examinaremos qué tipo de político hizo uso de la tradición en su discurso y qué nos revela este hecho sobre la naturaleza de la cultura política de la Roma republicana.

Capítulo 1

Los estudios sobre la tradición en la República romana: *mos maiorum*, ¿un constructo académico?

Si se realiza una búsqueda de la palabra «tradición» en los títulos e índices de materias de los trabajos sobre la República romana, no se encontrará demasiado material. En un primer momento, se podría pensar que esta escasez bibliográfica responde a esa tendencia general en el ámbito de las ciencias humanas y sociales de la que se ha hablado en el capítulo anterior. Sin embargo, este no es el caso. La tradición y las tradiciones de la Roma republicana han sido estudiadas, pero, para denominarlas, los investigadores han utilizado el sintagma latino *mos maiorum*. Si realizamos una nueva búsqueda de estos dos términos latinos, esta vez sí que obtendremos una abrumadora lista de trabajos. No obstante, lejos de conformar un cuerpo homogéneo en su temática, estos estudios abarcarán un amplio espectro temático. Por otro lado, si fijamos nuestra atención en los índices de materias de la bibliografía sobre la Roma republicana, podremos comprobar que, mientras que en los títulos más antiguos *mos maiorum* es una entrada común, en los más recientes ha ido desapareciendo paulatinamente. Además, también podremos constatar que, a pesar de la gran frecuencia de esta terminología en la producción académica, la única obra de conjunto sobre *mos maiorum* data nada menos que de 1936¹, momento en el que Hans Rech publicó una tesis doctoral sobre el tema que, ante la falta de nuevas investigaciones exhaustivas, fue reeditada por Hans

¹ Rech 1936.

Oppermann en 1967², y finalmente traducida al italiano en 2006³. ¿Cuál es el motivo de este fenómeno?

Como veremos en el segundo capítulo, la idea de tradición fue expresada de múltiples formas en las fuentes literarias latinas de época tardorrepública. Sin embargo, como decía, parte de la investigación ha decidido hacer referencia a esta idea únicamente a través de una de estas formas: *mos maiorum*. No obstante, si revisamos las apariciones de este sintagma latino en las fuentes, podremos comprobar que se trata de una fórmula que, en muchas ocasiones, se caracteriza por su indefinición. Como consecuencia, la investigación ha atribuido otros muchos significados a este sintagma además del de tradición. ¿Por qué se ha escogido este sintagma latino para expresar varias ideas modernas en trabajos académicos escritos en lenguas modernas?; ¿por qué no han tenido tanto éxito el resto de expresiones lingüísticas en lengua latina que también se utilizaron de forma similar? En mi opinión, esta elección académica se debe a dos factores. En primer lugar, como veremos en el siguiente capítulo, a que la expresión *more maiorum* terminó convirtiéndose en una fórmula fosilizada, que se repite con mayor frecuencia en las fuentes literarias conservadas que otras expresiones similares que también hicieron referencia a la tradición —como *instituta maiorum*, *mores antiqui*, etc. En segundo lugar, el éxito de *mos maiorum* también está relacionado con el desarrollo de una tradición académica, principalmente en Alemania, que lo utiliza como un concepto central en la explicación del sistema republicano. Esta tradición se remonta a comienzos del siglo XX cuando, como consecuencia del contexto histórico de la Alemania de entreguerras, *mos maiorum* comenzó a ser utilizado como un concepto —«el *mos maiorum*»⁴— al que se le otorgó un papel fundamental en la investigación sobre la República romana. A continuación, desarrollaré esta afirmación y, tras ello, realizaré un repaso de la investigación sobre el concepto *mos maiorum*. El análisis de la tradición en la Roma republicana por parte de la investigación está estrechamente relacionado con estos estudios sobre *mos maiorum* y no se puede desligar de los mismos. De

² Oppermann 1967, junto con otras obras relevantes en la tendencia de los «Römische Wertbegriffe».

³ Rech [1936] 2006.

⁴ En adelante, para facilitar la narración, cuando utilice un artículo ante el sintagma y, por tanto, aparezcan expresiones como «el *mos maiorum*» o «un *mos maiorum*», se habrá de entender que estoy hablando de un concepto y no de la terminología latina.

hecho, el gran problema ante el que nos encontramos es que el estudio de la «idea de tradición» se diluye entre las muchas aproximaciones que se han hecho al concepto *mos maiorum*, lo que provoca grandes dificultades a la hora de establecer cuál es la visión de los investigadores sobre nuestro tema de estudio.

«Die Macht der Tradition»: *mos maiorum* y la investigación alemana de la primera mitad del siglo XX

A pesar de que el sintagma *mos maiorum* estuvo presente en los trabajos sobre la Roma clásica desde sus inicios como disciplina académica, el auge de su estudio y la eclosión de sus apariciones no se produjo hasta los años 30 del siglo XX. Hasta ese momento, ninguna obra había tratado a *mos maiorum* como un objeto de estudio en sí mismo o como un concepto. Por el contrario, su utilización había sido esporádica y de carácter marginal. En efecto, uno de los primeros trabajos entre los que se puede rastrear esta terminología data de 1753, cuando Daniel Friedrich Jani publicó un lexicón en el que *mos maiorum* todavía no merecía una entrada propia, sino que formaba parte de la definición del término *institutum*⁵. De igual modo, casi un siglo después, Ludwig Ramshorn incluía de forma marginal *mos maiorum* en su comparativa entre los términos latinos *consuetudo*, *mos*, *mores*, *usus* y *conversatio*. En esta ocasión, el autor lo consideraba como «das Herkommen», es decir, la tradición⁶.

Más allá de estos análisis filológicos aislados, lo cierto es que debemos esperar hasta el comentario de Eduard Osenbrüggen sobre el discurso de Cicerón *Pro Roscio Amerino* para encontrar una definición un poco más detallada sobre *mos maiorum*. Adquiriendo una perspectiva de carácter legalista que iba a encontrar mucho predicamento en la literatura posterior, el autor definió *mos maiorum* como la parte del derecho romano que se había diferenciado de las *leges* por «no estar escrito». Debido a esta concepción, Osenbrüggen también afirmó que esta expresión había de entenderse como sinónimo de *lex regia*, ya que las normas del

⁵ Jani 1753: 919.

⁶ Ramshorn 1831: 269-270.

periodo monárquico no habían encontrado un reflejo por escrito. Por último, el jurista anticipó un debate que también iba a encontrar mucha resonancia con posterioridad, e incluyó esta «norma no escrita» entre las principales fuentes de las que había manado el derecho romano⁷.

Durante el resto del siglo XIX, *mos maiorum* siguió apareciendo de forma ocasional, siendo utilizado en un sentido muy amplio y vago como equivalente de derecho consuetudinario, costumbre o tradición, aunque también como sinónimo de práctica institucional⁸ y, en contadas ocasiones, como manifestación moral⁹. Este carácter marginal puede apreciarse en las obras de Theodor Mommsen *Straftrecht* y *Staatsrecht*. Teniendo en cuenta el carácter constitucionalista de estos dos trabajos monumentales, y la propensión de la historiografía actual a considerar *mos maiorum* como uno de los pilares de la constitución romana¹⁰, podríamos esperar que este sintagma hubiera adquirido un papel de especial relevancia en estas obras. Sin embargo, nada más lejos de la realidad. En la primera, Mommsen no lo incluyó ni en una sola ocasión¹¹, mientras que, en la segunda, solo lo encontramos de forma aislada y sin llevar aparejada definición alguna¹².

Esta tendencia se prolongó durante las dos primeras décadas del siglo XX: aunque la terminología *mos maiorum* continuó apareciendo eventualmente en la producción académica del nuevo siglo, siguió sin constituir uno de los temas centrales de investigación, y todavía no podemos identificar el total desarrollo de *mos maiorum* como categoría conceptual. No fue hasta después de la Primera Guerra Mundial cuando se comenzaron a publicar obras que lo consideraban como

⁷ Osenbrüggen 1844: 26, 47-48.

⁸ Ihne 1871: 449.

⁹ Roth 1848: 598. Mención aparte merece la postura de Marquardt, quien consideraba que la rigidez del *mos maiorum* (la necesidad de actuar como los antepasados, según su definición) constituyó un obstáculo para el progreso de la sociedad romana (Marquardt 1886: 91). Esta postura evidencia el rechazo a la tradición por parte del movimiento de la Ilustración, como se ha comentado en el capítulo anterior. Sin embargo, a pesar de identificar muy bien el espíritu de la época, no aparece de forma generalizada en el resto de la producción académica del periodo. Su ausencia tal vez pueda deberse al hecho de que esta perspectiva presupone una percepción negativa de *mos maiorum*, una postura discordante con el resto de la literatura de la época.

¹⁰ Kunkel 1974; Bleicken 1975; Grziwotz 1985; Develin 1986; Baltrusch 1989; Nippel 2009; Hölkeskamp 2010; Pina Polo 2016a; North 2006.

¹¹ Tan solo se hace alusión a la llamada ejecución *more maiorum*, Mommsen [1899] 2010: 918-919.

¹² Mommsen [1871] 2009: I, 187; III, 973 n.3, 1243, n.2. Además, nombra la ejecución *more maiorum* en Mommsen [1871] 2009: I, 301, 302 n. 1. La ausencia del concepto *mos maiorum* en la obra de Mommsen también ha sido percibida por Kunkel 1974: 367 y Nippel 2009: 89.

un tema de especial importancia, digno de ser analizado individualmente, y con un nuevo estatus de concepto¹³. En esta época aparecieron dos aproximaciones. La primera fue característica de los estudios de corte jurídico, que plantearon la idoneidad de considerar a *mos maiorum* como el equivalente al derecho consuetudinario romano. La segunda fue propia de las investigaciones de corte filológico e histórico, inscritas en la llamada tendencia sobre los «römische Wertbegriffe». Aunque también deudoras de los estudios de legalistas, estos trabajos adquirieron primordialmente una visión moral (y moralizante) de esta terminología latina, que terminaron convirtiendo en un concepto —«el *mos maiorum*»—, que remitía al conjunto de los valores intrínsecos del pueblo romano o a su tradición moral. Ambas corrientes, la jurídica y la filológico-histórica, nacieron y se desarrollaron principalmente en el marco de la investigación alemana.

La característica común de estas dos tendencias fue el estatismo con el que concibieron al concepto *mos maiorum*. Ambas lo consideraron como un conjunto concreto y cerrado de normas, valores o tradiciones que fueron compartidos por la sociedad romana. Por tanto, no se plantearon que los romanos hubieran podido concebirlo como una idea difusa y no muy bien articulada, o que en la Antigüedad hubieran existido varias posturas o interpretaciones sobre su contenido. Además, los estudiosos inscritos en estas tendencias reprodujeron la visión estática de algunas fuentes literarias antiguas, al considerar la existencia de un pasado casi mítico e inalterable, en el que estos estudios colocaron la aparición de un *mos maiorum* primordial, incorrupto y típicamente romano. O lo que es lo mismo: en estos trabajos se presupuso la existencia de un conjunto de valores morales, normas o costumbres que había sido engendrado en los orígenes de Roma, y que se había ido transmitiendo de generación en generación de forma inalterada. Según su interpretación, este concepto había funcionado constantemente como un barómetro con el que la sociedad habría podido identificar (y condenar) las desviaciones del ideal romano.

Además, estos estudios destacaron el componente autóctono del *mos maiorum*, entendiéndolo como la esencia de lo típicamente romano, exenta de cualquier

¹³ Nippel también destaca el apogeo de la utilización del concepto a partir de los años 20 y 30 del siglo XX, *vd.* Nippel 2009: 89.

influencia foránea. Salvo excepciones, el helenismo se entendió como un elemento ajeno al concepto y sin ningún tipo de influjo sobre el mismo. Por el contrario, algunos autores consideraron las influencias griegas como una amenaza a este conjunto de normas y valores sustancialmente romanos, que ciertos «héroes» tradicionalistas del pasado republicano habrían pretendido defender. En este sentido, muchos investigadores reprodujeron acriticamente el discurso de las fuentes literarias antiguas, que rechazaban cualquier elemento no-romano en sus usos y costumbres —a los que situaban por encima de los de otros pueblos y culturas. Asimismo, estos estudios hicieron suyos los discursos de la decadencia de ciertos autores clásicos, analizando un supuesto declive moral a finales de la República. Este discurso se utilizó como explicación para la «crisis del sistema republicano», que a su vez se entendió como una degeneración del *mos maiorum* o como fruto de la inobservancia de la tradición.

Por otro lado, aunque iba a desaparecer en estudios posteriores, el elemento laudatorio y nostálgico fue una constante en muchos de los primeros trabajos sobre el *mos maiorum* (en especial, en los de corte filológico-histórico). Muchos autores manifestaron su admiración por los valores tradicionales y por el «amor a la tradición» que había mostrado el pueblo romano, al que consideraron un verdadero ejemplo a seguir. Como desarrollaré más tarde, este es solo uno de los aspectos que demuestran las indiscutibles influencias del contexto histórico de la Alemania de entreguerras en los inicios del estudio del *mos maiorum* como concepto.

LA PERSPECTIVA JURÍDICA: *MOS MAIORUM* COMO LA NORMA NO ESCRITA

La perspectiva jurídica sobre el análisis de *mos maiorum* debe encuadrarse en la escuela de historiadores del derecho o «Rechtshistoriker» que cobró importancia en la Alemania de entreguerras. No obstante, esta aproximación también estuvo presente en algunos de los primeros estudios de carácter filológico-histórico que dieron importancia al concepto¹⁴. Por otro lado, y en sentido inverso, esta

¹⁴ Como los de Rech 1936, Roloff 1938 o Plumpe 1932. Para una crítica de esta última obra que, en esencia, trata sobre la *auctoritas maiorum* y no sobre el *mos maiorum*, véase Fogel 1994: 34-36.

concepción apareció en obras jurídicas que trataban sobre el derecho consuetudinario en Roma, aunque la presencia de *mos maiorum* fue más bien marginal¹⁵.

Los análisis que abordaron el estudio del *mos maiorum* desde esta perspectiva presentan una serie de características comunes. En primer lugar, como se ha mencionado con anterioridad, la corriente legalista se planteó la idoneidad de considerar este concepto como equivalente a tradición, en el sentido de derecho consuetudinario o «Gewohnheitsrecht» —un punto de vista que sin duda predomina en la entrada de la *Realencyclopädie* sobre *mores* firmada por Artur Steinwenter en 1933¹⁶, o en el artículo de Max Kaser, «*Mores maiorum* und Gewohnheitsrecht», publicado en 1939¹⁷. Así pues, algunos de estos estudios lo concibieron como una «norma social no escrita», que no había permanecido en la esfera de lo abstracto durante el pasado romano, sino que, por el contrario, había regulado disposiciones concretas de carácter institucional, religioso o ritual¹⁸. No obstante, también algunos trabajos le otorgaron un carácter más amplio, considerándolo como un concepto que hizo alusión a las costumbres que rigieron la vida cotidiana en Roma¹⁹. En cualquier caso, se entendió su contenido como un conjunto cerrado y concreto de *tradita*, que había sido reconocido y compartido por el conjunto de la sociedad, y se había transmitido inalterable de una generación a otra.

Y es que otro de los aspectos compartidos por estos estudios es el amplio marco cronológico que pretendieron abarcar, un fenómeno determinado a su vez por la naturaleza de las fuentes literarias de las que se valieron. Lógicamente, estos trabajos de corte legalista hicieron uso de la literatura antigua más rica en este sentido, y, por ello, utilizaron principalmente fuentes tardoantiguas de carácter jurídico. No obstante, sus estudios no se restringieron a esta literatura y periodo, sino que también pretendieron abarcar la época republicana y altoimperial. Para ello utilizaron fuentes como Cicerón, ante la no conservación de los escritos de los

¹⁵ Schiller 1938: 268-282.

¹⁶ En necesario recalcar que *mos maiorum* no cuenta con una entrada propia, sino que aparece en la entrada del término *mores* hasta en tres ocasiones y como sinónimo de este. Steinwenter 1933: 290-298. Como comentaba, tampoco contará con espacio propio en la obra más reciente inspirada en esta última *Der neue Pauly* (Schiemann 2000: 395-396).

¹⁷ Kaser 1939: 52-101.

¹⁸ Por ejemplo, las relaciones entre pretor y su cuestor, *vd.* Plumpe 1932: 40.

¹⁹ Plumpe 1932: 52; Kroll 1933: 40.

juristas clásicos²⁰. Como consecuencia de este amplio abanico de fuentes, la mayoría de estos trabajos carecen del necesario componente diacrónico. La idea que subyace en muchos de ellos, por tanto, es que este conjunto de «normas no escritas» permaneció constante e inalterado durante siglos.

Además, como consecuencia de este punto de vista de carácter legalista, se trataron una serie de temas de interés para las ciencias jurídicas. Así pues, todos ellos coincidieron en atribuir a *mos maiorum* una naturaleza ágrafa, en contraposición a las *leges*, que constituirían la «norma escrita»²¹. No obstante, algunos autores afirmaron que las XII Tablas serían la puesta por escrito de este derecho consuetudinario primitivo²². Además, se plantearon —con diversos resultados— su relación con el *ius civile, gentium, scriptum*, etc.²³. Del mismo modo, otra de las cuestiones de importancia fue la fuerza vinculante de esta «norma no escrita»²⁴. Todo ellos incidieron en la gran autoridad conferida a la costumbre por parte de la sociedad romana²⁵. Incluso algunos consideraron su poder coercitivo por encima de las leyes escritas²⁶. Sin embargo, se manifestaron diversas posturas en cuanto al principal factor que había concedido esta autoridad al *mos maiorum*: para algunos, provino primordialmente de la antigüedad que le fue atribuida²⁷; para otros autores, el factor decisivo fue el consenso tácito de la sociedad romana²⁸. Por último, otra de las cuestiones de importancia en estos trabajos de corte jurídico, como ya adelantaba el comentario de Eduard

²⁰ Sobre los peligros de utilizar los discursos forenses del orador como fuente para estudiar el derecho consuetudinario en Roma advierte Kaser 1939: 94 y 95. Muy prudentemente, señala que el interés de los defensores en este tipo de discursos no se centraba en definir aspectos técnicos, sino en ganar el juicio. Por lo que señala que es improbable que las aseveraciones en los procesos judiciales se ajustaran estrictamente a las sentencias de los juristas clásicos.

²¹ Lo que ya había sido expuesto por Osenbrüggen 1844: 47. Esta idea se expresa explícitamente en Plumpe 1932: 63 y 68; Steinweiter 1933: 295; Rech 1936: 14, 78; Kaser 1939: 52-53.

²² Steinweiter 1933: 291; Rech 1936: 8, 12-13; Veiga 1987: 425.

²³ Plumpe 1932: 62-63, 67; Steinwenter 1933; Veiga 1987: 417-422.

²⁴ El título de este apartado «Die Macht der Tradition» (tomado de un capítulo de la obra de Wilhelm Kroll), hace referencia a esta apreciación sobre la autoridad de la tradición, común tanto en los estudios de corte jurídico como en los filológico-históricos.

²⁵ Plumpe 1932: 61-62; también es la idea que subyace en todo el capítulo de Kroll 1933, *Die Macht der Tradition*; Rech 1936: 8.

²⁶ Plumpe 1932: 63. En contra Kaser 1939: 55-56.

²⁷ Plumpe 1932: 63; Rech 1936: 14.

²⁸ Steinwenter 1933: 293-295. La cuestión de la autoridad de la costumbre fue un tema en boga en la literatura jurídica de principios de siglo XX. Por ello, podemos encontrar que otras obras que no tratan específicamente sobre *mos maiorum*, aunque sí sobre derecho consuetudinario, abordan la cuestión del consenso social en la aceptación de la «norma no escrita». Por ejemplo: Allen 1927: 47 y ss.; Schiller 1938: 272-273.

Osenbrüggen, fue la inclusión o exclusión del *mos maiorum* entre las fuentes de las que manó el derecho romano²⁹.

Por el contrario, ninguno de estos autores se planteó los problemas de transmisión que, indiscutiblemente, debió sufrir un conjunto de «normas no escritas» como el que proponían. El tema se trató de forma tangencial y sucinta, presentando un modelo de transmisión oral en el seno de las familias aristocráticas, sin considerar posibles alteraciones en el proceso³⁰. En este sentido, se ha de tener en cuenta que en los años 30 del siglo XX aún no se había producido el auge de los estudios sobre la memoria³¹. Por lo que, en consecuencia, estos trabajos no se plantearon las dificultades y particularidades que la transmisión oral pudo presentar. Es por ello que todavía no se discutieron los problemas derivados de la posible flexibilidad y dinamismo del *mos maiorum* o la tradición —un tema que, como comprobaremos, iba a ser objeto de debate en décadas posteriores³².

Sea como fuere, lo cierto es que esta perspectiva jurídica perdió importancia con la llegada al poder del nacionalsocialismo. A partir de entonces, sólo iban a aparecer estudios de naturaleza jurídica de manera aislada³³. En opinión de la historiografía contemporánea, el declive de esta tendencia en Alemania se debió a la purga de las universidades y, más concretamente, al exilio forzoso de uno de los principales «Rechthistoriker», Fritz Schulz³⁴. No obstante, esta aproximación sentó algunas de las bases en la concepción de *mos maiorum* a partir de los años 60 del siglo XX, cuando se desarrolló una tendencia constitucionalista en el estudio del concepto³⁵.

²⁹ Steinwenter 1933: 293-296. Un tema discutido más a fondo en Schiller 1938: 268-282. Este último estudio niega que el derecho consuetudinario fuera una de las fuentes del derecho en la Roma clásica. No obstante, en este artículo, el concepto *mos maiorum* aparece de forma marginal, al mismo nivel que *consuetudo*, y tan sólo como una de las formas en que los romanos designaban la idea contemporánea de «costumbre».

³⁰ Plumpe 1932: 68; Rech 1936: 8, 29-30 y 69-78.

³¹ Sobre el mismo, consúltese el apartado «Memoria», en las página 13 y ss.

³² Solo encontramos apreciaciones marginales como la de Plumpe, que afirma que el *mos maiorum* tomó una forma más libre que las leyes escritas. Plumpe 1932: 63. También de forma marginal en Rech 1936: 9,12.

³³ Kaser 1939, Veiga 1987.

³⁴ Una emigración debida a sus raíces judías. Thome 2000a: 9 n.7; Rebenich 2005: 38-39. Sobre la emigración de este y otros académicos durante el III Reich, véase Losemann 1977: 43-46.

³⁵ Lo que se tratará en el apartado «La perspectiva constitucionalista: *mos maiorum* como pilar constitucional y tradición institucional», en las páginas 69 y ss.

LA PERSPECTIVA FILOLÓGICO-HISTÓRICA: *MOS MAIORUM* COMO TRADICIÓN MORAL

El periodo de entreguerras también marcó el apogeo del estudio de *mos maiorum* entre los filólogos e historiadores de la Antigüedad en Alemania. Fue en este momento cuando se comenzaron a estudiar los llamados «römische Wertbegriffe» o valores romanos³⁶. Según esta perspectiva, los «Römischewerte» sintetizaron una serie de características propias del atemporal «carácter nacional romano» o «Römertum». Así pues, en los años 20, 30 y 40 del siglo XX comenzaron a surgir una serie de reflexiones, muchas de ellas en forma de tesis doctoral, que tuvieron como objetivo analizar conceptos como la *auctoritas*, la *dignitas*, la *virtus* y, por supuesto, el *mos maiorum*³⁷. Estos trabajos se centraron principalmente en el periodo republicano y en el Principado de Augusto, y defendieron la existencia de una moralidad propiamente romana, que se había originado en tiempos remotos, y cuyo ideal había permanecido inmutable durante siglos.

Según la historiografía actual, la aparición de esta nueva rama de la romanística en la Alemania de entreguerras no puede considerarse un fenómeno casual, sino que ha de entenderse como una tendencia académica consecuencia de las influencias del contexto histórico en el que surgió³⁸. En mi opinión, y en consonancia con estos estudios de corte historiográfico, también para el caso de *mos maiorum* es posible observar la inequívoca proyección del presente de los investigadores en sus análisis. Los eruditos dotaron al concepto de una importante carga moralista y miraron al pasado romano desde la admiración y la nostalgia. Además, consideraron al pueblo romano como una «nación moderna», que debía servir como ejemplo para su propio presente, debido al gran respeto que habían mostrado por la tradición.

³⁶ Sobre el origen de esta tendencia historiográfica: Mazza 1994: 65 y 75; Thome 2000a: 7-23; Mutschler 2003: 364-366; Schmidt 2005; Rebenich 2005.

³⁷ Thome 2000a: 9. Los jóvenes investigadores de la época se sentían atraídos hacia estos temas de investigación que les garantizaban una postura cómoda y poco conflictiva en sus relaciones con el régimen nazi (Rebenich 2005: 35-36).

³⁸ «Die am historischen Gegenstand exemplifizierten überzeitlichen Wertvorstellungen korrespondierten mit dem Erwartungen eines konservativ-völkisch orientierten Publikums, das den Weimarer Staat und die parlamentarische Demokratie ablehnte», Rebenich 2005: 33-34.

Mos maiorum y la Alemania de entreguerras

En 1918, el filólogo y discípulo de Theodor Mommsen, Richard Heinze³⁹, pronunció un discurso en Bucarest ante las tropas alemanas que luchaban en el marco de la Primera Guerra Mundial⁴⁰. Esta cuasi arenga, que posteriormente inspiraría la publicación del libro *Die augusteische Kultur*⁴¹, pretendía ensalzar la figura de Augusto como líder de su pueblo. La presentación del *princeps* como un «Führer» fuerte, carismático, pero, sobre todo, fiel a los valores propios de su nación, se convertiría posteriormente en uno de los aspectos clave en las obras sobre *mos maiorum*, precisamente por la influencia de la ideología reaccionaria y autoritaria que tenía su origen en el periodo de entreguerras⁴².

Una vez terminada la guerra, concretamente en 1921, Heinze pronunció un nuevo discurso, esta vez durante la toma de posesión de su cargo como rector de la Universidad de Leipzig. En esta ocasión, el investigador decidió tratar el tema de las causas de la grandeza de Roma (*Von den Ursachen der Größe Roms*⁴³), una elección que no se debía al azar⁴⁴. En efecto, en la conclusión de su discurso, el filólogo alemán definía al pueblo romano como «Machtmenschen». Por otro lado, atribuía esta supuesta grandeza tanto a la existencia de «un carácter propio del pueblo romano» como a la dirección de la elite senatorial⁴⁵. Pero, además, el nuevo rector hacía una breve —aunque rotunda— alusión a la situación de la Alemania de la época. En palabras de Heinze, el pueblo alemán, a diferencia del romano, no había aspirado a dominar el mundo, tal y como sugerían «las mentiras de sus enemigos»⁴⁶. Sin embargo, el erudito sí que consideraba que existía una

³⁹ Sobre este autor: Dahlmann 1969: 447-448; Rebenich 2005; Berner y Schmitz 2012: 551-552.

⁴⁰ Según el prólogo de Alfred Körte en Heinze [1933] 1960: 3-5. Asimismo, el prólogo de la nueva edición de este ensayo en 1938 de Erich Burk trata el profundo impacto de la Primera Guerra Mundial en la obra de Heinze cf. Mazza 1994: 77 y Schmidt 2005: 12.

⁴¹ Heinze [1933] 1960.

⁴² Sobre la recepción de Heinze durante el periodo de entreguerras y tras la toma de poder del nacionalsocialismo, véanse Mazza 1994: 78; Rebenich 2005: 29-31; y, especialmente, Schmidt 2005: 11-16.

⁴³ Heinze 1925.

⁴⁴ No obstante, este tema de investigación no era ni mucho menos novedoso. Como explica Lind, se remontaba al menos al siglo XV. Para un resumen de los estudios que trataron las causas de la grandeza y la decadencia de Roma hasta los años 70 cf. Lind 1972: 266-283.

⁴⁵ Heinze 1925: 37-39. Sobre el retrato de Heinze del pueblo romano como «Machtmenschen» a su vez basado en las consideraciones del sociólogo y psicólogo Eduard Spranger, véanse Lind 1972: 278; Mazza 1994: 78. También Grziwotz (1985: 23-24) atribuye esta teoría a la influencia de la psicología de la época.

⁴⁶ «unter allen Lügen unserer Feinde», Heinze 1925: 39. Esta afirmación cobra sentido si se tiene en cuenta que tan sólo habían transcurrido dos años desde la firma del Tratado de Versalles, un

importante similitud entre los dos pueblos: ambos estaban llamados a completar una tarea que ninguna otra nación podía arrebatarse⁴⁷. En este sentido, el «Volk» alemán debía tomar como ejemplo al pueblo romano y desarrollar el sentimiento de pertenencia a una única *res publica*, en cuyo beneficio debía sacrificarse⁴⁸.

Este fragmento difícilmente puede pasar desapercibido, ya que iba a marcar el rumbo que la investigación alemana tomaría desde ese momento. En primer lugar, las investigaciones sobre «las causas de la grandeza de Roma» iban a constituir uno de los temas predilectos de estudio sobre el pasado romano. Esta magnificencia iba a ser atribuida a unos valores supuestamente propios de los romanos (*dignitas*, *auctoritas*, etc.) que configurarían su carácter nacional atemporal: la «Römertum». Aquí se insertarían las raíces de la tendencia investigadora sobre los «Römischemwerte». En segundo lugar, la investigación iba a centrar su atención preferentemente en el periodo tardorrepblicano y de inicios del Principado⁴⁹ — una elección que, como se comprobará más adelante, tenía mucho que ver con el contexto histórico de la Alemania de entreguerras. En tercer lugar, se iba a popularizar la utilización de un vocabulario específico y para nada imparcial, véase: «die Größe Roms», «das Wesen des Volkes», «die Eigenart und der Eingenwert des Volkes», «die Tugenden der Römer», entre otras expresiones. Por último, también iban a ser frecuentes las manifestaciones a favor de la necesidad de tomar referentes del pasado romano⁵⁰. Los investigadores alemanes—la gran mayoría, de ideología muy conservadora— consideraban que la observancia a la tradición asociada a este pueblo de la Antigüedad debía servir como referencia para su propio presente.

No obstante, como asegura Schmidt, se debe situar el análisis de Heinze en el contexto de comienzos del periodo de entreguerras. Iba a ser posteriormente, con

acuerdo que ponía fin a la Primera Guerra Mundial y que señalaba a Alemania como la única responsable del conflicto. Los términos de esta paz, como demuestran las palabras de Heinze, habían creado un gran malestar en la nación alemana. Véanse Weitz 2009: 17-56; Mazza 1994: 78. También Lind identifica el contexto histórico del autor como la causa de la elección de este tema de estudio, Lind 1972: 277-280.

⁴⁷ «Aber daran, dass das deutsche Volk kraft seines eingeborenen Wesens zu großen Kulturarten berufen ist, zur Lösung von Aufgaben, die kein anderes Volk der Erde ihm abnehmen kann», Heinze 1925: 39.

⁴⁸ «(...) dass wir endlich erwerben, was dem römischen Volke als Geschenk in die Wiege gelegt wurde, das Gefühl, ein Volk zu sein und den Entschluss, über unser Sonderwohl zu stellen unsere *res publica*», Heinze 1925: 39.

⁴⁹ Rebenich 2005: 37.

⁵⁰ Rebenich 2005: 31-32.

la radicalización de las posturas conservadoras y la aparición del nacionalsocialismo, cuando se recogieran sus ideas y se les confiriera un nuevo significado⁵¹. Sin embargo, tanto las obras de los años 20 como las de las décadas posteriores iban a coincidir en presentar evidentes influencias del contexto histórico y de las ideologías de su época. De hecho, el llamado «carácter del pueblo» fue uno de los puntos de mayor importancia en la doctrina conservadora alemana y, posteriormente, se convirtió en un tema central del imaginario fascista. Por ello, no es de extrañar que «el espíritu del pueblo romano» adquiriera un papel de tanta importancia en los estudios sobre la Roma clásica. Por otro lado, varias de esas corrientes de pensamiento típicas de la Alemania de los años 20 y 30 del siglo XX se hicieron la pregunta de cómo devolver la grandeza a la nación alemana después del varapalo que había supuesto la paz de Versalles. No resulta sorprendente, entonces, que los académicos intentaran buscar la respuesta en el estudio de la construcción de otro gran imperio del pasado como lo fue Roma. Asimismo, durante el periodo de entreguerras, se asistió a la radicalización y fascistización de una corriente de pensamiento que tenía sus orígenes a finales del siglo XIX, y que reclamaba la necesidad de un liderazgo fuerte que devolviera la grandeza a la nación⁵². En este sentido, el rol central que habían desempeñado las elites como líderes del pueblo romano para Heinze en el año 21, lo iba a ocupar Augusto para muchos otros investigadores a partir del año 33 —de ahí que se recuperaran esos ensayos de Heinze sobre el *princeps*, que se inspiraban en la arenga que el filólogo había pronunciado ante las tropas alemanas en el año 1918⁵³.

Casi una década más tarde de este último discurso de Heinze, en concreto en 1930, otro de los grandes representantes de la tendencia alemana sobre el análisis de los «Römischewerte», Karl Meister, publicó un estudio con el título de *Die Tugenden der Römer*⁵⁴. Como indica el propio autor al comienzo de su escrito, y en consonancia con las palabras de Heinze unos años atrás, uno de los objetivos de este trabajo era tomar referencias en el pasado romano para beneficio de su propio

⁵¹ Algo que, según este autor, puede percibirse en el prólogo de la obra de Heinze «Vom Geist des Römertums» que firma Erich Burk en 1938 cf. Schmidt 2005: 11-12.

⁵² Sobre el periodo de entreguerras: Hobsbawm 2011, Traverso 2009, Casanova 2011 y, especialmente para Alemania, Weitz 2009.

⁵³ Véase el análisis sobre el artículo de Volkmann, en las páginas 57 y ss.

⁵⁴ Meister 1930.

presente⁵⁵. Por ello, en esta obra se analizaban algunos de esos valores constantes e intrínsecos a la naturaleza romana, o «virtudes», en palabras de Meister. No obstante, el autor afirmaba que no había existido ningún término latino que sirviera para designarlas a todas ellas en conjunto⁵⁶. Esta postura iba a cambiar radicalmente poco después, cuando *mos maiorum* empezara a cubrir este vacío señalado por Meister.

Siguiendo esta tendencia que confería un papel de especial relevancia a la tradición y a los «valores romanos», y que centraba su atención preferentemente en el periodo tardorrepblicano y de comienzos del Principado, en 1933, Wilhelm Kroll⁵⁷ publicó su obra *Die Kultur der ciceronischen Zeit*⁵⁸. En el capítulo con el sugerente título «Die Macht der Tradition»⁵⁹, Kroll comenzaba haciendo referencia al discurso pronunciado por Heinze en 1921 y, al igual que el por aquel entonces ya fallecido filólogo, confería un papel destacado al liderazgo de las elites en la consecución de la llamada «grandeza de Roma»⁶⁰. De hecho, en su opinión, había sido la tradición senatorial la que había permitido a Roma construir su imperio. Para Kroll, el *mos maiorum* constituía una de las caras de esta tradición y, a su vez, se definía no sólo como derecho consuetudinario, sino también como el conjunto de todas aquellas pequeñas costumbres que habían regido la vida cotidiana y las prácticas en diversos ámbitos de la sociedad romana, especialmente en el religioso⁶¹.

La narrativa que se había ido forjando dentro del marco de la investigación alemana iba a culminar poco después en la hasta ahora única tesis doctoral sobre el *mos maiorum*. En 1936, Hans Rech⁶² publicó *Mos maiorum. Wesen und Wirkung der Tradition in Rom*⁶³. Esta obra, en consonancia con otras tesis sobre valores como la *auctoritas*, la *dignitas* o la *virtus*, pretendía diseccionar lo que

⁵⁵ «Die Römer haben in sich sittliche Werte geschaffen, die uns in unserer heutigen Not innerlich stärken können», Meister 1930: 4.

⁵⁶ Meister 1930: 10.

⁵⁷ Sobre el autor, véase Humar 2015: 671-672.

⁵⁸ Kroll 1933.

⁵⁹ Véase nota 24 de este capítulo. Kroll 1933: 32-44.

⁶⁰ No obstante, señala que no siempre su comportamiento pudo resultar beneficioso para toda la *res publica*. Kroll 1933: 32.

⁶¹ Kroll 1933: 40-41.

⁶² Sobre este autor se puede consultar la nota introductoria que realiza Vittorio Vernole, *curatore* de la reciente traducción al italiano de esta obra *Mos maiorum. La Tradizione a Roma* (vd. Rech [1936] 2005).

⁶³ Rech 1936.

consideraba un concepto fundamental en el carácter y la moralidad del pueblo romano: el *mos maiorum*, al que se concebía como sinónimo de tradición. Para ello, Rech fusionaba la «perspectiva jurídica» y la «perspectiva filológico-histórica» sobre *mos maiorum*, en las que tanto había influido el contexto histórico de la Alemania de entreguerras. Como comprobaremos a continuación, este último fenómeno también se iba a hacer patente a lo largo de la obra de Rech. Para el historiador alemán, *mos maiorum* había poseído un significado muy amplio que englobaba al conjunto de valores, costumbres, moralidad, comportamientos y características que habían definido el modo de ser romano. Además, retomando esa frecuente cuestión en la investigación alemana desde el discurso de Heinze, Rech afirmaba que Roma había conseguido su grandeza precisamente gracias a la observancia de este *mos maiorum*:

«Für uns steht als Resultat am Ende der römischen Entwicklung das Eigentümliche Roms: ein ernster Glaube an die eigenen Götter, das tiefe Gefühl des allgemeinen im besonderen, die Hingebung und Aufopferungsfähigkeit des einzelnen an das Ganze, Gehorsam dem Vater, Gehorsam dem Staate gegenüber, Verzicht auf eigene Willkür um der Freiheit willen, Vaterlandsgefühl, nationale Einheit. Das sind die Eigenschaften, die Rom zur Größe führten, durch die sich Rom vom kleinen Stadtstaat bis zum beherrschenden Reich der Mittelmeerwelt emporgearbeitet hat. Von diesem Gesichtspunkt römischer Eigenart aus können wir erst die Berufung auf den *mos maiorum* verstehen»⁶⁴.

Como muestra este fragmento, para Rech, la «grandeza de Roma» no debía entenderse tan sólo de una forma metafórica, sino también de manera física, es decir, como la consecución de un imperio de grandes dimensiones. Esta idea, a la altura del año 36, podía encontrar importantes paralelismos con las intenciones de crear un «III Reich» por parte del régimen nacionalsocialista. Asimismo, no de forma accidental, estas características que Rech consideraba propias del espíritu romano y, por tanto, del *mos maiorum* — «devoción y sacrificio del individuo por el bien común», «obediencia al padre», «obediencia al estado», «patriotismo» y «unidad nacional», entre otras— tenían mucho que ver con las corrientes conservadoras que habían encontrado su forma más radical en el nazismo. Eran todos ellos valores muy conservadores, en los que se pretendía fundamentar el

⁶⁴ Rech 1936: 18.

nuevo régimen alemán, y que eran proyectados y loados en el pasado romano por parte del historiador⁶⁵.

Rech llevó esta narrativa un paso más allá al afirmar que la República romana había experimentado un proceso de degeneración o decadencia al final de sus días, debido precisamente a la pérdida de vigencia de este *mos maiorum*⁶⁶. Según su planteamiento, esta situación de declive se habría hecho explícita desde la incursión del helenismo —como bien habría denunciado Catón el Censor—, y habría ido empeorando hasta la segunda mitad del siglo I a.C.⁶⁷. En este momento, la república se encontraría en una situación agónica de la que sólo podría salvarle una «starke ordnende Hand»⁶⁸. En el imaginario de Rech, esa «mano dura» no podía pertenecer a otro personaje que al «Kaiser» Augusto, quien llevaría a cabo una reforma moral —o del *mos maiorum*— con el objetivo de devolver esa grandeza que Roma había perdido tras el abandono de sus valores intrínsecos⁶⁹.

En esta narrativa de Rech culminaba un discurso de corte moralista que se había ido construyendo desde los años 20. En esta construcción, el concepto *mos maiorum* aparecía como una tradición de alto contenido moral, que había surgido en los orígenes de la *Urbs*, y que había sido causa de la expansión y, por tanto, magnificencia del pueblo de Roma. Además, el autor alemán entendía *mos maiorum* como una moral «nacional», negando la influencia de cualquier elemento foráneo en su constitución. De hecho, Rech consideraba al helenismo como una amenaza que acabaría «contaminando» las costumbres romanas, y ocasionando más tarde la crisis de la República. De este modo, el historiador alemán terminaba reproduciendo algunos discursos sobre la decadencia de las fuentes literarias que entendían su época como un periodo de degeneración moral⁷⁰. Para Rech, este declive constituiría la única alteración del *mos maiorum*, conjunto de valores que, por lo demás, habrían permanecido estáticos.

⁶⁵ Como indica Fogel (1994: 36), en numerosas ocasiones se percibe una gran admiración por parte del autor alemán hacia este pasado de Roma.

⁶⁶ «Ebenso wie bei griechischen Historikern die Urteile über Rom, so lassen sich auch die Gedanken der römischen Schriftsteller und Dichter über das eigene Volk, seinen Aufstieg und Niedergang auf die Formel bringen: Hochhaltung des *mos maiorum* und Befolgung der *exempla maiorum* sind Gewähr für Roms Aufstieg und Größe», Rech 1936: 23.

⁶⁷ Rech 1936: 78-111.

⁶⁸ «Im 1. Jahrhundert v. Chr. liegt die römische Republik im Todeskampfe. (...) Eine Erlösung kann nur eine starke ordnende Hand bringen», Rech 1936: 89.

⁶⁹ Rech 1936: 97-103.

⁷⁰ Sobre estos discursos, véase Biesinger 2016.

En mi opinión, esta segunda parte de la construcción de Rech en torno al *mos maiorum* también estaba claramente condicionada por las realidades de su época. La corriente conservadora que se había radicalizado a la altura del año 33 consideraba que el régimen de Weimar había supuesto un periodo de declive para la nación alemana, en el que se habían olvidado los verdaderos valores que definían el espíritu del pueblo⁷¹. Los autores alemanes del periodo, por tanto, proyectaron esta idea en el pasado y creyeron encontrar grandes paralelismos con los discursos sobre la decadencia republicana de las fuentes clásicas. Además, la ideología autoritaria del siglo XX propugnaba la necesidad de un líder fuerte y carismático que devolviera la grandeza a su nación —una figura que encarnaría Adolf Hitler. En este sentido, Augusto podía llegar a suplir este papel como restaurador de la moral tradicional en el imaginario de los autores alemanes. Por todo ello, no es de extrañar que Rech, influido por las corrientes de pensamiento vigentes en su época, interpretara el pasado romano desde este prisma y diera forma a un discurso que tenía como eje el concepto *mos maiorum*.

No obstante, no solo los investigadores alemanes estaban centrando su atención en la tradición y los llamados «valores romanos». También el mundo angloparlante, aunque de forma mucho menos acusada, se iba a interesar por el tema⁷². El artículo de R. Henry sobre «The Roman Tradition» en 1937 así lo confirma⁷³. En esta obra, el clasicista irlandés consideraba que *mos maiorum* había hecho referencia a la tradición moral por la que los romanos de finales de la República y comienzos del Principado habían pretendido regirse. A su vez, este ideal habría estado compuesto por una serie de virtudes ancestrales que, según los antiguos, habían sido heredadas de sus más remotos antepasados⁷⁴. Sin embargo, al contrario que los autores alemanes, Henry afirmaba que este estándar moral había sido un ideal, a su vez, producto del «patriotismo romano». En otras palabras, para el clasicista, el pueblo romano no había poseído una moral autóctona o intrínseca que guiaba sus acciones, tal y como afirmaban los investigadores alemanes, sino que esta sociedad había creado un imaginario moral

⁷¹ Mazza 1994.

⁷² Para otros trabajos no alemanes de la época sobre el tema, véase Thome 2000a: 9 n.6.

⁷³ Sobre este autor, consúltese Baker 2004.

⁷⁴ Henry 1937: 10.

en el que pretendían situarse. Para Henry, la tradición —o *mos maiorum*— no habría sido, por tanto, una realidad, sino un ideal.

Además, el irlandés también se manifestaba en contra de la opinión generalizada de la historiografía alemana, que consideraba que los orígenes del *mos maiorum* debían remontarse a los tiempos remotos de la génesis de la *Urbs*. Por el contrario, Henry afirmaba que este estándar moral había aparecido durante el siglo II a.C., precisamente debido al contacto con el helenismo y, en concreto, con la filosofía estoica griega⁷⁵. De hecho, aunque el irlandés no llegara a utilizar esta terminología, se puede afirmar que Henry concebía *mos maiorum* como un constructo social que había sido utilizado con fines legitimadores, en especial, por parte de Augusto⁷⁶. En esta misma línea, Syme afirmaría dos años más tarde en *The Roman Revolution*, que *mos maiorum* no podía considerarse como un código constitucional, sino más bien un concepto vago y emocional, utilizado con fines partidistas⁷⁷.

Por tanto, se puede advertir que en la misma época se desarrollaron dos teorías que partían de una concepción similar sobre *mos maiorum* —entendiéndolo como la tradición moral o el conjunto de valores morales del pueblo romano— y que, sin embargo, terminaron por desarrollar dos concepciones diametralmente opuestas sobre el mismo. Por un lado, encontramos la visión estática de la erudición alemana, propia de Rech, que consideraba que el *mos maiorum* había hecho referencia a unos valores prácticamente inscritos en el «código genético de los romanos». Esta rama de la investigación, además, afirmaba que la grandeza y el declive de este pueblo habían dependido precisamente de la observancia de estos valores intrínsecos a su naturaleza. Por otro lado, tanto Henry como Syme presentaban a este *mos maiorum* como un ideal, utilizado de forma interesada por ciertos personajes del periodo. Esta última postura no iba a encontrar continuidad en la investigación inmediatamente posterior sobre el concepto, mientras que, por

⁷⁵ «It is clear then that the Roman tradition upon which Augustus relied has no solid historical basis to support it. It was the product partly of Roman patriotism, partly of Greek philosophy, and we cannot trace it beyond the second century B.C. That the Romans of an earlier period had any higher moral standard than the Roman of the last two centuries of the Republic is but a pious opinion», Henry 1937: 27-28. De un fenómeno similar hablará Gehrke décadas después, cuando proponga que el *mos* romano fue influenciado por la ética griega, Gehrke 1994.

⁷⁶ Según Henry (1937: 7-10), Augusto pretendería legitimar su régimen mediante diversas estrategias que hacían referencia al «glorioso pasado de Roma».

⁷⁷ Syme 1939: 153, 313-314.

el contrario, la escuela alemana seguiría aferrándose a la concepción de Rech, tal y como confirman las obras publicadas poco después.

En efecto, en 1938 Heinrich Roloff publicó *Cicero und die Macht der Vorfahren*, un trabajo que no trataba estrictamente sobre el concepto *mos maiorum*, sino sobre las alusiones a los antepasados mediante el término *maiores* en las obras de Cicerón⁷⁸. Este estudio era claro heredero de las tendencias investigadoras de la Alemania del periodo. Por un lado, consideraba *mos maiorum* como derecho consuetudinario —una visión característica de la perspectiva jurídica⁷⁹. Por otro, retomaba la narrativa desarrollada por Rech, y afirmaba que la supuesta «degeneración moral» tardorrepública había sido clara consecuencia de la pérdida de vigencia de la herencia de los *maiores*, en este caso, de su derecho consuetudinario⁸⁰.

Finalmente, esta narrativa sobre el *mos maiorum*, que tenía sus orígenes en el periodo de entreguerras y que se había ido forjando simultáneamente a la toma de poder del nacionalsocialismo, alcanzaría su punto más álgido y su forma más explícita en el trabajo de Hans Volkmann: «*Mos maiorum* als Grundzug des augusteischen Prinzipat»⁸¹. Este trabajo se recogió en *Das Neue Bild der Antike*, una obra colectiva que había nacido del impulso nacionalsocialista, tal y como afirma en el prólogo su editor, Helmut Berve —un académico de ideología muy conservadora y racista⁸². De hecho, tras el título del ensayo de Volkmann, aparecía la expresión «z. Zt. im Felde», lo que significaba que este trabajo se había publicado mientras que su autor estaba luchando en el frente entre las filas alemanas⁸³. Y es que Volkmann no había permanecido ajeno a los acontecimientos históricos que marcaron su época. De hecho, el historiador alemán había sido miembro de la organización paramilitar *Stahlhelm*, finalmente absorbida por las SA —conocida milicia del partido nacionalsocialista alemán⁸⁴. A partir del año 37, en pleno

⁷⁸ Roloff 1938. Una tesis que será resumida en un artículo posterior: Roloff 1939.

⁷⁹ Roloff 1938: 90-91.

⁸⁰ «Darin aber lag eine Gefahr, die in Ciceros Zeit akut wurde: Jetzt war die Achtung vor dem von den *maiores* hergeleiteten Gewohnheitsrecht nicht mehr unbedingt. Das war eine Folge der Abwertung der Autorität der *maiores* überhaupt, die in dieser Zeit einsetzte», Roloff 1938: 91.

⁸¹ Volkmann 1942.

⁸² Mas Torres 2015: 176-177. Sobre esta compilación, también Irmscher 1980: 222.

⁸³ Como indica Bellen (1976: 429) en la nota biográfica tras la muerte del autor, el conjunto de artículos publicados durante su servicio militar lleva este encabezado particular.

⁸⁴ El régimen nazi esperaba algún tipo de compromiso político por parte de los jóvenes investigadores, que principalmente se enrolaban en las SA, el NSDAP y en otras organizaciones profesionales del partido nacionalsocialista (Rebenich 2013: 24).

apogeo del gobierno nacionalsocialista, había ocupado una cátedra en Greifswald⁸⁵ y, finalmente, en el año 41, había sido llamado a filas por la «Wehrmacht». Este sería el momento en el que saldría publicado su artículo sobre Augusto y el *mos maiorum*⁸⁶.

El objetivo de este trabajo era demostrar que el *mos maiorum* había sido el fundamento sobre el que Augusto había cimentado su régimen, y no meramente un producto de su propaganda, como otros autores anteriores a Volkmann habían planteado⁸⁷. A pesar de que Volkmann definía al *mos maiorum* al principio de su obra como el conjunto de virtudes del pueblo romano⁸⁸, lo cierto es que a lo largo del escrito se puede percibir que *mos maiorum* fue utilizado como una suerte de «etiqueta» con un significado muy vago y amplio. En efecto, el autor incluyó bajo el «manto del *mos maiorum*» elementos tan dispares como la *auctoritas*⁸⁹, las clientelas⁹⁰ y la romanidad⁹¹, siguiendo el único criterio común de una supuestas raíces republicanas para todos estos aspectos. Por tanto, Volkmann defendía que Augusto había cimentado su régimen sobre la tradición republicana y, en consecuencia, sobre el *mos maiorum*. No de forma casual, algunos de estos preceptos —la *auctoritas* o las clientelas— habían sido considerados como pilares del régimen de Augusto por parte de ciertos especialistas en el Principado como von Premerstein⁹². Volkmann, buen conocedor de esta bibliografía⁹³, tan sólo los agrupaba bajo la etiqueta de *mos maiorum*, demostrando la flexibilidad de este concepto en manos del historiador.

Pero más allá de la poco consistente utilización del concepto *mos maiorum* por parte de Volkmann, lo que realmente llama la atención de su artículo es la

⁸⁵ Losemann (1977: 183), en un apartado en el que se recogen todas las cátedras de Historia Antigua de las universidades alemanas durante el III Reich (1933-1945).

⁸⁶ Bellen 1976: 426-431. Posteriormente, sería apresado por los soviéticos. Más adelante, tras su liberación, ocuparía la cátedra de Historia Antigua en la Universidad de Colonia hasta su muerte en el año 75.

⁸⁷ Volkmann 1942: 248.

⁸⁸ «Wie auch im einzelnen diese Tugenden genannt werden mögen, zusammengefasst sind sie in der für den Römer so bezeichnenden Verpflichtung, den *mos maiorum* zu wahren», Volkmann 1942: 247.

⁸⁹ Volkmann 1942: 250-251.

⁹⁰ Volkmann 1942: 253-254.

⁹¹ La «Römertum», *vd.* Volkmann 1942: 254-264.

⁹² Mazza 1994: 71-75.

⁹³ Volkmann, además de citar repetidamente a von Premerstein en su estudio, se encarga de la edición póstuma de su artículo. Este es un trabajo en el que se señala a la *auctoritas* y a las clientelas como principios fundamentales del Principado *cf.* Mazza 1994: 72 n.67.

proyección de su presente en la forma de concebir el pasado romano. Este es un fenómeno que, como se viene defendiendo, había permanecido en mayor o menor medida latente en las obras sobre el *mos maiorum* que le habían precedido. Sin embargo, en este escrito se hace claramente perceptible en numerosas ocasiones. En primer lugar, cuando el autor manifiesta su voluntad explícita de tomar referentes del pasado romano en la construcción de su propia nación —una meta que ya había sido expresada por autores del periodo de entreguerras como Heinze o Meister. De hecho, Volkmann lo declara abiertamente al principio de su artículo, afirmando que todo el pueblo alemán estaba obligado llevar a cabo una tarea de suma importancia tras la toma de poder del nacionalsocialismo. El autor, como historiador, declara su intención de contribuir a este esfuerzo colectivo mediante el estudio del Principado de Augusto⁹⁴. Así pues, Volkmann proponía que la nación alemana tomara como ejemplo al pueblo romano y construyera su gran «Reich» a partir de la potenciación de los valores y virtudes intrínsecos a su espíritu⁹⁵ —una propuesta muy similar a la de Heinze 20 años atrás.

Por otro lado, las influencias del contexto histórico en esta reflexión también se hacen explícitas en la elección del tema de estudio. En efecto, los trabajos sobre el Principado habían experimentado una eclosión durante el periodo, debido a la continuidad de la escuela de Mommsen, al descubrimiento en el siglo XX de varios fragmentos de la copia latina de las *Res Gestae* de Antioquía de Pisidia, y, en especial, a la emergencia de ciertos líderes autoritarios que tomaban como referencia a diversos personajes de época clásica⁹⁶. Este último fenómeno se hace evidente en el retrato que Volkmann realizó sobre el *princeps*. El emperador

⁹⁴ Para transmitir al lector la apasionada naturaleza del discurso de Volkmann, reproduzco parte de su introducción en las siguientes dos notas al pie: «Seit dem Weltkrieg, besonders augenfällig seit der nationalsozialistischen Machtergreifung und vor allem jetzt in den Tagen weltgeschichtlicher Entscheidungen erleben wir das Wiedererwachen starker völkischer Kräfte. Von ihnen erfaßt, spüren wir alle an den Aufgaben unserer Tage, wie sich Geschichte bildet. Daß dieses Erlebnis uns rückwirkend die tragenden Kräfte vergangener Epochen schärfer erkennen läßt, zeigt im Bereich der Alten Geschichte besonders klar die Betrachtung des augusteischen Prinzipats», Volkmann 1942: 246.

⁹⁵ «Damals wie heute vollzieht sich der Aufbau eines Reiches auf dem Fundament alter, zeitweise verschütteter sittlicher und geistiger Kräfte. Unser Volk ist sich seiner blutmäßigen Verbundenheit bewußt geworden, fühlt und empfindet die großen in seiner Geschichte so oft erprobten Werte der Treue, Ehre, Einordnung und Hingabe und formt sein Leben nach dieser Wertordnung, die alle Volksglieder zu enger Gemeinschaft umschließt. Der altrömische Staat steht und fällt mit seinen Bürgern, die von den althergebrachten, im römischen Volkscharakter wurzelden Tugenden beeselt sind», Volkmann 1942: 247. Nótese que estos valores que, según Volkmann, poseía el pueblo alemán, son muy similares a los propuestos por Rech o Lind para el pueblo romano (véanse páginas 52 y ss. y 64 y ss. respectivamente)

⁹⁶ Mazza 1994: 71-75; Mas Torres 2015: 167-169; Duplá Ansuátegui 2015.

aparece como el líder indispensable que, mediante el reconocimiento, encarnación y potenciación de los valores nacionales, había sabido guiar a su pueblo en la recuperación de una grandeza que había perdido tras un periodo de degeneración. Por si no fueran pocos los paralelismos que se pudieran establecer con su situación política, Volkmann termina su artículo con una cita muy ilustrativa de Heinze que, si bien trataba de Augusto, perfectamente podría dirigirse a cualquier líder fascista⁹⁷:

«wer sein Volk auf einen Gipfel führen will, der muß imstande sein, die idealen Kräfte, die im Volke schlummern, zu wecken, und das kann nur einer, in dem diese Kräfte selbst leben und wirken»⁹⁸.

De hecho, el propio Volkmann admite explícitamente que el contexto histórico de su presente no sólo había determinado su propio trabajo, sino también el devenir de las tendencias investigadoras de su época. En su opinión, este fenómeno era perceptible tanto en la moderna concepción del Principado como en los nuevos temas a tratar. Entre estos recientes intereses destacaba el estudio de los «römische Wertbegriffe»⁹⁹ y, en particular, del *mos maiorum* en época republicana¹⁰⁰. Y es que, como vengo defendiendo, la narrativa que se había construido en torno al concepto *mos maiorum* era una clara proyección de las aspiraciones, de los temores, de las inquietudes y, en definitiva, de parte de la ideología de este determinante periodo de la historia europea. Se ha de tener en cuenta que nos encontramos ante una visión moralista, laudatoria e idealizada, no sólo del concepto, sino de todo el pasado romano. En esta narrativa, *mos maiorum* adquirió significados más neutros, como derecho consuetudinario, pero también interpretaciones claramente moralistas, que lo consideraban como el concepto que definía el conjunto de valores propios del carácter romano.

⁹⁷ «die Gleichsetzung zwischen Augustus und den ‚Führer‘ findet sich in vielen einschlägigen Studien aus dieser Zeit implizit wie explizit», Thome 2000a: 10-11. También Mazza 1994: 75.

⁹⁸ Heinze 1933 [1960]: 14 cf. Volkmann 1942: 44.

⁹⁹ «Als der Weltkrieg und die Nachkriegszeit zur Selbstbesinnung auf die inneren Werte des deutschen Menschen mahnte, trat die literarisch-ästhetische Betrachtung der römischen Volkstums herauszuarbeiten und in begriffsgeschichtlichen Untersuchungen zentrale Ausdrucksformen römischen Wesen wie *fides*, *auctoritas*, *pietas*, *virtus* u.a. voll zu begreifen. Diese noch keineswegs abgeschlossenen Arbeiten gaben erst die Möglichkeit, Augustus als Römer in seiner blutsmäßigen Bindung an sein Volk zu verstehen», Volkmann 1942: 254.

¹⁰⁰ Volkmann 1942: 246-247 n.1.

Varios son los paralelismos que se pueden establecer entre la lectura del pasado romano por parte de la investigación y el contexto histórico de su periodo. En primer lugar, la presentación de una supuesta degeneración moral a finales de la República romana poseía claras similitudes con aquellas acusaciones que se vertían en el siglo XX desde los sectores conservadores sobre la pérdida de valores durante la República de Weimar¹⁰¹. En segundo lugar, la identificación y apogeo del estudio del llamado «carácter del pueblo romano» o «Römertum» estuvieron indiscutiblemente relacionados con el intento de construcción de la «Deutschum» durante la época de los fascismos. En tercer lugar, también se ha de tener en cuenta que estos autores consideraron que la grandeza del pueblo romano se definió por la expansión física de su imperio—una interpretación que, a principios del siglo XX, poseía abiertas influencias de las aspiraciones expansionistas del «III Reich». En cuarto lugar, estos investigadores señalaron que la observancia del *mos maiorum* —es decir, de la tradición y de los valores que definían el modo de ser típicamente romano, según su interpretación— había sido la causa de la magnificencia del pueblo romano. Esta exégesis no se basaba tan sólo en la interpretación de las fuentes clásicas, sino que estaba directamente relacionada con aquellas consignas de corte conservador que propugnaban la necesidad de una vuelta a los valores que definían el espíritu alemán, con el objetivo de conseguir la grandeza de la nación. Por último, las manifestaciones a favor de la necesidad de un líder carismático, cuasi salvífico, que pondría fin a la decadencia republicana — Augusto, para Volkmann o Rech—, estaban indudablemente en consonancia con la corriente fascista y la aparición de ciertas figuras autoritarias en la Europa del siglo XX.

Con todo ello, no estoy afirmando que estos autores se comportaran como propagandistas del régimen nacionalsocialista ni que la investigación sobre la Roma antigua respondiera a una motivación legitimadora. Ni siquiera considero que, a pesar de algunas manifestaciones laudatorias, muchos de los autores de la época llegaron a simpatizar realmente y de manera continuada con el régimen fascista —aunque algunos sí que lo hicieron¹⁰². Lo que pretendo demostrar es que

¹⁰¹ Weitz 2009: 383-416.

¹⁰² Bellen afirma para el caso de Volkmann «Mehr und mehr war ihm klar geworden, daß die Ziele des Nationalsozialismus seinen Grundansichten über das menschliche Leben widersprachen», Bellen 1976: 429. Mas Torres (2015: 180) señala que ciertas afirmaciones no representarían la

la existencia de una ideología de corte conservador y autoritario influyó de manera notable en la interpretación de la tradición en Roma. La importancia de este fenómeno radica en que esta visión no sólo se manifestó en la investigación bajo el «III Reich», sino que encontró resonancia con posterioridad.

La perspectiva moralista tras 1945

La historiografía actual observa una pérdida de interés en el estudio de los «*römische Wertbegriffe*» tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. No fue hasta finales de los años 50 y principios de los años 60, cuando comenzaron a aparecer algunas obras en las que los llamados valores romanos volvieron a adquirir cierta relevancia entre la literatura científica¹⁰³. En la segunda mitad del siglo XX, aunque de forma residual, algunos autores siguieron perpetuando la visión moralizante y nostálgica sobre *mos maiorum*. En el caso de Alemania, varios académicos, como Hans Oppermann o Hans Drexler —antiguos simpatizantes del régimen nacionalsocialista¹⁰⁴—, mostraron de nuevo interés por los llamados «Wertbegriffe». Como consecuencia, aparecieron obras centradas en conceptos como la *dignitas*, la *maiestas* o el *iustum bellum*, en las que se puede percibir una clara continuidad con los trabajos anteriores a 1945, tanto en la teoría como en el método¹⁰⁵. No obstante, aparte de la reedición de la obra de Rech por parte de Oppermann¹⁰⁶, entre las décadas de los 50 y los 90 no aparecieron en Alemania trabajos centrados específicamente en el *mos maiorum* desde la perspectiva moralista característica de la tendencia sobre los «*römische Wertbegriffe*». En efecto, el concepto solo apareció de forma secundaria en otras publicaciones de esta

verdadera postura de los investigadores, sino que estarían destinadas principalmente a agrandar a las autoridades del régimen.

¹⁰³ Thome 2000a: 11-13.

¹⁰⁴ Estos son dos de los pocos académicos que fueron relevados de sus posiciones tras la caída del régimen nacionalsocialista. Aunque, como vemos, eso no quiere decir que abandonaran la investigación (Kulhmann y Schneider 2012: XXXIX).

¹⁰⁵ Thome 2000a: 11-13; Rebenich 2005: 39-42; Schmidt 2005: 19-21. Para un catálogo de la bibliografía sobre los «Wertbegriffe» hasta el nuevo siglo, véase Thome 2000a: 15-17. Algunas de estas obras son publicadas en la «Wissenschaftliche Buchgesellschaft» (Kulhmann y Schneider 2012: XXXIX).

¹⁰⁶ Quien también reeditó la obra de Roloff en la compilación con el título «*Römische Wertbegriffe*» cf. Miles 1988: 185 n.1; Earl 1969.

naturaleza¹⁰⁷. Y es que, paralelamente, otros autores habían empezado a considerar *mos maiorum* como uno de los pilares de la constitución romana¹⁰⁸.

En cualquier caso, fuera de Alemania también algunos investigadores comenzaron a interesarse por los «Römischewerte», un tema que, hasta entonces, había sido coto prácticamente exclusivo de la investigación alemana. Prueba de ello es la publicación de la obra de Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*¹⁰⁹, en la que se analizaron numerosos conceptos como la *auctoritas*, la *pietas*, la *fides*, la *dignitas*, etc. No obstante, en esta obra, *mos maiorum* aparece de forma marginal y no se analiza con el detalle con el que sí se estudian otros términos¹¹⁰. De igual modo, el concepto aparece de forma secundaria en una obra sobre la tradición moral en Roma: *The Moral and Political Tradition of Rome*, de Donald Earl¹¹¹. De nuevo, en este trabajo se entendía *mos maiorum* como un conjunto estático de características y costumbres propias del pueblo romano. Además, el clasicista británico volvía a señalar el papel central de la elite senatorial como guardiana de una tradición con la que sustentaba su estatus¹¹². Sin embargo, a pesar de que el autor no negaba las influencias griegas sobre la elite senatorial, afirmaba que estas habían tenido que ser restringidas al ámbito privado, mientras que, en la escena pública, los aristócratas habían debido atenerse al *mos maiorum*. Por tanto, Earl entendía este concepto con un claro componente autóctono, descartando en su constitución el influjo heleno¹¹³. Aunque esta postura entroncaba parcialmente con la visión de la investigación alemana anterior a 1945, el análisis del británico carecía de la carga laudatoria y nostálgica propia de aquellos académicos.

¹⁰⁷ Prueba de ello es el artículo de Pölsch, quien de nuevo volvía a considerar *mos maiorum* como el conjunto de virtudes intrínsecas al pueblo romano, poniéndolo otra vez relación con las causas de la grandeza o decadencia de Roma (Pölsch 1980). Precisamente, Rebenich señala a este autor como paradigma de la continuidad en la antigua tendencia. «Pölsch ist nicht nur im Jahr 1940 auf der Suche nach dem idealen römischen Staat und einer zeitlosen römischen Moral, sondern auch noch in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts», Rebenich 2005: 41.

¹⁰⁸ Véase el apartado «La perspectiva constitucionalista: *mos maiorum* como pilar constitucional y tradición institucional».

¹⁰⁹ Hellegouarc'h 1963.

¹¹⁰ A pesar de que sí que aparece en el índice de materias, no existe ningún apartado especial y exclusivamente dedicado al *mos maiorum*, como sí que tienen otro tipo de conceptos como *prudentia*, *iustitia*, *modestia*, *fides* y un largo etcétera, cf. Hellegouarc'h 1963.

¹¹¹ Earl 1967.

¹¹² Earl 1967: 28-29.

¹¹³ Earl 1967: 39-43. Jehne también concibe *mos maiorum* como la práctica típicamente romana y discute la aprobación o rechazo de los romanos de las influencias griegas en el campo de la retórica, cf. Jehne 1999.

No se puede decir lo mismo de la postura adquirida por Levi Robert Lind en varios de sus trabajos, en especial en «The Tradition of Roman Moral Conservatism»¹¹⁴. No es de extrañar que este estudio reprodujera muchas de las ideas que habían dominado la producción científica de la Alemania de entreguerras y del «III Reich», pues su autor era buen conocedor de esta bibliografía, que sirvió como base para sus reflexiones¹¹⁵. Como consecuencia, Lind adquirió una visión moralista heredera de estos antiguos estudios, que se hizo manifiesta tanto en el punto de vista desde el que abordaba el tema, como en sus resultados. Como el nombre del ensayo indica, el objetivo de Lind era demostrar la existencia de una tradición típicamente romana, basada en su conservadurismo político y moral. Para ello, partía de la base de que la República romana había sufrido una decadencia, a su vez fruto de una degeneración moral, que había tenido lugar a partir del siglo II a.C. Este fenómeno, según su punto de vista, habría sido percibido y rechazado por algunos de sus coetáneos, como Catón el Censor¹¹⁶. En esta narrativa, de nuevo, *mos maiorum* adquiriría un papel central. Lind, en consonancia con la literatura académica alemana sobre los «Römischemwerte», lo definía como una compleja idea que comprendía una serie de conceptos como *gloria*, *magnitudo animi*, *dignitas*, *grauitas* y *auctoritas*¹¹⁷ —aunque a lo largo del escrito, las acepciones de *mos maiorum* varían notablemente¹¹⁸.

En cualquier caso, Lind llegó a una conclusión muy similar a la de la investigación alemana de la primera mitad del siglo XX:

¹¹⁴ Lind 1979.

¹¹⁵ Por ejemplo, sigue los estudios de Joseph Vogt, uno de los más destacados académicos alemanes en el ámbito de los «Römischemwerte», de postura muy conservadora y abierto partidario del régimen nacionalsocialista. Sobre Vogt y la utilización de la terminología e ideas nacionalsocialistas es sus obras, véase Kuhlmann y Schneider 2012: XL-XLI.

¹¹⁶ «It is clear that from about 200 B.C. onwards Roman morality underwent a change for the worse», Lind 1979: 9.

¹¹⁷ «One of the greatest and most comprehensive of these [ideas] was *mos maiorum*, which like *uirtus* consisted actually of a complex of ideas that included *gloria*, *magnitudo animi*, *dignitas*, *grauitas*, and *auctoritas*», Lind 1979: 15.

¹¹⁸ Más tarde, afirma que tal vez estas ideas no pertenecieran al *mos maiorum*, pero que, en cualquier caso, fueron poseídas por los *maiores*: «The great Roman ideas or virtues may not be identifiable with the *mores maiorum*, but they are clearly possessed by the *maiores*», Lind 1979: 15. Las incongruencias en su concepción sobre el *mos maiorum* son manifiestas a lo largo de su ensayo. Por ejemplo, cuando afirma que no se le puede concebir como algo tan general como el «traditional behavior, the customs of the ancestors, the established ways of the Romans, or, in German «die Sitte der Vorfahren» (Lind 1979: 48), para más tarde admitir que *mos maiorum* fue un concepto muy versátil que incluyó «everything the Romans considered worth preserving», Lind 1979: 50-51.

«*mos maiorum* sums up, finally, the very quintessence of Roman moral conservatism, which includes the concepts treated in this paper as possessed by the *maiores* (...) [Roman's] moral nature as embodied in *mos maiorum* must have been strong indeed to have produce a strong state. This custom of the ancestors included higher respect for the Senate and for the Roman leader than any modern state has held for its law makers and rulers; it involved a higher moral standard, in general, together with a greater self-discipline and endurance, a more powerful adherence to duty, a reverence for law and the rights of individuals, even of slaves, at least until the second Punic War brought on decadence. Finally, their moral ideas tended to be political also, thus reinforcing each other in a marvellous and unique manner¹¹⁹».

En mi opinión, la postura de Lind demuestra que, incluso tras 1945, la interpretación moralista sobre *mos maiorum* estuvo condicionada por el presente y la ideología de los investigadores. En esta última cita, el presentismo se hace patente cuando el autor afirma, con cierto tono de reproche, que las costumbres de los ancestros habían incluido más respeto a sus líderes y a sus legisladores que ninguno de los estados de época moderna. Además, en otra clara proyección de su presente, el autor asegura que el *mos maiorum* había comportado un gran respeto a los derechos individuales, incluso de los esclavos —una afirmación que, además de manifiestamente falsa, constituye una inquietud indiscutiblemente moderna. Por otro lado, Lind vuelve a incluir características de corte conservador —«un alto estándar moral», «gran autodisciplina y resistencia», «lealtad al deber», «veneración por la ley»—dentro de estas costumbres propiamente romanas. Por último, tal y como habían hecho algunos autores alemanes de la primera mitad del siglo XX, Lind convierte estas —en su opinión— virtudes, en las causas de la grandeza de Roma¹²⁰.

Más recientemente, otros autores también han reproducido alguna de las ideas expresadas por la investigación alemana en torno al concepto *mos maiorum*. Este es el caso de Giuseppe Zecchini¹²¹, quien entiende *mos maiorum* como la tradición típicamente romana, distinta a las prácticas religiosas, sociales e institucionales foráneas. En este estudio, el autor italiano defiende que César fue un personaje

¹¹⁹ Lind 1979: 53.

¹²⁰ «[Roman's] moral nature as embodied in *mos maiorum* must have been strong indeed to have produce a strong state», Lind 1979: 53. En 1972 el autor había tratado este tema con más detalle, afirmando que «The causes of Rome's greatness lie among her national virtues», Lind 1972: 236. Sin embargo, *mos maiorum* no aparecía en su narración. Sorprendentemente, este concepto tampoco adquirió importancia en su análisis sobre la moralidad romana, en el que Lind analizaba pormenorizadamente términos como *fides*, *officium*, *prudencia*, *constantia*, *utilitas* o *diligentia*, vd. Lind 1989.

¹²¹ Zecchini 2001.

eminentemente tradicionalista, fiel observante del *mos maiorum*, que evitó mostrar cualquier influencia extranjera en su comportamiento y toma de decisiones¹²². Su única transgresión consistió en la aceptación de la dictadura a perpetuidad, una violación de la tradición que terminaría conduciendo a su asesinato. Por tanto, Zecchini presenta un *mos maiorum* de manera estática: con un contenido concreto, conocido y compartido por la sociedad romana; un código de tal carácter normativo que su transgresión pudo determinar incluso la eliminación del individuo.

Por su parte, Anna Iacoboni, a pesar de que incide en la flexibilidad del concepto *mos maiorum* a lo largo de su artículo, acepta de forma acrítica el discurso de la decadencia de las fuentes literarias —tal y como habían hecho los académicos alemanes del siglo pasado. De este modo, llega a afirmar que la crisis tardorrepública fue el resultado de una «degeneración de las costumbres» o del *mos maiorum*. Según sus palabras, esta decadencia moral se produjo a partir del siglo II a.C., en el momento en el que algunos *vitia* como el lujo o la avaricia penetraron en la sociedad romana¹²³. Además, afirma que, más tarde, el significado del *mos maiorum* «se perdió» fruto de la instrumentalización del mismo por dos facciones opuestas de la política romana¹²⁴, convirtiéndose en el principio legitimador de los *optimates*¹²⁵. De hecho, según Iacoboni, la transgresión del *mos maiorum* por parte de los *populares* fue el motivo que condujo a la

¹²² Por ejemplo, en el capítulo tercero, Zecchini afirma que César intentó distanciarse de la aurispicina, que era una disciplina de raíz etrusca, mientras que favorecía al colegio de los augures, de origen arcaico y típicamente romano. Este fenómeno le sirve al autor para justificar que César se mostró seguidor, por tanto, del *mos maiorum*, *vd.* Zecchini 2001: 66-76. En el capítulo tercero, el historiador italiano niega la influencia de la extranjera Cleopatra en las decisiones públicas o constitucionales del dictador y, de hecho, afirma que César pretendió conducir los asuntos egipcios al estilo tradicional romano, Zecchini 2001: 77-87. Como último ejemplo, en el quinto capítulo, Zecchini concluye que la guerra contra los partos proyectada por César pretendía seguir la tradición romana de combatir al enemigo externo y que, por tanto, este proyecto constituía una «llamada a la cohesión interna en nombre del patriotismo», *vd.* Zecchini 2001: 103.

¹²³ Iacoboni 2014a: 290-291. Más adelante, reproduce más pormenorizadamente y hace suya la visión de Cicerón sobre la corrupción de los *mores* por el contacto con los pueblos extranjeros, Iacoboni 2014a: 293-295.

¹²⁴ Iacoboni 2014a: 297 y ss. para sus interpretaciones sobre la manipulación política del *mos maiorum*.

¹²⁵ «Il *mos maiorum* è un principio di legittimazione del potere degli ottimati, dato che la tutela della tradizione è citata come una delle loro prerogative principali. Il potere degli *optimates* si fonda sul *mos maiorum*, e a essi spetta di diritto la gestione della *res publica*, in quanto essi sono i detentori dei valori dei *maiores*», Iacoboni 2014a: 304. Para su postura en cuanto a la relación entre los *optimates* y el *mos maiorum*, véase Iacoboni 2014a: 302-306, y Iacoboni 2014b. En cualquier caso, según el resumen de la tesis doctoral que presentó en 2017 — *La valeur politique du mos maiorum au Ier siècle avant J.-C.*, a la que, desgraciadamente, no se ha podido tener acceso—, parece que la autora ha cambiado de opinión con respecto a este tema.

desestabilización de la República¹²⁶, y al «colapso político del estado»¹²⁷ —una explicación que, en mi opinión, reproduce fielmente la postura política de Cicerón, con la que, por cierto, la investigación alemana de comienzos del siglo XX estaría muy de acuerdo.

La postura moral y moralizante de los investigadores alemanes del periodo de entreguerras encuentra finalmente claros paralelos en el prefacio que escribe Vittorio Emanuele Vernole a la reciente traducción al italiano de la tesis de Rech¹²⁸. En este breve prólogo, el italiano lamenta que la sociedad actual haya rechazado «su tradición» y sus raíces. Por ello, manifiesta la necesidad de recuperar esta obra de 1936 ya que, según su postura, el estudio de la tradición puede contribuir a frenar la amenaza que, desde diversos frentes —como el de la globalización y lo «políticamente correcto»¹²⁹—, se cierne sobre lo que él denomina como «nuestra cultura»¹³⁰. Vernole, por tanto, se lamenta de la decadencia de su propio presente y, con el objetivo de paliarla, vuelve su mirada hacia el estudio sobre la tradición de Rech. Como hemos visto, este autor alemán también había hecho lo propio al manifestar la necesidad de mirar al pasado, tomando como ejemplo a la sociedad romana, en la que, según su opinión, la tradición había desempeñado un papel fundamental¹³¹. Curiosamente, estos dos académicos reproducían así la postura de algunos autores del periodo tardorrepblicano quienes, a su vez, también se mostraban apesadumbrados ante la supuesta degeneración de su presente y, para solucionarlo, decían buscar referentes en otros personajes de su pasado: sus *maiores*.

De este modo, nos encontramos ante varias capas de nostalgia que, durante siglos, construyen una «estratigrafía» de lamentos por la pérdida de la tradición o

¹²⁶ «Les factions opposées à celles qui sont dominantes violent ces principes ouvertement, mettant ainsi en cause la domination des *optimates* et déstabilisant la *res publica*», Iacoboni 2014b: 323.

¹²⁷ Iacoboni 2014a: 291, 293.

¹²⁸ Vernole en Rech [1936] 2005: 5-12.

¹²⁹ «Spaventati dall'idea che essere 'riconoscibili' possa implicare l'onere di dover prendere posizioni scomode o il rischio di essere colpiti preferiamo cancellare tradizioni e radici che non coincidono con la *vulgata* del 'politicamente corretto'», Vernole en Rech [1936] 2005: 9.

¹³⁰ «(...) identità profonda della nostra cultura oggi da più parti minacciata». Vernole en Rech [1936] 2005: 12. Cabría preguntarse, no obstante, a qué cultura está haciendo referencia Vernole mediante el posesivo «nuestra»: ¿a la cultura italiana?, ¿a la europea?, ¿a la occidental? En cualquier caso, se ha de tener en cuenta que tanto la crítica a la globalización y a lo «políticamente correcto» como la alabanza de la «tradición» son aspectos comunes de los discursos ultraconservadores del siglo XXI, *vd.* Stanley 2018.

¹³¹ Una reflexión sobre la utilización de los «*römische Werte*» por parte de la historiografía para intentar poner fin a los problemas de su propio presente en Mutschler 2003: 364-366.

el *mos maiorum*. Sobre el estrato de las fuentes literarias antiguas, se halla el de la investigación alemana que, claramente influida por la ideología conservadora y el contexto de la época, reprodujo acríticamente el discurso sobre la grandeza y la decadencia de la tradición en Roma. Estos académicos comenzaron a utilizar la terminología latina *mos maiorum* para hacer referencia no solo a la tradición, sino también al conjunto de los valores morales que, según su opinión, constituyeron «las causas de la grandeza de Roma». De este modo, se sentaron las bases para la creación y desarrollo de un constructo académico al que todavía se le irían sumando nuevos «estratos» interpretativos, hasta conformar un enorme «cajón de sastre».

«Institutionalität und Geschichtlichkeit»: *mos maiorum* en la segunda mitad del siglo XX y comienzos del siglo XXI

A partir de la segunda mitad del siglo XX, salvo las excepciones que acabo de reseñar, se puede afirmar que la investigación fue marginando paulatinamente la visión moralizante y nostálgica sobre el *mos maiorum*. Además, este concepto comenzó a concebirse de forma más dinámica, abandonándose la visión estática propia de la anterior tendencia, que concebía la tradición como un conjunto de normas y valores propios del carácter romano y, por tanto, inmutables en el tiempo. En mi opinión, fueron dos los factores que condicionaron la concepción del *mos maiorum* de forma más dinámica. En primer lugar, la aparición de una tendencia «constitucionalista», crítica con la obra de Mommsen, al que reprochaban la falta de dinamismo en su explicación sobre el funcionamiento del sistema institucional y su excesiva fijación en el derecho romano. Estos investigadores se interesaron por las interacciones entre el sistema social, la cultura y la constitución, y las indudables transformaciones que esta había sufrido a lo largo de la historia de Roma¹³². En segundo lugar, la nueva visión dinámica sobre el *mos maiorum* también estuvo condicionada por la eclosión de los estudios sobre la memoria a partir de los años 80¹³³. Algunos autores incorporaron a sus

¹³² Sobre esta tendencia Hölkeskamp 2010: 12-22.

¹³³ Véase el apartado «Memoria» en este estudio.

análisis el factor dinamizador de este marco teórico, que afirmaba que las sociedades reconstruían continuamente su visión del pasado.

LA PERSPECTIVA CONSTITUCIONALISTA: *MOS MAIORUM* COMO PILAR CONSTITUCIONAL Y TRADICIÓN INSTITUCIONAL

Durante la segunda mitad del siglo XX, apareció en los ámbitos anglosajón y alemán una tendencia constitucionalista que centró parte de su atención en el *mos maiorum*. Los autores que adquirieron este punto de vista retornaron al viejo planteamiento sobre la idoneidad de considerarlo como sinónimo de «Gewohnheitsrecht». Sin embargo, el debate evolucionó y se plantearon el concepto de forma más compleja, entendiéndolo como una pieza angular de la llamada constitución romana.

Christian Meier defendió en *Res publica amissa* que, efectivamente, el concepto *mos maiorum* había sido uno de los pilares en los que se apoyó la «gewachsene Verfassung» de los romanos, constituyendo una tradición que se convirtió en dogma a finales de la República romana¹³⁴. Además, Meier introdujo una cuestión de suma importancia, afirmando que el concepto no tuvo por qué haber hecho referencia a la verdadera costumbre ancestral de los romanos, sino a lo que estos consideraron como «aceptable» en un momento dado y, posteriormente, proyectaron en su pasado¹³⁵. De este modo, Meier admitía la continua variación de lo que era percibido por los romanos como sus «costumbres ancestrales», introduciendo un factor dinámico del que carecían las obras alemanas incluidas en la tendencia de los «römische Werte».

Poco después, concretamente en 1971, Wolfgang Kunkel publicó el artículo «Gesetzesrecht und Gewohnheitsrecht in der Verfassung der römischen Republik». En este estudio, Kunkel afirmaba que la mayoría de regulaciones constitucionales durante la República no se fijaron a través de leyes, sino que

¹³⁴ «Vielmehr gehören zur gewachsenen Verfassung offenbar gewisse spezifische Gesinnungsgrundlagen und Einstellungen (...) Der *mos maiorum* und der grundlegende Monismus der römischen Gesellschaft sind eben schon erwähnt worden», Meier 1966: 57.

¹³⁵ Meier 1966: 44-63.

fueron determinadas por la práctica y la costumbre¹³⁶. Además, indicaba que los romanos utilizaron varias expresiones, prácticamente intercambiables, para aludir a esta práctica constitucional: *exempla maiorum*, *instituta maiorum* y *mos maiorum*¹³⁷. En este sentido, se ha de recalcar la pertinencia de este planteamiento, ya que la similitud en el significado y la utilización de estas expresiones, en muchas ocasiones, ha sido pasada por alto. No obstante, a pesar de esta advertencia, Kunkel terminaba utilizando tan solo el término *mos maiorum* en la conclusión de su escrito. En efecto, el autor planteaba una postura que iba a encontrar mucho eco con posterioridad, y afirmaba que el *mos maiorum*, cuya salvaguarda había pertenecido a los senadores, había dominado la práctica constitucional en la República romana. Según su interpretación, esta situación cambió en el momento en el que se produjo una ruptura en el seno de la aristocracia y se comenzaron a poner por escrito las normas que, hasta ese momento, habían permanecido en la esfera de la costumbre¹³⁸.

En esta línea, Jochen Bleicken publicó en 1975 *Lex Publica: Gesetz und Recht in der römischen Republik*¹³⁹. El autor recogía la idea de que la puesta por escrito —o «juridificación»— de la tradición institucional había sido consecuencia de las disensiones sociales internas durante el siglo II a.C.¹⁴⁰. En este sentido, Bleicken afirmaba que el término *mos* había hecho referencia a la costumbre o práctica presente en todos los ámbitos de la vida pública y privada de los romanos¹⁴¹. No obstante, señalaba que esta costumbre sufrió una idealización durante la República tardía, fruto de las tensiones entre las leyes escritas y la costumbre. Fue entonces

¹³⁶ La primera publicación de este artículo aparece en el volumen 9 de la revista *Romanitas* y será reeditado tres años después en una compilación que recoge una selección de escritos del autor *Kleine Schriften. Zum römischen Strafverfahren und zur römischen Verfassungsgeschichte*, cf. Kunkel 1974: 372.

¹³⁷ Kunkel 1974: 377.

¹³⁸ Un fenómeno que explicaría por qué la mayoría de las *leges* de importancia constitucional aparecieron tras los Graco, Kunkel 1974: 382.

¹³⁹ En este sentido, Bleicken retornaba al viejo debate sobre la existencia de un derecho consuetudinario en Roma, y terminaba concluyendo que, para esta época, no se puede hablar de tal concepto, dado que no se puede establecer una limitación clara entre costumbre y derecho (Bleicken 1975: 358-359).

¹⁴⁰ Bleicken 1975: 385-393; Jehne 2012: 411. Este planteamiento también constituyó el punto de partida de la obra de Ernst Baltrusch —discípulo de Bleicken— sobre la legislación en la vida privada de senadores y *equites* durante el periodo republicano y de inicios del Principado (Baltrusch 1989:1-6).

¹⁴¹ Bleicken 1975: 347-371. Una línea que también sigue el estudio más reciente de Martin Jehne. No obstante, nótese que este último autor evita utilizar como intercambiables los términos *mos* y *mos maiorum* y utiliza en todo momento el término *mos* para hablar de la práctica institucional aceptada por la costumbre (Jehne 2012).

cuando los romanos proyectaron este *mos* en el pasado, atribuyéndoselo a sus ancestros, con el objetivo de concederle legitimidad. En consecuencia, *mos* pasó a convertirse en *mos maiorum*¹⁴².

En esta corriente que teorizó sobre la constitucionalidad romana, también se puede incluir a Herbert Grziwotz, quien publicó un trabajo que aunaba y discutía las perspectivas de los estudios anteriores¹⁴³. Además, este era un análisis en el que se pueden apreciar claros paralelos epistemológicos con la antigua perspectiva jurídica expuesta por los «Rechtshistoriker» durante la primera mitad del siglo XX. Grziwotz retomaba algunos de los debates propios de esta escuela académica, como la idoneidad de hablar de «Gewohnheitsrecht» durante la República romana¹⁴⁴. No obstante, el núcleo de este trabajo se centraba en estudiar la constitución romana, y es aquí donde *mos maiorum* adquiriría un papel fundamental¹⁴⁵. Es necesario destacar que el autor, como ya había hecho Kunkel, situaba al mismo nivel del sintagma otros dos conceptos: los *exempla* y los *instituta maiorum*, a los que también dedicaba un detallado análisis¹⁴⁶. Esta similitud de las expresiones *exempla*, *instituta* y *mos maiorum* será pasada por alto o desdeñada por otros estudios posteriores.

Sea como fuere, lo cierto es que Grziwotz, muy pertinentemente, señaló el amplio campo semántico del término *mos*¹⁴⁷, y se lamentó de que parte de los análisis que le habían precedido solo hubieran tenido en cuenta algunas de sus vertientes¹⁴⁸. Según el autor, los romanos habrían utilizado *mos* para hacer referencia en sentido general a las prácticas, normas y costumbres de los ámbitos público y privado. Cuando estas prácticas se produjeran en el terreno institucional, entonces podríamos pensar que *mos maiorum* haría referencia a la idea moderna de «Verfassungsrecht» o derecho constitucional¹⁴⁹. De hecho, siguiendo a Meier, Grziwotz afirmaba que, realmente, *mos maiorum* no habría hecho alusión a las

¹⁴² Bleicken 1975: 373-377.

¹⁴³ Grziwotz 1985.

¹⁴⁴ Grziwotz (1985: 219-221) defiende que en esta época la moral y el derecho están íntimamente relacionados, algo que se observa en los conceptos *exempla*, *instituta* y *mos maiorum*.

¹⁴⁵ Sobre los *mores maiorum* trata en Grziwotz 1985: 263-289.

¹⁴⁶ Para los *exempla*, véase Grziwotz 1985: 222-251; para los *instituta*, véase Grziwotz 1985: 252-262.

¹⁴⁷ «So ist es auch unmöglich, einen allgemein gültigen Begriff für *mos* anzugeben, der alle Fälle der Anwendung im politischen und rechtlichen Bereich umfaßt», Grziwotz 1985: 289.

¹⁴⁸ Grziwotz 1985: 263, 272.

¹⁴⁹ Grziwotz 1985: 288.

prácticas del pasado romano, sino a las costumbres socialmente aceptadas y practicadas en el presente que, a su vez, eran proyectadas en el pasado¹⁵⁰.

Una década después de esta obra de Grzotwitz, Andrew Lintott publicó una de las obras clave en la escuela anglosajona para la comprensión de la «constitución» de la República romana: *The Constitution of the Roman Republic*¹⁵¹. Curiosamente, mientras que *mos maiorum* seguía siendo una terminología muy utilizada por parte de la escuela constitucionalista alemana y, a pesar de que Lintott era buen conocedor de estos estudios, el británico optó por no utilizar en su obra el concepto *mos maiorum*. Por el contrario, Lintott se valió para ello de los términos *mos* y *consuetudo*. En este sentido otros investigadores iban a seguir este camino, concediendo un papel secundario al concepto *mos maiorum* en sus trabajos de corte constitucionalista¹⁵².

Pero dentro de esta corriente, *mos maiorum* no solo fue considerado como uno de los pilares de la constitución romana en tanto que principio y modelo de comportamiento, sino también como la expresión práctica de estos principios, es decir, como la tradición institucional o las costumbres constitucionales — «constitutional conventions»¹⁵³. Esta fue la postura tomada por Robert Develin en su tesis *Mos maiorum mutatus: tradition and the basis of change in the Roman constitution, 287-201 B.C.* El objetivo de este estudio era examinar las transformaciones en la costumbre institucional de un periodo concreto de la República romana¹⁵⁴. La ventaja de este trabajo es que, a pesar de no tener en cuenta otras vertientes semánticas de este concepto, definía detalladamente qué debía entender el lector cada vez que apareciera *mos maiorum* en su explicación. Para Develin, el sintagma era sinónimo de la práctica constitucional que había llegado a ser socialmente aceptada por la costumbre¹⁵⁵. Según el autor, durante el periodo que cubre su estudio, esta tradición habría sufrido unos cambios de pequeña envergadura, que responderían a necesidades de origen puntual. Debido

¹⁵⁰ Grzotwitz 1985: 219, 281.

¹⁵¹ Lintott 1999.

¹⁵² En este sentido North 2006, quien nombra *mos maiorum* de forma marginal; o Straumann 2011, quien literalmente dice que la parte consuetudinaria del «assemblage of laws, institutions and customs (...) corresponds roughly [mi cursiva] with the Roman *mos maiorum* (...)».

¹⁵³ «die traditionelle geübte Staatspraxis» cf. Nippel 2009: 90.

¹⁵⁴ También sobre la mutación tratará el trabajo de Wallace Hadrill 1997. Aunque en esta ocasión, no se utiliza *mos maiorum*, sino *mores*, entendiéndose en una vertiente más cultural.

¹⁵⁵ Develin 1986: 20.

al conservadurismo de los romanos, estas variaciones en el *mos maiorum* se revertirían una vez que la situación hubiera vuelto a la normalidad¹⁵⁶.

LA PERSPECTIVA DINÁMICA: *MOS MAIORUM* COMO TRADICIÓN, MEMORIA Y MODELO DE COMPORTAMIENTO

Además de los significados aportados para *mos maiorum* por parte de esta última tendencia constitucionalista, en las últimas décadas del siglo XX, la visión de este concepto se vio claramente influenciada por el apogeo de los estudios sobre la memoria. Karl-Joachim Hölkeskamp publicó en 1996 una reflexión en la que precisamente pretendía aplicar el concepto de «memoria colectiva» al estudio de la República romana¹⁵⁷. Influido por los avances en este marco teórico, Hölkeskamp afirmaba que la memoria de una comunidad, es decir, su visión del pasado, no sólo se fijaba y se manifestaba en el plano físico a través de monumentos o imágenes¹⁵⁸, sino que se alimentaba y se reproducía a través de una intrincada red de artefactos¹⁵⁹. En el caso de la República romana, el historiador alemán consideraba que entre estos últimos medios que fijaban, remitían y reconstruían la memoria colectiva se encontraban los *exempla* y el *mos maiorum*¹⁶⁰. El primero de los conceptos habría hecho alusión a una serie de historias ejemplarizantes asociadas a un personaje del pasado romano, que tendrían aparejadas un mensaje moral y una fuerza vinculante. El segundo se definiría como un código concreto de normas jurídicas, prácticas, valores morales y convenciones, cuyos orígenes serían

¹⁵⁶ Develin 1986: 237-255. Heredia 2018 dota a *mos maiorum* de un sentido similar al de Develin. Es necesario destacar que este último autor defendió en 2017 una tesis doctoral —*La transgresión del mos maiorum a raíz del Bellum Sociale (91-81 a.C.)*— a la que, desafortunadamente, no se ha podido tener acceso.

¹⁵⁷ Hölkeskamp 2004b. La primera versión de este análisis se publicó en: Hölkeskamp, K. J., 1996. «Exempla und mos maiorum. Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis der Nobilität», en Gehrke, H. J. y Möller, A. (eds.) *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewusstsein*. Tübinga: Guten Narr, pp. 301–338. Sin embargo, aquí se hace referencia a la reedición de 2004 que aparece en la bibliografía.

¹⁵⁸ Unas pinceladas de estos «lugares físicos de memoria» en Hölkeskamp 2004b: 173-176. Para una visión más pormenorizada, ver Hölscher 2001, quien también ofrece una definición de *mos maiorum* como el sistema tradicional de normas y valores, que va desarrollándose y transmitiéndose desde tiempos remotos, y que desde los siglos IV y III a.C. empieza a utilizarse con fines legitimadores (Hölscher 2001: 187).

¹⁵⁹ Hölkeskamp 2004b: 169-173, 193. El autor ha desarrollado esta idea de forma pormenorizada con posterioridad (Hölkeskamp 2006a; Hölkeskamp 2014; Hölkeskamp 2016; Hölkeskamp 2018). En contra, véase Wiseman 2014.

¹⁶⁰ Hölkeskamp 2004b: 180-187. Una aproximación similar a la de David 1980, quien también relacionó estrechamente los *exempla* con el *mos maiorum*.

situados en el pasado por parte de la sociedad romana; un canon que, al igual que los *exempla*, serviría como punto de orientación y modelo¹⁶¹.

Según Hölkeskamp, los *maiores* serían los agentes de la memoria colectiva reproducida a través de estos dos medios¹⁶², quienes, a su vez, serían identificados con los nobles del pasado¹⁶³. Asimismo, la aristocracia senatorial se presentaría como la heredera de estos últimos y sería administradora de esta memoria, un fenómeno que, en último término, legitimaría su posición de preeminencia en la sociedad¹⁶⁴. No obstante, esta situación llegaría a su fin en el siglo II a.C., momento en el que, debido a la irrupción de los *populares* y a la ruptura en el seno de la *nobilitas*, se empezarían a presentar visiones enfrentadas y tendenciosas sobre el pasado. En consecuencia, el pasado y la historia, al igual que el *mos maiorum*, perderían la fuerza vinculante que habían poseído hasta el momento¹⁶⁵. En definitiva, según Hölkeskamp, el *mos maiorum* sería un medio que remitiría a la memoria colectiva de la sociedad romana y, por tanto, un aspecto clave para la construcción de su identidad¹⁶⁶.

Por su parte, Claudia Moatti entendió que *mos maiorum* era una de las formas en que los romanos hicieron referencia a la «tradición». A diferencia de Hölkeskamp, quien, como hemos visto, afirmaba que el *mos maiorum* habría hecho alusión a un código concreto de normas, la historiadora francesa afirmó que la principal característica de este concepto fue su indefinición¹⁶⁷. Poco más tarde, dio comienzo el gran proyecto alemán «Institutionalität und Geschichtlichkeit» que, también influido por esta nueva visión dinámica sobre el pasado, aunó las aproximaciones de corte constitucionalista con una modernización y actualización de la tendencia sobre los «römische Wertbegriffe». Su objetivo fue analizar «los procesos de constitución, estabilización y transformación de las sociedades desde

¹⁶¹ Hölkeskamp 2004b: 183-185.

¹⁶² Hölkeskamp 2004b: 184.

¹⁶³ Hölkeskamp 2004b: 188.

¹⁶⁴ Al menos hasta el siglo II a.C., cuando empezarían a perder esta legitimidad en el contexto de las luchas y la competitividad en el seno de la nobleza senatorial (Hölkeskamp 2004b: 193 y ss.).

¹⁶⁵ Hölkeskamp 2004b: 193-195.

¹⁶⁶ Hölkeskamp 2004b: 193.

¹⁶⁷ «La imprecisión reinaba igualmente en el contenido de la tradición. El *mos maiorum* se componía de un conjunto indefinido de comportamientos, costumbres y decisiones consideradas virtuosas o justas», Moatti 2008: 37.

la Antigüedad hasta el presente»¹⁶⁸. Dos de sus ramas se destinaron al estudio de la sociedad romano-republicana y ambas situaron al *mos maiorum* en el epicentro de sus hipótesis¹⁶⁹. Estos análisis pretendían explicar cuáles fueron las causas de la estabilidad de la República romana¹⁷⁰. No obstante, como reconocerían Bernhard Linke y Michael Stemmler —portavoces del proyecto en una de sus primeras publicaciones¹⁷¹—, esta pregunta no era nueva¹⁷². Por el contrario, ya había sido planteada por Mommsen, quien había ofrecido una explicación institucional que, según Linke y Stemmler, carecía de dinamismo¹⁷³. Casi un siglo después, a partir de los años 80 del siglo XX, la investigación había retomado la cuestión de la estabilidad y continuidad de Roma mediante el debate sobre los elementos democráticos de la constitución romana. Sin embargo, en palabras de Linke y Stemmler, esta tendencia historiográfica había obviado las dimensiones simbólicas y culturales que eran necesarias para una completa reconstrucción del pasado romano¹⁷⁴. Por ello, este proyecto partía de la base de que el orden institucional republicano había cimentado su estabilidad a través de las manifestaciones simbólicas de los principios y valores que guiaban su orden institucional¹⁷⁵. El papel del *mos maiorum* en esta explicación iba a resultar central, ya que estos autores consideraban que, durante la Antigüedad romana, este concepto había constituido un eficaz «fenómeno de estabilización»¹⁷⁶. Además, el proyecto iba a centrarse principalmente en sus manifestaciones, ya que, según su aproximación,

¹⁶⁸Proyecto «SFB 537: Institutionalität und Geschichtlichkeit», financiado por la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* de 1997 a 2008. Página web: <http://gepris.dfg.de/gepris/projekt/5481378> [Última consulta 23 de noviembre de 2018].

¹⁶⁹ La rama «A1: Der römische *mos maiorum* von den Anfängen bis in die augusteische Zeit. Literarische Kommunikation und Wertordnung», con sede en la *Technische Universität Dresden*, con orientación filológica y cuyo líder fue el Professor Dr. Fritz-Heiner Mutschler (<http://gepris.dfg.de/gepris/projekt/5361291> [Última consulta 23 de noviembre de 2018]). La rama «A2: Der römische *mos maiorum* von den Anfängen bis in die augusteische Zeit. Öffentliche Rituale und soziopolitische Stabilität», también con sede en la *Technische Universität Dresden*, de orientación histórica y cuyo líder fue el Professor Dr. Martin Jehne (<http://gepris.dfg.de/gepris/projekt/5361295> [Última consulta 23 de noviembre de 2018]).

¹⁷⁰ Linke y Stemmler 2000b: 1.

¹⁷¹ Linke y Stemmler 2000a.

¹⁷² Algo que también pone de relieve Frédéric Hurlet en su crítica al volumen, quien además identifica el concepto *Institutionalität* con la *longue durée* de los investigadores franceses, cf. Hurlet 2003.

¹⁷³ Según Linke, para Mommsen, la estabilidad de Roma era consecuencia de una sociedad basada en una *Rechtskultur*, Linke y Stemmler 2000b: 1.

¹⁷⁴ Linke y Stemmler 2000b: 7-8.

¹⁷⁵ Linke y Stemmler 2000b: 9-16; Braun, Mutschler y Haltenhoff 2000b: 7; Melville 2001: III; Haltenhoff, Heil, Mutschler 2003b: IV.

¹⁷⁶ Idea recogida también en Braun, Mutschler y Haltenhoff 2000b: 7, aunque estos autores admiten que el papel del *mos maiorum* no fue tan central como parte de la historiografía anterior había propuesto.

el *mos maiorum* no había de entenderse como algo codificado, sino como un modelo de comportamiento que era «experimentado» en la cotidianeidad de la sociedad romana¹⁷⁷. De este modo, esta aproximación se distanciaba del estudio más conceptual y teórico de la tendencia historiográfica moralista sobre los «römische Werte» a comienzos del siglo XX¹⁷⁸. Asimismo, propugnaba un estudio centrado en las expresiones de los valores romanos, aunque desde una perspectiva principalmente institucional, antes que moral¹⁷⁹.

Sin embargo, tratar «las causas de la estabilidad de la República romana» constituye, en último término, plantearse los motivos de su «éxito», es decir, las razones que justificaban la larga duración del sistema republicano y su colosal expansión imperial. Hasta cierto punto, en mi opinión, la elección de este tema de estudio significaba volver a plantearse esa vieja pregunta que había dominado la investigación alemana en la primera mitad del siglo XX: «las causas de la grandeza de Roma». No obstante, esta vez se perdía la carga moralista y laudatoria que lastraba a esta cuestión a comienzos de siglo, y se introducía un factor de dinamismo del que carecían aquellas investigaciones. En cualquier caso, la respuesta que ambas tendencias proporcionaban era la misma. El *mos maiorum*, que según los alemanes de comienzos del siglo XX explicaba las causas de la «grandeza de Roma», también sería la respuesta a la pregunta de los investigadores del siglo XXI sobre los motivos de su estabilidad. No obstante, el contenido de este *mos maiorum* iba a variar sustancialmente de una corriente investigadora a otra, añadiendo nuevos elementos a un «cajón de sastre» que iba creciendo de forma exponencial.

Prueba de la muy diversa naturaleza de los aspectos comprendidos bajo este concepto es la variada temática de las reflexiones publicadas en las diversas compilaciones que fueron resultado de este proyecto alemán¹⁸⁰. Por un lado, como se ha comentado con anterioridad, *mos maiorum* se siguió considerando como el

¹⁷⁷ Es decir, buscaban estudiar la plasmación de los «römische Wertbegriffe», entendiéndola como la manifestación del *mos maiorum*. Linke y Stemmler 2000b: 15; Hurlet 2003: 325; David 2005:524; Walter 2002: 260.

¹⁷⁸ Linke y Stemmler 2000b: 6. No obstante, diversos autores reconocían sus lazos con esta tendencia, Braun, Mutschler y Haltenhoff 2000b: 8.

¹⁷⁹ Linke y Stemmler 2000b: 15; Haltenhoff, Heil y Mutschler 2003b: V-VI.

¹⁸⁰ Los títulos de mayor relevancia son: Linke y Stemmler 2000a; Braun, Mutschler y Haltenhoff 2000a; Melville 2001; Müller, Schaal y Tiersch 2002; Haltenhoff, Heil y Mutschler 2003a (que continúa cronológicamente con Braun, Mutschler y Haltenhoff 2000a); Haltenhoff, Heil y Mutschler 2005.

conjunto de una serie de conceptos centrales en la identidad romana¹⁸¹, por lo que aparecieron estudios que trataban estos «Wertbegriffe», ya no sólo de forma teórica¹⁸² sino también, y principalmente, en su aplicación y plasmación simbólica en diferentes ámbitos —como la literatura¹⁸³, la oratoria¹⁸⁴, la epigrafía¹⁸⁵ e incluso los monumentos y restos materiales¹⁸⁶. Asimismo, otros autores afirmaron que los *exempla* también habían de ser considerados como la materialización del *mos maiorum*, por lo que estas compilaciones dieron cabida a trabajos que trataban sobre los modelos de comportamiento romano¹⁸⁷. No obstante, solo algunas reflexiones analizaron específicamente el concepto *mos maiorum*. Es en estas últimas donde vamos a centrar nuestra atención a continuación¹⁸⁸.

Una de las primeras aportaciones dentro del proyecto al estudio concreto del concepto fue la de Wolfgang Blösel¹⁸⁹. Metodológicamente, este trabajo se diferenciaba de la corriente jurídica y constitucionalista en que su análisis léxico no se centraba en el término *mos*, sino en la palabra *maiores* —en la que, según Blösel, había recaído principalmente la fuerza autoritativa del sintagma¹⁹⁰. Su análisis pretendía realizar una visión diacrónica de la evolución del concepto, asumiendo por tanto un importante factor dinámico. Blösel afirmaba que el *mos maiorum* debía ser entendido como un *ethos* de la *nobilitas*, que había surgido en el siglo IV a.C. a partir del conflicto patricio-plebeyo¹⁹¹. En su opinión, durante esta época, tan sólo los nobles pudieron reclamar la posesión de *maiores* —una idea que justificó su posición de supremacía social y se reforzó a través de rituales cívicos como la *pompa funebris*¹⁹². Durante los siglos III y II a.C., el *mos maiorum* se

¹⁸¹ «Unstrittig dürfte aber sein, daß er [*mos maiorum*] zuerst und vor allem ein System sozialer Werte umfaßt, die in der Altertumswissenschaft wegen ihrer fundamentalen Bedeutung für das römische Selbstverständnis gewöhnlich als ‚römische Werte‘ bezeichnet werden», Haltenhoff, Heil y Mutschler 2003b: V.

¹⁸² Como Haltenhoff 2000 y Haltenhoff 2005.

¹⁸³ Por ejemplo: Rüpke 2000; Mutschler 2000.

¹⁸⁴ Thome 2000b trata de la representación de la ruptura con los conceptos morales a través de los *vitia*, que a su vez entiende como una transgresión del *mos maiorum*. También Braun 2003 sobre los *Wertbegriffe* en los discursos de Cicerón.

¹⁸⁵ Witzmann 2000.

¹⁸⁶ Hölsher 2001.

¹⁸⁷ Stemmler 2000; Haltenhoff 2001; Stemmler 2001.

¹⁸⁸ En las obras del proyecto alemán, tan solo de manera aislada y tangencial se vuelve a relacionar el *mos maiorum* con el derecho, cf. Schanbacher 2000.

¹⁸⁹ Blösel 2000.

¹⁹⁰ De hecho, el propio Blösel critica los trabajos que le han precedido y que se centran en el análisis del término *mos*, cf. Blösel 2000: 26.

¹⁹¹ Blösel 2000: 46-53.

¹⁹² Blösel 2000: 37-46.

canonizaría como sistema de valores, algo que, en su opinión, se hace patente en las parodias de Plauto en relación con esta moralidad¹⁹³. Catón el Viejo, debido a su condición de *homo novus*, pretendería «democratizar» esta noción y arrebatarse el monopolio a la *nobilitas*, utilizando el término *maiores* para los antepasados de toda la comunidad¹⁹⁴. No obstante, el Censor fracasaría en su intento y, hasta época de Cicerón, *mos maiorum* seguiría siendo utilizado para hacer referencia exclusiva al sistema de valores y a las costumbres de la aristocracia¹⁹⁵. Sería el orador de Arpino quien conseguiría finalmente que el *mos maiorum* fuera aceptado en un sentido más amplio, como medio para hacer referencia al pasado de toda la *civitas* romana¹⁹⁶. Las continuas invocaciones a este concepto en este siglo I a.C., en palabras de Blösel, se habrían de entender como una manifestación del grave periodo de crisis que habría sufrido la República durante la época¹⁹⁷.

También en el año 2000, apareció el exhaustivo artículo de Maurizio Bettini «*mos, mores* und *mos maiorum*: Die Erfindung der ‚Sittlichkeit‘ in der römischen Kultur»¹⁹⁸, que sería completado posteriormente con otra publicación en italiano en el 2006¹⁹⁹, y revisado y traducido al inglés en el año 2011²⁰⁰. El antropólogo y latinista italiano expuso una visión novedosa sobre el concepto que, en cierto modo, rompía con muchas de las posturas que se habían propuesto hasta la fecha. Bettini defendió que el *mos maiorum* no había de entenderse como un conjunto concreto y definido de normas, sino que sus características fundamentales fueron la ambigüedad e indefinición²⁰¹. También influido por los estudios sobre memoria, Bettini afirmó que el *mos maiorum* había remitido a una memoria que se transmitió oralmente²⁰² y con la que los romanos estuvieron continuamente negociando²⁰³. Y es que, para el italiano, Roma se había caracterizado por ser una sociedad en la que se desarrollaron importantes cambios, pero a la que,

¹⁹³ Blösel 2000: 27-37.

¹⁹⁴ Blösel 2000: 53-59.

¹⁹⁵ Blösel 2000: 60-68.

¹⁹⁶ Blösel 2000: 68-85. En mi opinión, resulta desmedido atribuirle tamaña agencia y responsabilidad al orador, en un proceso que, de haberse desarrollado tal y como relata Blösel, debería haberse debido a causas más complejas que a la sola voluntad y actividad de Cicerón.

¹⁹⁷ Blösel 2000: 87.

¹⁹⁸ Bettini 2000.

¹⁹⁹ Bettini 2006.

²⁰⁰ Bettini 2011.

²⁰¹ Bettini 2006: 197, Bettini 2011: 106-107.

²⁰² Bettini 2006: 201-204, Bettini 2011: 113-119. Sobre la transmisión del *mos maiorum* también trata Clemente, quien le confiere un papel fundamental a la *gens* y a la familia, *vd.* Clemente 1990.

²⁰³ Bettini 2006: 199 y ss., Bettini 2011: 111 y ss.

paradójicamente, le gustó imaginarse como muy tradicional y apegada a su pasado²⁰⁴. En consonancia, según el autor, este *mos maiorum* habría ido readaptándose a las necesidades cambiantes del pueblo romano, con el objetivo de seguir proporcionando una sensación de tradicionalismo. Por ello, Bettini concluía que una de sus principales características fue su gran flexibilidad.

En efecto, en contra de estudios anteriores que consideraban al *mos maiorum* como un código inmutable, muchos de los estudios del nuevo siglo fueron adquiriendo una visión más fluida y dinámica²⁰⁵. Este es el caso de la reflexión de Maximilian Braun, cuya aproximación al concepto de *mos maiorum* es una de las que más se asemeja a la «idea de tradición» que se pretende estudiar en el presente trabajo. Braun se planteó la pertinente pregunta de hasta qué punto el *mos maiorum* había fomentado la «estabilidad real» del sistema²⁰⁶. Para el autor, los cambios en el sistema republicano fueron posibles porque toda transformación pudo incluirse dentro de la extensa y flexible tradición a la que *mos maiorum* hizo referencia. A su vez, esta estrategia proporcionó a la sociedad romana una «estabilidad fingida» que no entraba en conflicto con la normatividad de la tradición y con la obligatoriedad de seguir el *mos maiorum*. En otras palabras, según Braun, los romanos pudieron llevar a cabo cambios trascendentales, justificándolos con el pasado. No obstante, Braun concluía que la «estabilidad fingida», es decir, el discurso de los romanos basado en observar y seguir su pasado a ultranza, había terminado contribuyendo a aumentar la «estabilidad real» de las instituciones. En cualquier caso, este fenómeno no habría impedido del todo su transformación, debido, precisamente, a la naturaleza adaptativa de la tradición o del *mos maiorum*²⁰⁷.

Siguiendo esta línea, también Francisco Pina Polo²⁰⁸ atribuyó una naturaleza flexible al concepto, destacando su importancia como elemento de control social y legitimador de la aristocracia. En opinión del historiador, el *mos maiorum* hizo referencia a un pasado exitoso en el que la elite había sido

²⁰⁴ Bettini 2006: 201, Bettini 2011: 112-113.

²⁰⁵ Arena 2010: 40-41. Por ejemplo, Lhostis, siguiendo a Bettini, también afirma que *mos maiorum* fue un concepto indefinido y que deja lugar a la interpretación, aunque en su obra le confiere principalmente el significado de tradición moral, *vd.* Lhostis 2015. También Marcelo Martino interpreta el concepto principalmente en este sentido (Marcelo Martino 2010).

²⁰⁶ Braun 2002: 121-123.

²⁰⁷ Braun 2002: 127-129.

²⁰⁸ Pina Polo 2004, artículo similar en español en Pina Polo 2011.

protagonista. En consecuencia, no solo fortaleció la cohesión interna de la *nobilitas*²⁰⁹, sino que terminó convirtiéndose en un componente fundamental de la identidad romana²¹⁰. Más recientemente, Joanna Kenty también ha analizado la flexibilidad del *mos maiorum* y su utilización como elemento legitimador en manos de Cicerón²¹¹. Por último, Valentina Arena se ha unido al debate, poniendo sobre la mesa dos aspectos de suma importancia. Por un lado, la autora italiana ha manifestado explícitamente su disconformidad con parte de la tradición académica que la ha precedido, negando la existencia de un «núcleo» bien definido e inalterable en el llamado *mos maiorum*²¹². Por otro lado, Arena también ha destacado los componentes «populares» del concepto, retirando el monopolio que, según los investigadores que la han precedido, ejerció la *nobilitas*, y haciendo énfasis en el papel activo de «la gente» como fuerza legitimadora²¹³.

En cualquier caso, lo que podemos comprobar es que, a pesar de la literatura más reciente sobre *mos maiorum* ha incorporado elemento dinamizador en el análisis del concepto, no conforma un cuerpo de conocimientos homogéneo. Esta situación dificulta la exégesis de la literatura contemporánea sobre la tradición en la República romana, ya que esta idea aparece tan solo de forma tangencial y diluida entre las muchas aproximaciones al concepto *mos maiorum*. Como veremos a continuación, esta no es sino una de las muchas consecuencias del desarrollo de *mos maiorum* como un constructo académico.

***mos maiorum*, ¿un constructo académico?**

Como hemos visto, el estudio de la tradición ha estado estrechamente unido a *mos maiorum*, apareciendo en los trabajos sobre el concepto de forma más o menos explícita. Por otro lado, hemos comprobado que el sintagma latino empezó a desarrollarse como concepto en el seno de la investigación alemana durante la primera mitad del siglo XX, como consecuencia del contexto histórico de la época y de la ideología conservadora de algunos investigadores. Desde este momento, el

²⁰⁹ Pina Polo 2004: 163-165.

²¹⁰ Pina Polo 2004: 168-169. Idea también recogida y resumida en Pina Polo 2016a: 85-87.

²¹¹ Kenty 2016. No obstante, el análisis de esta autora se basa principalmente en el término *maiores*.

²¹² Nótese la diferencia con definiciones como las de Hölkeskamp (véanse pp. 73 y ss. de este trabajo), quien habla de un conjunto de normas concreto.

²¹³ Arena 2015.

mos maiorum adquirió un papel fundamental en la narración y explicación de la historia de la República romana. No obstante, su significado varió al son de las tendencias investigadoras de cada momento. Tal y como hemos comprobado, *mos maiorum* se utilizó para hacer referencia no solo a la tradición del pueblo romano en un sentido general, sino también a su derecho consuetudinario, su moral, su tradición institucional o su memoria, entre otros muchos. Como resultado, nos encontramos ante una abundantísima bibliografía, cuya temática, lejos de configurar un cuerpo homogéneo, varía notablemente²¹⁴.

La consecuencia más grave de esta situación proviene de la confusión que provoca la laxa utilización de *mos maiorum* por parte de los académicos. Como afirmaba Alexander Yakobson sobre la utilización como concepto del término latino *clientela*, el investigador está en su derecho de elegir un término como categoría analítica, si lo define previamente y si cree que es una herramienta útil para llevar a cabo su análisis. No obstante, utilizar un término latino en los escritos modernos con un significado más amplio —o más restringido, en nuestro caso— del que tenía en el pasado, puede llevar a malentendidos²¹⁵. Y es que los autores contemporáneos que utilizan de forma restrictiva el sintagma latino *mos maiorum* no solo obvian su más extenso significado en la lengua latina, sino que tampoco tienen en cuenta que, paralelamente, otros colegas están utilizándolo en sus textos académicos con otras acepciones. Por ejemplo, algunos investigadores utilizan en sus escritos *mos maiorum* como sinónimo de moral, mientras que otros lo utilizan para denominar a la costumbre institucional de la República romana. Un potencial lector de ambos textos encontraría problemas para comprender sus explicaciones, si los autores no se hubieran esforzado previamente en definir el significado concreto con el que están utilizando *mos maiorum*.

Esta situación todavía se agrava más como resultado de un falso silogismo que aparece en la investigación. En efecto, algunos académicos se plantean estudiar *mos maiorum* como sinónimo de una idea moderna, basándose principalmente en

²¹⁴ Tan y como ya percibió Bettini: «The bibliography on *mos maiorum*, except for a few specific works, is both endless and difficult to define», Bettini 2011: 104 n. 44.

²¹⁵ «it's a scholar right to adopt any term he chooses as an analytical category, if he thinks that the literal meaning of the word is reasonably suitable, and the concept is a useful tool in analysing the phenomena which he wishes to study, provided that he takes care to define this term clearly and use it consistently. When historians analyzing Roman society choose to use a Roman term in a sense wider than was attributed to it by the Romans themselves —their right to do so cannot be denied. One can only warn against possible misunderstanding», Yakobson 1999: 79.

la tradición académica que sitúa a *mos maiorum* en un lugar central en la explicación de la historia de la República romana. Después, intentan «rastrear» esta idea a través de las apariciones de *mos maiorum* en las fuentes literarias antiguas. Sin embargo, ante la escasez e indefinición de este sintagma en las fuentes, «identifican» otros términos latinos que, en su opinión, también hacen referencia a la idea moderna que pretendían estudiar en un principio. Como colofón, siguiendo este razonamiento lógico, terminan identificando *mos maiorum* con esos otros términos latinos que, según su análisis, también hacen referencia a la idea moderna.

Para seguir con nuestro ejemplo, digamos que un autor pretende estudiar los «principios morales rectores del comportamiento en la República romana» (a) y, basándose en la bibliografía moderna, los identifica como *mos maiorum* (b) — principios morales = *mos maiorum* (a=b). Tras ello, busca en las fuentes literarias el sintagma *mos maiorum*, y se percata de que no es tan frecuente como él pensaba, o bien, se utiliza en un contexto que implica un significado muy diferente al de «principios morales rectores del comportamiento en la República romana». Ante esta situación, el investigador cambia su método y, esta vez, decide rastrear la idea moderna en las fuentes literarias. De este modo, deduce que estos «principios morales que guiaron el comportamiento en la República romana» fueron la *virtus*, la *auctoritas*, la *gravitas*, etc. (c) — principios morales = *virtus*, *auctoritas*, *gravitas*, etc. (a=c). Así pues, siguiendo este razonamiento lógico, concluye que, si *virtus*, *auctoritas*, *gravitas* fueron los «principios morales rectores del comportamiento en la República romana» (c=a), y estos principios morales también se pueden denominar como *mos maiorum* según la bibliografía contemporánea (a=b), entonces, *mos maiorum* es igual a *virtus*, *auctoritas*, *gravitas* (b=c), aunque esto no aparezca expresado en las fuentes literarias antiguas.

Este silogismo comienza con una premisa falsa, porque *mos maiorum* no solo ha de identificarse con los «principios morales rectores del comportamiento en la República romana», sino que, si se estudian con detenimiento las fuentes literarias del periodo, se deduce un significado distinto —a veces, más amplio, y otras, poco definido— de esta terminología. Además, si se tiene en cuenta que este silogismo se sigue por parte de otros autores que otorgan a *mos maiorum* otros

significados —por ejemplo, *mos maiorum* (b) = tradición institucional (d)—, se puede llegar a conclusiones sin sentido —*virtus, auctoritas, gravitas* = tradición institucional (c=d).

Por tanto, la utilización de la expresión latina *mos maiorum* como un concepto moderno explica afirmaciones un tanto sorprendentes de la investigación, como las de aquellos autores que afirman que hay que identificar que las fuentes están hablando del término *mos maiorum*, incluso cuando este no aparece²¹⁶. Asimismo, se entiende la construcción de expresiones por parte de autores modernos un tanto paradójicas, como «un nuevo *mos maiorum*»²¹⁷. También se comprenden situaciones un tanto anómalas, como el hecho de que la investigación considere a Catón el Censor como el gran defensor «del *mos maiorum*», cuando este sintagma no aparece en ninguna de las fuentes conservadas de este autor²¹⁸. O se explica por qué muchos de los trabajos que dicen tratar sobre «el *mos maiorum*» comienzan con la famosa cita de Ennio que, curiosamente, no contiene esta expresión²¹⁹.

En cualquier caso, el mayor problema que se deriva de esta situación es que *mos maiorum* se ha convertido en un constructo académico, un enorme «cajón de sastre», que lejos de constituir una herramienta de análisis útil, termina dificultando la comprensión —y posterior narración— de la historia de la República romana. De hecho, considero que parte de la investigación actual ya se ha percatado de las limitaciones y los problemas derivados de esta laxa utilización —aunque no lo haya expresado todavía literalmente. En mi opinión, la paulatina desaparición de «*mos maiorum*» en los índices de materias de la bibliografía actual

²¹⁶ «Diese konstituiert sich aus einer Vielfalt konkreter, historisch wirksamer Stabilisierungspänomene, die auch dann unter den Terminus *mos maiorum* begriffen werden können, wenn die Quellen ihn nicht explizit verwenden», Linke y Stemmler 2000b: 15.

²¹⁷ Heredia 2018: 6. Considero paradójico hablar de un «nuevo *mos maiorum*», cuando precisamente la expresión latina enfatiza su antigüedad. Entiendo que el autor está utilizando *mos maiorum* como equivalente a la idea moderna de «los pilares constitucionales de la República» o «costumbre institucional». Por tanto, cobra sentido que se plantee el estudio y la mutación de esta costumbre institucional en época de Cinna. No estoy cuestionando el grueso de su análisis, sino tan solo la utilización restrictiva del término latino «*mos maiorum*», que parece una «etiqueta» para hacer referencia a un concepto moderno. Por el contrario, es necesario destacar que las fuentes sí que utilizaron la expresión *novum mos* —en muchos casos, en la mayoría de los casos, en un sentido peyorativo (Cic.Ver.2.114; Cic.Ver.5.68; Cic.Mur.44; Cic.Rab.Post.9; Gel.14.7.9).

²¹⁸ Rech 1936:78-86; Lind 1979: 9. Aspecto también percibido por Biesinger 2016: 62 n.17.

²¹⁹ *Moribus antiquis res stat Romana virisque*, Enn. Ann.500. Fragmento utilizado para tratar sobre *mos maiorum* por ejemplo en: Rech 1936: 17; Develin 1986: 2; Braun, Haltenhoff y Mutschler 2000b: 7; Hölkeskamp 2013: 26, entre otros.

responde a la «incomodidad» de los investigadores con esta terminología. Las limitaciones aparejadas a este concepto también explican por qué *mos maiorum* no cuenta con una entrada propia en la *Realencyclopädie* o en la más reciente *Der Neue Pauly*, o por qué no existe un trabajo exhaustivo y de conjunto sobre el tema desde 1936.

Con esta afirmación no pretendo, ni mucho menos, invalidar los resultados de los trabajos que han utilizado *mos maiorum* como una suerte de «etiqueta» para denominar diversas ideas o conceptos modernos. Indiscutiblemente, muchos de los trabajos reseñados en este capítulo son fundamentales para el conocimiento de la historia de la República. Lo único que pretendo es advertir de los posibles malentendidos que puede conllevar la utilización inconsistente de *mos maiorum* por parte de la investigación y, concretamente, de las dificultades que este fenómeno supone para el estudio de la tradición en la Roma tardorrepublicana.

Capítulo 2

Más allá del *mos maiorum*. Los antepasados y la tradición en las fuentes literarias latinas

Antes de comenzar con este capítulo, es necesario recalcar de nuevo que el objetivo de este trabajo no es analizar las tradiciones del pueblo romano entendiéndolas como aquellas instituciones, valores, rituales, ceremonias o costumbres que presentaron cierta continuidad en el pasado, y que nosotros como investigadores podemos identificar y, posteriormente, analizar¹. El propósito principal de este estudio es rastrear, identificar y analizar la tradición como construcción social, es decir, la idea de un supuesto pasado compartido por parte de una comunidad, que contribuyó a dar forma a su identidad común². En otras palabras: no se pretende estudiar ceremonias como el triunfo o los funerales aristocráticos, sino la idea de tradición que subyació a estas instituciones y que, durante el periodo republicano, permitió concebirlas como «tradicionales», contribuyendo con ello en la creación de una identidad compartida por parte del pueblo romano. ¿Cómo podemos rastrear esta tradición en las fuentes?; ¿qué léxico y qué expresiones lingüísticas se utilizaron para hacer referencia a la misma?; ¿cómo podemos identificarlas?; ¿en qué contextos literarios aparecen? Estas son las principales preguntas que guiarán este capítulo.

¹ Los llamados *tradita* por una parte de la investigación moderna (Shils 1981; Alexander 2016).

² También es necesario aclarar de nuevo que se tratará de tradición y no de memorias, porque estas últimas tienen un núcleo que, si bien varía y es continuamente reconstruido, no aparece en la idea de tradición objeto de este estudio. En este sentido, la tradición también es una construcción social que hace referencia al pasado, pero de forma mucho más vaga y poco concreta que las memorias. Sin embargo, no se puede perder de vista la influencia de estas últimas en la construcción de esta idea de tradición. Como veremos más adelante, la memoria en torno a la consecución del imperio y el éxito de Roma fue una de las más determinantes en el desarrollo de la idea de tradición durante este periodo.

La palabra moderna «tradición» procede del latín *traditio -ōnis*³, que a su vez proviene del participio pasivo del verbo *trado*⁴. Sin embargo, en latín clásico el término *traditio* fue poco frecuente en época republicana y se entendió principalmente en su sentido de «proceso de transmisión». Como muestra la literatura latina del periodo clásico, el verbo *trado*, con el significado de «entregar», fue mucho más recurrente. En consecuencia, este verbo aparece muy frecuentemente en las fuentes conservadas asociado al término *maiores*, «ancestros», siendo estos el sujeto desencadenante de la acción de la entrega. En cualquier caso, a pesar de que la palabra *traditio* no poseyó el significado actual en la literatura del periodo republicano y, por tanto, no pueda considerarse útil para rastrear nuestra idea de tradición, sí que podemos identificar otro tipo de expresiones y contextos lingüísticos mediante los cuales se hizo referencia a esta idea. Una de estas expresiones fue el sintagma latino *mos maiorum*. Sin embargo, a pesar de la relevancia que la investigación actual le ha concedido, esta expresión formular no fue ni mucho menos el único medio que remitió a la tradición. Por este motivo, resulta de crucial importancia ir «más allá del *mos maiorum*» y analizar otras expresiones lingüísticas, contextos y términos que nos puedan ofrecer una visión más rica sobre la tradición en la Roma tardorrepublicana.

La alusión a los antepasados fue uno de los medios a través del cual las fuentes literarias antiguas hicieron referencia a la idea de tradición. La peculiaridad de este léxico fue su doble significación. Por un lado, los términos *patres*, *avi* y, en especial, *maiores* se utilizaron para denominar a los «antepasados familiares» de un sujeto, haciendo referencia con ello a los individuos de generaciones pasadas con los que se poseía un vínculo sanguíneo o adoptivo. Por otro lado, estos mismos términos también se sirvieron para aludir a los «ancestros cívicos» con la que los ciudadanos romanos mantenían un parentesco ficticio. Esta última acepción es la que mayor importancia revierte para nuestro estudio, ya que remite directamente a nuestra idea de tradición. Sin embargo, antes de ocuparnos de este tema, dirigiremos nuestra atención a la problemática relacionada con los «antepasados familiares», lo que nos proporcionará una perspectiva más completa sobre el papel de la ascendencia en Roma.

³ <https://dle.rae.es/tradici3n> [Última consulta 30 de marzo de 2022].

⁴ *OLD*: 1956-1957. Madrazo Miranda 2005: 118; Shils 1981.

Los antepasados familiares

El latín desarrolló un léxico familiar relativamente complejo que dio nombre a seis generaciones de ascendientes: *pater/mater*, *avus/avia*, *proavus/proavia*, *abavus*, *atavus*, *tritavus*⁵. Además, el término *maiores* se utilizó para hacer referencia a los ancestros familiares de un individuo de forma genérica⁶. Si bien las fuentes jurídicas tardoantiguas se esforzaron por definir de forma técnica este último término, precisando el grado de parentesco a partir del cual las fuentes hicieron uso del mismo⁷, parece que en la literatura de época republicana esta terminología adquirió un significado mucho más laxo. Durante este periodo, *maiores* pudo englobar a todos los ascendientes de un individuo (*pater*, *avus*, *proavus*, *abavus*, etc.) independientemente del grado de consanguineidad⁸, mientras que, en otras ocasiones, hizo referencia a los antepasados a partir de una generación concreta⁹. Sin embargo, la investigación suele afirmar que *maiores* hizo referencia a los «grandes hombres» de Roma o, en otras palabras, a los antepasados de la *nobilitas*¹⁰. Según esta propuesta, los *maiores* serían aquellos

⁵ Bettini 2009: 20; Baroin 2010: 19 n.1. Sobre la terminología familiar, véanse Bettini 2009: 20-23 y Alvarado 2009.

⁶ Para un análisis léxico en los discursos de Cicerón de los «*maiores* familiares» (que la autora denomina como «personal *maiores*»), cf. Fogel 1994: 75-82, 282-284 (con un anexo similar, aunque más reducido, al que se presenta en este estudio).

⁷ Según Paulo: *parentes usque ad tritavum apud Romanos proprio vocabulo nominantur, ulteriores, qui non habent speciale nomen, maiores appellantur*, D.38.10.10.7). Ulpiano también se preguntó a partir de qué generación se utilizó este término e intentó solucionarlas con sus propias fuentes (Sexto Pomponio y Gayo Casio, juristas del siglo II d.C.): *parentem hic utriusque sexus accipe: sed an ad infinitum quaeritus. Quidam parentem usque ad tritavum appellari aiunt, superiores maiores dici. hoc veteres existimasse Pomponius refert, sed Caius Cassius omnes in infinitum parentes dicit, quod et honestius est et merito obtinuit* (D.2.4.4).

⁸ Así parecen sugerirlo varias enumeraciones generacionales que Plauto coloca en boca de sus esclavos de forma cómica: *ibi mei sunt maiores siti, pater, avos, proavos, abavos*, Pl.Mil.372; *nam numquam quisquam meorum maiorum fuit, quin parasitando paverint ventres suos: pater, avos, proavos, abavos, atavos, tritavos* (...), Pl.Per.55-57.

⁹ A pesar de que algunos autores hayan afirmado que *maiores* hizo referencia a los antepasados a partir de la tercera generación, creo que no es posible establecer un patrón para una terminología que, en mi opinión, se utilizó de forma más bien laxa. Si bien es cierto que según algunos pasajes podríamos deducir que *maiores* hizo referencia a los antepasados a partir de los bisabuelos (*at vero ille praetor, qui de me non patris, avi, proavi, maiorum denique suorum omnium* (...), Cic.Sest.126), otros parecen indicar que aludieron a los ancestros a partir de los abuelos (*sed cum sit Cn. Plancius is eques Romanus, ea primum vetustate equestris nominis ut pater, ut avus, ut maiores eius omnes equites Romani fuerint*, Cic.Planc.32), mientras que, como hemos visto en la nota anterior, este término también englobó al conjunto de los ascendientes de un individuo. Lo más probable, en mi opinión, es que bajo esta denominación se pudieran incluir todos los antepasados familiares de un sujeto, independientemente del grado de separación.

¹⁰ «Hierzu ist von vorherein zu betonen (...), daß nach römischem Verständnis republikanischer Zeit nur die Angehörigen der Nobilität, des Amtsadels, für sich *maiores*, Familienvorfahren, beanspruchen konnten», Blösel 2000: 26.

hombres ilustres del pasado romano que, en los casos más notables, habrían aparecido de forma individualizada como protagonistas de algunas de las más conocidas narraciones ejemplarizantes de la historia de la ciudad. Para autores como Hölkeskamp, la Roma republicana se habría caracterizado por ser una ciudad con una intrincada «red de memoria» y un imponente paisaje monumental, en el que destacarían aquellos «lugares» destinados a enaltecer a Escipiones, Cornelios, Claudios o Valerios, es decir, a los llamados *maiores*¹¹. Pero, ¿fueron estos los únicos *maiores*? Y en relación con esta última pregunta: ¿es que tan «solo la *nobilitas* tuvo *maiores*», como mantiene parte de la investigación?

LOS ANTEPASADOS FAMILIARES DE LOS DESCENDIENTES DE LOS GRANDES LINAJES ARISTOCRÁTICOS

Lo cierto es que en las fuentes conservadas de época tardorrepública el término *maiores* aparece con frecuencia para hacer referencia a los antepasados familiares de individuos pertenecientes a algunos de los más importantes linajes aristocráticos de Roma¹². En estos casos, el contexto y el uso de los pronombres indican, sin lugar a dudas, que la fuente está tratando de los antepasados familiares de un sujeto en particular, con los que se le presuponen unos vínculos sanguíneos o adoptivos¹³. Esta frecuencia no es sorprendente, ya que la ascendencia desempeñó un papel de suma importancia entre los grandes linajes aristocráticos de Roma. En efecto, la posición social y reputación de un individuo de la nobleza se determinaron en gran medida a través del «capital simbólico» de su familia, esto es, mediante el prestigio acumulado por sus antepasados a partir de la consecución

¹¹ Hölkeskamp 2004a; Hölkeskamp 2016; Hölkeskamp 2018.

¹² En el «Anexo II. *maiores* familiares» (subapartado a) se pueden consultar todas las ocasiones en las que *maiores* aparece en las fuentes literarias —concretamente en Cicerón, César (y el *corpus* cesariano), Salustio, Cornelio Nepote, y Livio—, para hacer referencia a los antepasados familiares de un individuo romano. La gran mayoría de estos individuos pertenecen a los grandes linajes aristocráticos, pero también aparecen personajes pertenecientes al *ordo* ecuestre, tal y como analizaremos en profundidad más adelante.

¹³ Algunos ejemplos en los que la utilización de los pronombres nos indica que se está tratando exclusivamente de los antepasados familiares de un individuo: *cogita, quo loco sis, quid dare populo Romano, quid reddere maioribus tuis debeas*, Cic.Ver.1.51; (...) *cum P. Crasso M. f., (...) saepe egisse me arbitror, cum eum vehementer hortarer, ut eam laudis viam rectissimam esse duceret, quam maiores eius ei tritam reliquissent*, Cic.Brut.281; *te ipsum, dignissimum maioribus tuis* (...), Cic.Fin.2.62; (...) *Ti. et C. Gracchus, quorum maiores Punico atque aliis bellis multum rei publicae addiderant* (...), Sal.Jug.42.1.

de honores y la realización de hazañas¹⁴. Cuantas más altas magistraturas hubieran ejercido sus ancestros o cuantos más triunfos hubieran logrado alcanzar, mayor fue la notoriedad del individuo, siempre y cuando su familia hubiera conseguido perpetuar en el tiempo este renombre¹⁵. En consecuencia, existió una jerarquía entre los miembros de la aristocracia, en función del rango de las magistraturas desempeñadas por sus antepasados y la magnitud de sus gestas. Asimismo, la distancia temporal también constituyó un factor determinante en la dimensión de este capital simbólico: por lo general, los logros de los ancestros de generaciones más cercanas en el tiempo contaron con más importancia que las hazañas de aquellos antepasados «perdidos» en los anales de la historia¹⁶.

Como indica Hölkeskamp, el capital simbólico familiar hubo de ser preservado, continuamente renovado y, en la medida de lo posible, incrementado por los descendientes. De lo contrario, la memoria de los títulos y proezas de la familia podía caer en el olvido y perder efectividad como medio de promoción social para los individuos de la nobleza¹⁷. Por ello, los sujetos de noble ascendencia se preocuparon por preservar la memoria familiar a través de diversos medios de autorrepresentación. Buena muestra de ello es el colosal despliegue monumental llevado a cabo por la familia de los Escipiones¹⁸, en el que destaca el complejo funerario al comienzo de la Vía Apia, *extra Portam Capenam*¹⁹. En el exterior del recinto no solo se hallaban las esculturas de los miembros más ilustres de la familia, sino también pinturas que, presumiblemente, narraban de forma gráfica sus

¹⁴ El concepto «capital simbólico» fue acuñado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu y utilizado en el ámbito de la historia de la Roma Republicana por Karl-Joachim Hölkeskamp, Egon Flaig o Uwe Walter, *vd.* Flaig 2004: 51-59; Walter 2004: 101; Hölkeskamp 2019: 149-169.

¹⁵ Es necesario recalcar que no solo el capital simbólico heredado de los antepasados determinaba la posición social de un individuo en la República romana. Aunque era un factor importante, lo cierto es que otros condicionantes intervenían en la conservación y perpetuación del estatus de las familias dentro de la aristocracia. No se debe perder de vista en ningún momento la movilidad social en el seno de la elite, con la caída en desgracia de familias anteriormente poderosas o la emergencia de personajes sin antepasados ilustres (Brunt 1982; Hopkins y Burton 1983; Clemente 1990: 600-602; Hölkeskamp 2019: 153-154).

¹⁶ Hölkeskamp 2019: 151-152.

¹⁷ Este fue el caso de Sila, cuya rama familiar, a pesar de pertenecer a la famosa *gens* Cornelia, parece que no pudo reclamar el prestigio acumulado por los ilustres miembros de la *gens* (Sal.Jug.95.3).

¹⁸ Sobre el esfuerzo monumental —en ambos sentidos de la palabra— de la familia de los Escipiones, con el objetivo de conservar y fortalecer la memoria familiar, véase Hölkeskamp 2018.

¹⁹ Sobre las famosas tumbas de los Escipiones, *vd.* Roloff 1938: 25-32; Hölkeskamp 1987: 225-227; Flower 1996: 160-180; Wallace-Hadrill 2008: 56-61; Hölkeskamp 2018: 456-465. Sobre la tradición y la transmisión de la memoria de los Escipiones, véanse Torregaray 1998 y Torregaray 2002. Sobre los monumentos funerarios como «lugares de memoria», *cf.* Walter 2004: 112-118.

mayores gestas. En el interior del complejo se encontraban las tumbas de los difuntos, acompañadas por sus correspondientes epitafios. Estas inscripciones son de especial relevancia en el estudio del papel de la ascendencia en las familias aristocráticas, pues sus textos muestran la necesidad de los descendientes de igualar y superar los logros llevados a cabo por sus antepasados. Muchos de estos *elogia* presentan un carácter bipartito. En la primera parte, además del nombre completo del difunto —incluyendo sus *cognomina*—, se señalan las magistraturas ejercidas por el individuo, generalmente en orden cronológico. La segunda parte de la inscripción se aprovecha para enumerar los logros y virtudes morales del sujeto y, en ocasiones, se hace referencia a los *maiores* del difunto. Este es el caso de una inscripción dedicada a Publio Escipión, probablemente padre adoptivo de Escipión Emiliano e hijo del Africano *maior*. En este epitafio se indica que el difunto murió joven, pero que, si hubiera tenido la oportunidad, habría sobrepasado los logros de sus antepasados (*gloriam maiorum*)²⁰. Asimismo, en la tumba de Escipión Hispano, pretor en el año 139, se dice que sus logros le habían valido la alabanza de sus antepasados (*maiorum optenui laudem*), quienes estaban orgullosos de reconocerlo como descendiente²¹. Estos *elogia* demuestran la relevancia de la ascendencia, la constante comparación de los descendientes de los grandes linajes con sus antepasados, y la consecuente aspiración por superar sus logros.

En cualquier caso, no solo los monumentos funerarios contribuyeron en la perpetuación del recuerdo de las familias nobles y, en consecuencia, en la renovación de su capital simbólico. Los miembros de los grandes linajes utilizaron otros muchos recursos con el objetivo de salvaguardar la memoria familiar²². Las llamadas *imagines maiorum* son uno de los medios que más atención ha recibido por parte de la investigación²³. Como es bien conocido, las *imagines* eran las máscaras de cera que representaban los rostros de los antepasados ilustres de los

²⁰ CIL I² 10 = VI 1288 = ILS 4 = ILLRP 311.

²¹ CIL I² 15 = VI 1293 = ILS 6 = ILLRP 316.

²² Durante algún tiempo, se creyó que la escritura de la historia en Roma respondió a este propósito. La investigación mantuvo la hipótesis de que la primera historiografía romana fue un medio de promoción de las familias aristocráticas. Sin embargo, esta teoría no se contempla en la actualidad, cf. Mayorgas 2006.

²³ La monografía de Flower (1996) continúa siendo el estudio más completo sobre este tema, del que existe una vasta bibliografía. Algunas otras referencias: Flaig 2004: 49-50; Walter 2004: 106-112; Bettini 2005; Baroin 2010: 23-25; Webb 2017: 142-146.

grandes linajes de Roma²⁴. Estos retratos, sin paralelo en la cultura griega, se preservaban en hornacinas dispuestas en los atrios de las casas de las familias de la nobleza, un espacio público dentro de la *domus*, en la que también se exhibía el árbol genealógico familiar o *stemmata*. Además, cada *imago* iba acompañada de su correspondiente inscripción, que contenía el nombre y las gestas del antepasado en cuestión —los llamados *tituli*²⁵. Las *imagines* no solo eran visibles para aquellos que visitaran las casas de los descendientes de los grandes linajes en ciertas ocasiones como las *salutationes* matutinas, sino que también se exhibían en grandes celebraciones familiares, principalmente en los funerales aristocráticos²⁶. Además de perpetuar el recuerdo familiar y conservar la memoria de los logros de los ancestros, las *imagines* constituían un símbolo de estatus entre la aristocracia. Las frecuentes menciones a las mismas en las fuentes literarias latinas, tanto con un significado literal como metafórico²⁷, no hacen más que confirmar su importancia como medio de identificación y legitimación de los grandes linajes de Roma.

Los fastuosos funerales aristocráticos de época republicana, descritos y admirados por el historiador griego Polibio²⁸, constituyen otro de los ejemplos más representativos de los esfuerzos de los individuos de la nobleza por salvaguardar el capital simbólico heredado de sus antepasados²⁹. La llamada *pompa funebris* era una ceremonia que sobrepasaba el ámbito familiar y se convertía en un verdadero ritual cívico³⁰. Uno de sus objetivos era realimentar el prestigio familiar, perpetuando la memoria de la estirpe y asegurando el capital simbólico de los sucesores todavía vivos³¹. Por ello, los antepasados contaban con un papel central

²⁴ Plb.6.53.5.

²⁵ Sobre la posible relación entre los *elogia* funerarios y los *tituli*, véase Flower 1996: 180-184.

²⁶ Aunque también en otras ocasiones como tras una victoria electoral (Cic.Mur.88) o después del fin de un proceso judicial (Cic.Sull.88), cf. Flaig 2004: 50; Baroin 2010: 23.

²⁷ Metafórica en tanto que, como veremos, el término también sirvió para designar de manera abstracta al conjunto de los antepasados ilustres de una familia.

²⁸ En un intento por explicar esta singular costumbre a sus lectores no-romanos, Plb.6.53-54. Para un análisis de estos pasajes y su relación con la forma de concebir la historia por parte del historiador griego, véase Moore 2019: 102-106.

²⁹ La bibliografía sobre los funerales aristocráticos es ingente. Baste nombrar aquí algunos de los estudios más recientes y completos, enfocados en la utilización de los ancestros en esta ceremonia como medio de autorrepresentación de la aristocracia y perpetuación de su capital simbólico: Flower 1996: 91-127; Blösel 2000: 37-46; Arce 2000; Flaig 2004: 49-98; Walter 2004: 89-108; Bettini 2005; Bücher 2006: 110-115; Pina Polo 2009; Flower 2014: 389-392.

³⁰ Plb.6.53.2.

³¹ Polibio es bastante perspicaz y elocuente a la hora de identificar los objetivos de los funerales aristocráticos y, en concreto, de los discursos fúnebres: «Así se renueva siempre la fama de los

en el desarrollo ceremonial. Por un lado, en el desfile o *pompa* que guiaba al difunto desde su casa hasta el foro, participaban unos actores que actuaban como «dobles» de los antepasados ilustres del difunto. Estos personajes portaban las máscaras de los ancestros —o *imagines*— y se asemejaban a cada personaje en porte y estatura. Además, sus vestimentas e insignias variaban en función del rango u honor alcanzados por el antepasado en cuestión, constituyendo una muestra más de la importancia de la consecución de honores y la minuciosa jerarquización de los mismos³². Por otro lado, cuando este imponente desfile llegaba al foro y se exhibía el cuerpo del difunto, uno de sus descendientes —preferiblemente, su hijo— comenzaba un discurso fúnebre o *laudatio*, en el que no solo se narraban las hazañas y logros del fallecido, sino también todas las gestas y honores de sus antepasados en estricto orden cronológico. Según Polibio, esta narración incitaba a los miembros de la nobleza a dar un buen servicio a la República con el objetivo de emular a sus ancestros³³.

La «hereditariiedad» también era un factor central en la concepción de las familias de la nobleza. Tanto es así que ciertos individuos no solo podían llegar a ser herederos de los bienes, propiedades y prestigio alcanzado por sus antepasados, sino que también se les consideraba depositarios de una serie de rasgos, inclinaciones y comportamientos que se suponían característicos de sus ancestros o de su familia en conjunto³⁴. Por ejemplo, los Claudios solían ser caracterizados como soberbios y enemigos del pueblo³⁵. En cambio, a los Torcuatos se les relacionaba históricamente con una conducta severa³⁶. A los Decios se les solía asociar con una predisposición a sacrificarse por estado³⁷, mientras que de Brutos y Valerios se esperaba cierta oposición a la tiranía³⁸. Estas expectativas provenían

hombres óptimos por su valor, se inmortaliza la de los que realizaron nobles hazañas, el pueblo no la olvida y se transmite a las generaciones futuras la gloria de los bienhechores de la patria», Plb.6.54.2.

³² Plb.6.53.6-9.

³³ Plb.6.54.1-4.

³⁴ Clemente 1990: 605-606; Treggiari 2003: 152-164; Hölkeskamp 2019: 160-162.

³⁵ Liv.4.36.5.

³⁶ Cic.Fin.1.34.

³⁷ Cic.Phil.11.13.

³⁸ Cic.Flac.1; Cic.Phil.3.8. No es de extrañar, por tanto, que, en el año 44, en un clima de creciente recelo ante la progresiva concentración de poder en manos de César, apareciera en la base de la estatua de Lucio Bruto un *grafitti*, que exhortaba de forma indirecta a su descendiente, Marco Junio Bruto, a seguir los pasos de su antiguo pariente (Plut.Brut.9.6; App.BC.2.111/469; Suet.Jul.80.3). Y, es que, según la tradición, Lucio Bruto había conseguido terminar con la monarquía en Roma. El autor o los autores del *grafitti*, aplicando el principio de la «hereditariiedad», pretendían de este

de la popularización de algunos de los episodios de la historia de la ciudad, protagonizados por los ilustres antepasados de estas familias, y transmitidos comúnmente en forma de narrativas ejemplarizantes.

La ascendencia no solo desempeñaba un papel central a un nivel cultural e ideológico, sino que tenía su reflejo inmediato en el desarrollo institucional y político de la ciudad. Como se puede deducir de las fuentes, los candidatos a las magistraturas no dudaban en hacer uso del capital simbólico acumulado por su familia —siempre que tuvieran posibilidad de ello. La ascendencia era un factor determinante en la dura competición que se desarrollaba por la obtención de las magistraturas, y la llamada *commendatio maiorum*, es decir, «la recomendación de los antepasados», favorecía a aquellos candidatos que poseían los ancestros más notables³⁹. Aplicando el principio de la «hereditariadad», se presuponía que estos individuos eran depositarios de aquellas cualidades gracias a las cuales sus antepasados habían obtenido un puesto de honor en la historia de la ciudad⁴⁰. Por tanto, partían con la ventaja que les concedía la popularidad conferida por sus ancestros, algo que, por lo general, incrementaba sus posibilidades en la contienda electoral. Además, este principio también podía aplicarse en todas aquellas ocasiones en las que se tuviera la necesidad de crear una imagen favorable o ensalzar a un individuo de reconocida estirpe. Por ello, la mención a la ascendencia fue un recurso muy frecuente en el desarrollo de los procesos judiciales⁴¹. Sin embargo, como muestra especialmente la retórica de la época, este principio también pudo ser utilizado en contra de los miembros de la nobleza⁴². En un plano teórico, se suponía que los descendientes de las grandes familias tenían la

modo que Bruto siguiera los pasos de sus ancestros, y terminara con el que para algunos se había convertido en un nuevo monarca (Morstein-Marx 2012: 204-213).

³⁹ Por ejemplo, Cicerón dice que Laterense podría ascender en su carrera política no solo gracias a su propia virtud, sino a la recomendación de sus antepasados (Cic.Planc.67). No obstante, el orador utiliza más frecuentemente esta expresión en contextos en los que pretende subrayar la valía de aquellos individuos que consiguieron ascender gracias a sus méritos individuales y no a través de la «recomendación de sus ancestros». Así lo expresa cuando trata de Quinto Pompeyo (Cic.Brut.96) y, sobre todo, cuando habla de sí mismo. En el enfrentamiento contra Catilina, Cicerón señala que, al contrario que su rival, no tiene ninguna *commendatio maiorum* (Cic.Catil.1.28). Esta podría ser una respuesta a la actitud adoptada por Catilina, quien podría haber hecho uso de *sus maiores* —es decir, de su capital simbólico— en este enfrentamiento (Sal.Cat.31.7).

⁴⁰ Treggiari 2003: 140-144; van der Blom 2016: 48 y ss.

⁴¹ Cicerón aprovechó en varias ocasiones el buen nombre de algunos de sus clientes, a través de la mención a sus *maiores*, para crear una imagen favorable de los mismos en los procesos judiciales en los que se vieron envueltos (Cic.Mur.53, 55; Cic.Sull.88; Cic.Flac.1).

⁴² Baroin 2010: 28-30; van der Blom 2011. Así se explica de forma teórica en el tratado *Rhetorica ad Herennium*, Rhet.Her.3.13.

obligatoriedad de igualar o superar los logros de sus antepasados⁴³. Como indica Salustio en el famoso discurso contional de Mario, la gloria de los antepasados no permitía que quedaran ocultas ni las buenas ni las malas cualidades de sus descendientes⁴⁴. En consecuencia, los oponentes de estos individuos podían argüir que el individuo había defraudado las expectativas depositadas en su persona, «traicionando» de este modo la memoria y el buen nombre de su estirpe. Por tanto, en algunas ocasiones, era posible que el capital simbólico acumulado por la familia se volviera en contra de su sucesor, en caso de que este no lograra estar a la altura de sus antepasados, o si su rival conseguía retratarlo de este modo de forma exitosa⁴⁵.

⁴³ Treggiari 2003: 142-143; Baroin 2010: 24-25. Son comunes las exhortaciones a los descendientes a seguir los pasos de sus antepasados: Cic.Sest.7, 136; Cic.Phil.1.35; Cic.Brut.281.

⁴⁴ Sal.Jug.85.23.

⁴⁵ Son recurrentes los reproches a los descendientes de la *nobilitas* en su conjunto por no estar a la altura de sus *maiores* (Cic.Agr.2.1; Sal.Jug.4.7; Sal.Jug.85.1-50; Sal.Hist.1.48.3). Sin embargo, estas recriminaciones también se lanzaron contra individuos en concreto (Cic.de Orat.2.225, 2.286; Cic.Dom.105; Cic.Har.27; Cic.Sest.21).

LOS ANTEPASADOS FAMILIARES DE LOS LLAMADOS *HOMINES NOVI*

Sin embargo, las fuentes también muestran que hubo individuos que, sin proceder de los grandes linajes aristocráticos de Roma, hicieron mención a «sus» propios *maiores* familiares. En el *De Officiis*, Cicerón trata sobre aquellos conocidos personajes de rancio abolengo que se dedicaron a un «oficio» tradicionalmente desempeñado por sus antepasados o típico en su familia. Cicerón también afirma que «muchos, sin seguir el ejemplo de sus antepasados (*imitatione maiorum suum*), se proponen alcanzar una meta propia; estos son en su mayor parte los que, nacidos de una cuna humilde (*obscuris orti*), aspiran a grandes cosas»⁴⁶. Con este pasaje, el orador estaba haciendo una referencia implícita a su persona, describiendo a aquellos individuos que, como él mismo, habían llegado a integrarse en la aristocracia senatorial, a pesar de provenir de una familia de rango ecuestre: los llamados «hombres nuevos».

Según la historiografía, la clase senatorial romana se definió por ser una «aristocracia de servicio». En un plano ideológico, los senadores servían al pueblo mediante el eficaz desempeño de las magistraturas, mientras que este les correspondía a través de la concesión de honores y de una posición privilegiada en la sociedad. El pueblo romano funcionaba como un árbitro en la dura competición que se desarrollaba entre los miembros de la aristocracia por el control de los oficios públicos⁴⁷. Durante décadas, la investigación mantuvo que esta aristocracia de servicio habría estado compuesta por dos tipos de personajes: por un lado, los descendientes de las «grandes linajes aristocráticos», o *nobiles*, que partían con la ventaja de contar con la fama que les proporcionaba su nombre; y, por otro, los *homines novi*, individuos que, sin pertenecer a estos conocidos linajes y proviniendo de un origen ecuestre, consiguieron llegar a formar parte de la aristocracia senatorial mediante el ejercicio de las magistraturas. Sin embargo, los criterios para incluir a un individuo en una categoría u otra han variado según la

⁴⁶ Cic. Off. 1.116.

⁴⁷ Hölkeskamp (1987: 241-258; 1993; 2006b) desarrolla en profundidad la creación de la identidad de esta elite, su actuación como «conductores» del estado y el creciente papel del *populus* en este sistema.

postura del investigador⁴⁸. Para Mommsen, los *nobiles* habrían sido aquellos individuos que gozaron del llamado *ius imaginum*: un derecho expresado jurídicamente, según el cual, los herederos de las grandes familias ostentarían el privilegio de almacenar y exhibir los retratos de sus antepasados⁴⁹. Estas personas coincidirían con aquellos que poseyeron antepasados curules o, en otras palabras, aquellos cuyos ancestros hubieron ejercido la dictadura —o hubieran sido *magister equitum*—, la censura, el consulado, la pretura o la edilidad curul⁵⁰. Según el alemán, el resto de los miembros del senado habrían sido considerados *homines novi*. Más tarde, Gelzer limitó la definición de Mommsen, y propuso que *nobiles* habrían sido únicamente aquellas familias con ancestros que hubieran desempeñado el consulado⁵¹. Siguiendo esta definición, el senado habría estado compuesto por un gran número de «hombres nuevos»⁵². Afzelius amplió la definición de Gelzer, incluyendo a todos aquellos senadores que llegaron a ejercer personalmente el consulado, a pesar de no contar con antepasados de rango consular —como fue el caso Mario o Cicerón. Por su parte, Brunt consideró la definición de Gelzer demasiado excluyente, y propuso volver a una postura similar a la de Mommsen, limitando, de este modo, el número de *homines novi* entre la clase senatorial⁵³.

No obstante, desde entonces, la opinión de la historiografía ha variado ostensiblemente⁵⁴. Por un parte, los investigadores se han percatado de que el término *homo novus* no es tan frecuente en las fuentes antiguas como se podría pensar, y que la visión dicotómica que opone *nobilitas* y *novitas* proviene de la presentación interesada de nuestra principal fuente para el periodo: Cicerón. Este personaje de origen ecuestre utilizó *homo novus* como un eslogan electoral, con el objetivo de diferenciarse de los individuos provenientes de los grandes linajes con los que debía competir por el ejercicio de las magistraturas. Sin embargo, como

⁴⁸ El estado de la cuestión que se presenta a continuación sigue las líneas generales del trabajo de van der Blom 2010: 35-41.

⁴⁹ Parece que la creación del término *ius imaginum* se remonta al Renacimiento, y fue recogido y popularizado por Mommsen [1871] 2009: 358-362. Sobre el mismo, véanse Roloff 1938: 23-24; Burckhardt 1990: 80 n.16; Flower 1996: 53-59; Bettini 2005: 12-13; Arce 2000: 31; van der Blom 2010: 36 n.12, con bibliografía adicional; Webb 2017: 142.

⁵⁰ Brunt 1982: 1.

⁵¹ Gelzer 1975: 27-40.

⁵² Brunt 1982: 10-11.

⁵³ Brunt 1982.

⁵⁴ Dondin-Payre 1981; Hölkeskamp 1987: 205-206; Brunt 1982; Vanderbroeck 1986; Burckhardt 1990; Flower 1996: 61-69; Dugan 2005: 5-9; van der Blom 2010: 35-41.

indica la investigación actual, *novitas* y *nobilitas* nunca llegaron a constituirse como categorías legales. Los límites de ambos términos fueron fluidos y flexibles, tratándose de dos conceptos con claros tintes ideológicos, utilizados frecuentemente con fines retóricos y políticos. En este sentido, la *nobilitas* fue más bien un estatus asociado con cierto comportamiento antes que un grupo definido jurídicamente. De hecho, no podemos considerar estas dos categorías como excluyentes: durante el periodo tardorrepublicano un individuo pudo ser considerado *nobilis* y *homo novus* de manera simultánea —como habría sido el caso de Mario o Cicerón. Por otro lado, en la actualidad, se descarta la existencia del llamado *ius imaginum*, y se afirma que la posesión de *imagines* respondió más bien a una costumbre de los grandes linajes, antes que a un derecho estipulado jurídicamente⁵⁵.

Sea como fuere, lo cierto es que Cicerón, el principal exponente de los llamados *homines novi*, hace referencia a sus antepasados hasta en cinco ocasiones en la literatura que ha llegado hasta nuestros días⁵⁶. Al comienzo del *De Legibus*, el orador recrea un idílico paseo con su amigo Ático y su hermano Quinto en su lugar de nacimiento, Arpino. Al llegar a un islote entre los ríos Libris y Fibreno, el orador, en un emotivo y famoso pasaje, reclama su «patria chica», de la que dice que procede su antigua estirpe (*stirpe antiquissima*), y en la que se encuentran muchos recuerdos de sus antepasados (*maiorum multa vestigia*)⁵⁷. Sin embargo, estos no son el contexto y el sentido más comunes con los que el Arpinate hace mención a sus ancestros en las obras conservadas. Por el contrario, Cicerón suele

⁵⁵ Teniendo en cuenta la problemática asociada a este léxico en el que la ascendencia desempeña un papel fundamental y, especialmente, la flexibilidad con la que los propios antiguos hicieron uso de estos términos, parece más que adecuado definir la terminología que se utilizará en este estudio. Se hablará de los «nobles», «nobleza» o «grandes linajes aristocráticos» para tratar de aquellos individuos y familias de renombre a los que, en su presente, se les atribuyeron antepasados «ilustres» de rango senatorial —ya fueran de tiempos pretéritos o generaciones más cercanas. Estos fueron los individuos que pudieron hacer uso de un «capital simbólico» familiar en Roma—es decir, de un prestigio acumulado por generaciones—, que les permitió ser «conocidos» entre sus coetáneos y, en especial, entre el electorado. Por otro lado, el término «aristocracia senatorial» se utilizará para tratar de la elite que ejerció las magistraturas, independientemente de sus orígenes. Por tanto, en este último concepto también incluiremos a los llamados «hombres nuevos» quienes, a pesar de no reconocérseles antepasados «ilustres», llegaron a formar parte de la elite política mediante el ejercicio de las magistraturas. Por último, se utilizará el término «élites socioeconómicas» cuando se pretenda tratar del *ordo senatorial* y el *ordo equestre* en su conjunto.

⁵⁶ Cic.Agr.2.1, 2.100; Cic.Catil.1.28; Cic.Pis.2; Cic.Leg.2.3.

⁵⁷ *haec est mea et huius fratris mei germana patria. hic enim orti stirpe antiquissima sumus, hic sacra, hic genus, hic maiorum multa vestigia*, Cic.Leg.2.3. Sobre cómo Cicerón expresa en estos pasajes la «doble patria» de los ciudadanos romanos nacidos en los municipios itálicos, véase Moatti 2008: 446-452.

referirse a sus propios antepasados en contextos retóricos, destacando precisamente la «modestia» de su estirpe en comparación con la de otros miembros del ordo senatorial. Así ocurre, por ejemplo, en su primer discurso contional como cónsul, en contra de la ley agraria propuesta por el tribuno Rulo. Cicerón comienza su alocución diferenciándose de aquellos cónsules que poseen *imagines*. Según el orador, estos individuos aprovechaban el tradicional discurso asambleario tras la asunción de su magistratura para realizar un elogio a sus antepasados ilustres. Sin embargo, muchos de ellos solo conseguían evidenciar que no estaban a la altura de tales ancestros⁵⁸. Por el contrario, Cicerón no contaba con la posibilidad de hablar de su propia ascendencia. Esto no se debía a que sus antepasados no fueran dignos de elogio: según Cicerón, él mismo había heredado de aquellos esas cualidades que le habían permitido conseguir el favor del pueblo. El motivo por el que el orador no podía hablar de sus ancestros residía en que estos no habían recibido honores concedidos por el *populus*, es decir, no habían llegado a ser elegidos para desempeñar una magistratura⁵⁹. En la peroración del discurso, Cicerón vuelve a subrayar esta idea, presentándose como un «hombre hecho a sí mismo», que ha alcanzado su posición sin contar con la popularidad que le hubieran podido conceder unos antepasados ilustres:

nam cum omnium consulum gravis in re <publica> custodienda cura ac diligentia debet esse, tum eorum maxime qui non in cunabulis, sed in campo sunt consules facti. nulli populo Romano pro me maiores mei sponderunt; mihi creditum est; a me petere quod debeo, me ipsum appellare debetis. quem ad modum, cum petebam, nulli me vobis auctores generis mei commendarunt, sic, si quid deliquero, nullae sunt imagines quae me a vobis deprecentur.

«Porque si todo cónsul debe poner un riguroso y diligente cuidado en custodiar a la república, mucho más los que han sido elegidos cónsules, no debido a su nacimiento sino en el Campo de Marte. Ninguno de mis antepasados sale garante por mí ante el pueblo romano; en mí solo se ha confiado; a mí me habéis de reclamar lo que os debo y contra mí, personalmente, apelar en juicio. Así como, al presentar mi candidatura, ninguno de los ascendientes de mi linaje me recomendó ante vosotros, así ahora, si en

⁵⁸ *est hoc in more positum, Quirites, institutoque maiorum, ut ei qui beneficio vestro imagines familiae suae consecuti sunt eam primam habeant contionem, qua gratiam benefici vestri cum suorum laude coniungant. qua in oratione non nulli aliquando digni maiorum loco reperiuntur, plerique autem hoc perficiunt ut tantum maioribus eorum debitum esse videatur, unde etiam quod posteris solveretur redundaret, Cic.Agr.2.1.*

⁵⁹ *mihi, Quirites, apud vos de meis maioribus dicendi facultas non datur, non quo non tales fuerint qualis nos illorum sanguine creatos disciplinisque institutos videtis, sed quod laude populari atque honoris vestri luce caruerunt, Cic.Agr.2.1.* También Jones (2016: 189) considera indiscutible que Cicerón está refiriéndose a sus propios *maiores* familiares.

algo yerro, no tengo imágenes de antepasados que intercedan por mí en vuestra presencia»⁶⁰.

En mi opinión, resultaría erróneo pensar que Cicerón tergiversó en estos pasajes la significación de *maiores*, «usurpando» su utilización a los descendientes de la nobleza, para ser considerado como parte de este privilegiado grupo —como ha afirmado en ocasiones la investigación. Aunque es indiscutible que uno de los propósitos vitales de Cicerón fue integrarse entre esta elite, lo cierto es que, en este discurso en particular, el objeto de la persuasión del orador fue el *populus*. Este aspecto se hace evidente en estos pasajes debido al gran énfasis con el que Cicerón describe el papel del pueblo en el desarrollo de la vida política romana. No debemos olvidar que el orador tenía ante sí el difícil reto de persuadir a su audiencia para que votara en contra de la ley agraria propuesta por el tribuno Rulo —una *rogatio* que, a todas luces, parecía favorecer los intereses de las masas populares. Así pues, el orador tuvo que echar mano de todo su arsenal retórico, utilizando diversos métodos, para atraerse el favor del pueblo. Una de sus estrategias persuasorias consistió en hacer uso de la ascendencia, presentándose como «un hombre hecho a sí mismo», y diferenciándose de los individuos de rancio abolengo⁶¹. Según el orador, el aspecto que le diferenciaba de otros individuos era la carencia de *imagines* (*nullae sunt imagines*). En otras palabras: no es que Cicerón no tuviera *maiores*, es que no podía exhibir sus *imagines*, lo que podríamos entender como una forma metafórica de indicar que carecía de antepasados «ilustres». Por tanto, ¿qué sentido tendría que Cicerón «pervirtiera» el significado del término *maiores* con el objetivo de integrarse en la nobleza, para poco después excluirse de la misma haciendo alusión a su carencia de *imagines*? Más lógico parece pensar que Cicerón utilizó el término en uno de sus sentidos habituales, haciendo referencia a sus propios *maiores* «familiares», a los que, como hemos visto, también mencionaría posteriormente en el *De Legibus*.

Una estrategia similar puede observarse en el famoso discurso que Salustio pone en boca de Mario, también de origen ecuestre. En esta alocución ante la

⁶⁰ Cic.Agr.2.100.

⁶¹ El orador también hará referencia a su ascendencia para presentarse como un «hombre hecho a sí mismo» en su discurso contra Catilina durante su consulado (Cic.Catil.1.28), y en el proceso contra Pisón en el año 55 (Cic.Pis.2). En los dos casos, Cicerón realizará una auto-alabanza, atribuyendo sus éxitos a sus propios méritos.

asamblea tras la asunción de su consulado en el año 107, el Mario de Salustio reprende a los nobles por no haber mantenido su obligación de imitar a sus antepasados y, en consecuencia, prestar un buen servicio a la República. Mario dibuja a una nobleza decadente y, al igual que Cicerón, se presenta como un «hombre hecho a sí mismo» que ha conseguido su posición sin la ayuda proveniente de la popularidad concedida por unos ancestros ilustres⁶². En este extenso discurso, el Mario de Salustio hace alusión hasta en ocho ocasiones a varios tipos de *maiores*: a los antepasados de los nobles, principalmente⁶³, pero también a los de la audiencia que le está escuchando⁶⁴ y, por último, a los suyos propios (*maiorum meorum*)⁶⁵. Al igual que Cicerón en los pasajes anteriormente reseñados, el personaje de Salustio no dice que carezca de *maiores*, sino que no puede ostentar las máscaras, los triunfos y los consulados de *sus* antepasados⁶⁶; algo que podemos entender, una vez más, como una forma metafórica de señalar que, a diferencia de los individuos de rancio abolengo a los que critica, no posee antepasados *ilustres* o conocidos en Roma gracias al desempeño de las magistraturas y logros militares. Sin embargo, Mario se presenta a sí mismo —y posteriormente a todo el *populus*⁶⁷— como el verdadero heredero «espiritual» de los antepasados de la nobleza, quienes, como él mismo, habrían basado su prestigio en la *virtus* y el mérito⁶⁸.

Lógicamente, no podemos afirmar que el personaje histórico Mario pronunciara exactamente las palabras que aparecen en la obra de Salustio. Pero lo que sí que podemos corroborar es que, al menos para el historiador, resultó adecuado el insertar en este contexto una estrategia retórica y un lenguaje coincidentes con los de Cicerón. En ambos discursos, los dos cónsules de origen

⁶² Sal.Jug.85.4.

⁶³ Sal.Jug.85.4, 85.12, 85.17, 85.21, 85.23, 85.38.

⁶⁴ Sal.Jug.85.36. Es decir, a los antepasados del *populus* romano mediante la alocución *maiores uostri*; una forma común en la oratoria contional, como veremos más adelante.

⁶⁵ Sal.Jug.85.29. De nuevo, esta tipología podría simplificarse diferenciando entre aquellos antepasados con los que se mantiene un vínculo sanguíneo o adoptivo real (los de la nobleza y los del propio Mario), y aquella «comunidad imaginaria» con la que se mantiene un vínculo familiar ficticio (los antepasados del pueblo romano).

⁶⁶ *non possum fidei causa imagines neque triumphos aut consulatus maiorum meorum ostentare, at, si res postulet, hastas, vexillum, phaleras, alia militaria dona, praeterea cicatrices aduorso corpore*, Sal.Jug.85.29. Un aspecto también puesto de relieve por Jones (2016: 194-195).

⁶⁷ *haec atque alia talia maiores uostri faciendo seque remque publicam celebrare. quis nobilitas freta, ipsa dissimilis moribus, nos illorum aemulos contemnit et omnis honores non ex merito, sed quasi debitos a uobis repetit*, Sal.Jug.85.36-37.

⁶⁸ Sal.Jug.85.17. Sobre la utilización de los *maiores* por parte de Mario, como personaje *popularis*, véanse pp. 262 y ss. de este trabajo.

ecuestre se comparan con la nobleza, haciendo hincapié en los méritos personales que les han conducido hasta tan alta posición. Ambos afirman que *sus* antepasados no fueron ilustres y que, a diferencia de los nobles, no cuentan con *imagines* que poder mostrar públicamente. Las similitudes entre ambos discursos han conducido a varios investigadores modernos a proponer que Salustio pudo modelar el discurso de Mario según la «ideología de la *novitas*» desarrollada poco antes por Cicerón⁶⁹. Este discurso sería especialmente adecuado para su personaje Mario, puesto que ambos individuos de origen ecuestre habían llegado a alcanzar el consulado. Sin embargo, aunque las posturas expresadas en estas dos piezas de retórica son similares, no pueden considerarse idénticas. En el discurso del Mario de Salustio se puede observar que este personaje buscó el apoyo del pueblo a través del énfasis en su competencia militar (*virtus*), como garante de su valía para ejercer el cargo⁷⁰. Así lo expresa de forma metafórica en el famoso pasaje en el que indica que puede «mostrar lanzas, un estandarte, fálteras y otras condecoraciones militares, amén de las cicatrices de las heridas» que consiguió en el campo de batalla⁷¹. Sin embargo, lo que se puede extraer de las obras de Cicerón es que este «hombre nuevo» decidió retratarse a sí mismo de una forma diferente —y podemos pensar que novedosa en su contexto histórico. La falta de interés en los asuntos militares por parte de Cicerón le impulsó a modelar su imagen utilizando otros recursos. Cicerón quiso mostrar su capacidad para dar un buen servicio a la República a través de su actividad intelectual y, más concretamente, a través de su capacidad oratoria. En otras palabras: la *virtus* que ostentó Cicerón no se basó en su valía como militar —tal y como parece ser el caso del Mario de Salustio—, sino en el servicio que le podía prestar al estado como «el mejor orador» —según su propio criterio— de la historia de Roma⁷². Por tanto, el discurso construido por Salustio no constituye una translación total de la «ideología de la *novitas*» expresada por Cicerón, sino que contiene diferentes argumentaciones y matices⁷³.

⁶⁹ La «ideología de la *novitas*» es un concepto acuñado por Wiseman (1971: 107-116).

⁷⁰ Pina Polo 1997: 104-106; Yakobson 2014a: 293-296.

⁷¹ Sal. Jug. 85.29.

⁷² Pina Polo 1997: 116-121; Pina Polo 2005b: 321-339; Dugan 2005; McDonnell (2006) sostiene que en Cicerón utilizó la palabra *virtus* principalmente en un sentido ético, con un significado similar al término griego *ἀρετή*, antes que con el sentido militarista que le había concedido el latín preclásico. Sobre la *virtus* en época republicana, véase también Balmaceda 2017.

⁷³ De la misma opinión es Yakobson (2014a: 298-299), contra la postura expresada por Wiseman (1971: 107-116).

Por ello, no podemos pensar que la coincidencia entre el uso de los *maiores* entre ambos discursos se deba simplemente a la «omnipresencia» del pensamiento ciceroniano.

Otra cosa distinta es que las ideas expresadas en el discurso de la obra de Salustio se puedan atribuir al propio Mario. Las posturas de la investigación varían entre la de aquellos que se muestran escépticos ante la historicidad del pasaje⁷⁴, y la de otros que consideran que este discurso no solo responde a las necesidades narrativas de Salustio, sino que probablemente contiene alguno de los argumentos originales del propio Mario⁷⁵. En cualquier caso, lo cierto es que muchas las de las ideas expresadas en esta alocución son totalmente compatibles con nuestros conocimientos sobre el contexto histórico de finales del siglo II y comienzos del siglo I. La emergencia de personajes que, como Mario, no formaban parte de las grandes familias nobles y que, sin embargo, accedieron a la carrera política mediante la popularidad conseguida a través de sus éxitos militares, parece un fenómeno histórico propio de la época, y que incluso puede remontarse siglos atrás—si atendemos a los logros conseguidos por otros «advenedizos» como, por ejemplo, Catón el Censor⁷⁶. Por tanto, no parece descabellado pensar que un personaje como Mario pudiera haber utilizado sus orígenes «modestos» para diferenciarse de una nobleza a la que se consideraba corrupta, recalcando, por contra, su valía como militar. Tampoco resulta extraño que Mario llegara presentarse a sí mismo como el continuador de la obra de los antepasados ilustres de los nobles con el propósito de conseguir el apoyo del pueblo —tal vez no concretamente en esta ocasión, pero puede que sí que en algún momento de su dilatada carrera. A pesar del poco talento que se atribuye a Mario como orador⁷⁷, y de su escaso interés en la retórica según las fuentes literarias⁷⁸, no se ha de descartar que pudiera utilizar esta estrategia ante el *populus* pues, de lo que no cabe duda es de que, al menos durante algún tiempo, consiguió su apoyo indiscutible. Las cinco veces consecutivas en las que salió reelegido cónsul desde el

⁷⁴ Syme 1964: 169 n.37.

⁷⁵ Flower 1996: 16-18; Yakobson 2014a: 284 n.2; Steed 2017: 410 n. 38, con bibliografía adicional sobre el tema.

⁷⁶ Sobre la «vía militar» como método para acceder a la carrera política, véase van der Blom 2016: 55-59. Hölkeskamp (1993: 18-30) señala que, durante el periodo de la República Media, los logros militares conseguidos a través del ejercicio de magistraturas con *imperium* también fueron determinantes en la aparición de una «nueva clase política»: la de los plebeyos.

⁷⁷ van der Blom 2016: 36.

⁷⁸ Pina Polo 1997: 105 n.61.

año 100 así lo indican. Por otro lado, la estrategia utilizada por el Mario de Salustio parece que fue bien conocida y practicada a principios del siglo I, pues el tratado de oratoria *Rhetorica ad Herennium* la explica prácticamente al pie de la letra⁷⁹. El manual indica que, si se pretende elogiar a un individuo de orígenes modestos, se ha de hacer hincapié en que este sujeto consiguió sus logros a través de sus propios méritos, y no a través de los éxitos de sus antepasados (*in maiorum virtutibus*)⁸⁰. Por tanto, podemos comprobar que al menos parte de la llamada «ideología de la *novitas*» no fue una estrategia inventada o puesta en práctica exclusivamente por Cicerón —y «copiada» poco después por Salustio—, sino que se trató de una estrategia retórica bien conocida y practicada ya a comienzos del siglo I.

Atendiendo a estos pasajes se podría afirmar, pues, que *maiores* no fue un término que hizo referencia únicamente a los antepasados de los grandes linajes aristocráticos de Roma, ya que personajes de origen ecuestre, como Mario y Cicerón, también hablaron de sus propios *maiores*. Sin embargo, en contra de esta teoría se podría argumentar que, precisamente, Mario y Cicerón fueron más bien la excepción entre los llamados *homines novi*, ya que llegaron a lo más alto de la carrera política a través del ejercicio del consulado⁸¹. Por tanto, siguiendo la visión tradicional de parte de la historiografía, se podría pensar que, a partir del momento en el que estos personajes alcanzaron la máxima magistratura, empezaron a ser considerados como nobles, por lo que adquirieron el llamado *ius imaginum* y, en consecuencia, el derecho a aludir a sus propios *maiores* e incluso a poder ser considerados ellos mismos como tales por sus descendientes. Sin embargo, como se ha comentado, esta postura se basa en una rígida visión legalista que opone los conceptos de *nobilitas* y *novitas*, y considera como cierta la existencia del ahora descartado *ius imaginum*. Ahora bien, si por el contrario adoptamos la postura de la investigación actual, aceptamos que estas categorías nunca adquirieron un carácter jurídico, y asumimos que sus límites fueron fluidos y flexibles, resulta un tanto contradictorio pensar que tanto Cicerón como el Mario de Salustio pudieron

⁷⁹ Sobre este y otros manuales de retórica de la misma época, consúltese el apartado «Los manuales de retórica latinos de principios del siglo I» de este trabajo.

⁸⁰ Rhet.Her.3.13.

⁸¹ De hecho, su mérito fue todavía más excepcional, pues Mario ejerció el consulado hasta en siete ocasiones, y Cicerón fue elegido cónsul *suo anno*.

hacer referencia a sus *maiores* en estos dos discursos consulares tan solo porque poco antes habían sido investidos con el cargo. Si admitimos que la *nobilitas* fue un estatus asociado a cierto tipo de comportamiento y, por tanto, dependió del criterio o la opinión generalizada del resto de individuos, y que, por otro lado, no existió el llamado *ius imaginum* como tal, ¿cómo pudo saber ese nuevo integrante de la aristocracia senatorial cuál era el momento concreto en el que adquiriría el «derecho» de hablar de sus propios *maiores*? Parece más lógico pensar que la apelación a los *maiores* no dependió de la supuesta adquisición del estatus de *nobilis*, sino que consistió en la forma estandarizada para referirse a los antepasados familiares de un individuo, independientemente de su carrera u origen. Como parecen indicar las fuentes, el factor diferenciador entre los descendientes de los grandes linajes y aquellos «hombres hechos a sí mismos» que consiguieron integrarse en la aristocracia senatorial no fue la posesión de *maiores*, sino la posibilidad de reclamar unos *maiores* «ilustres». Esta última idea pudo expresarse de forma metafórica a través de las referencias a las *imagines*, dado que parece que tan solo resultó aceptable que los descendientes de los grandes linajes mantuvieran la costumbre de conservar las máscaras de aquellos antepasados «famosos» que contribuyeron a construir su capital simbólico.

LOS ANTEPASADOS FAMILIARES DE OTROS INDIVIDUOS DE ORIGEN ECUESTRE

Sea como fuere, lo cierto es que en las fuentes aparecen otros casos en los que se hace referencia a los antepasados de un individuo de rango ecuestre mediante el término *maiores*, sin necesidad de que este hubiera llegado al consulado, o tan siquiera hubiera llegado a desempeñar una magistratura. Este es el caso de Aulo Cluencio Hábito, cliente de Cicerón en un proceso celebrado en el año 66⁸². En este discurso, el orador pretende demostrar que Cluencio no había asesinado a su padrastra, Opiánico, en el año 72. Uno de los argumentos de Cicerón es que este proceso constituía una irregularidad, debido a que la causa se dirimía según los términos de una ley que solo afectaba a individuos de rango senatorial⁸³. Según Cicerón, Cluencio pertenecía al orden de los caballeros, por lo que debería

⁸² Para un análisis de la retórica de este discurso, véase Kirby 1990.

⁸³ La llamada *lex Cornelia de sicariis et veneficis*, propuesta por Sila en el año 81.

haber quedado excluido de la causa⁸⁴. El orador había accedido a llevar a cabo esta defensa solo tras los ruegos de su cliente, quien pretendía mantener su buen nombre a través de este juicio público⁸⁵. Sin embargo, para Cicerón, este proceso seguía constituyendo un atentado contra el ordo de los caballeros en su conjunto que, si bien había renunciado a las obligaciones y beneficios propios de la clase senatorial, disfrutaba de unos derechos que no se estaban contemplando en el desarrollo de la causa⁸⁶.

Más allá de la veracidad de las aseveraciones de Cicerón, lo cierto es que, en este discurso, el orador diferencia claramente la clase senatorial del ordo equestre, estamento este último en el que incluye a su cliente. En la peroración del mismo, Cicerón ensalza a Cluencio comparándolo con los *maiores*: *praeterea nobilitatem illam inter suos locumque a maioribus traditum sic tuetur ut maiorum gravitatem, constantiam, gratiam, liberalitatem adsequatur*⁸⁷. Aunque no siempre es determinante, la ausencia del posesivo en el texto latino podría llevarnos a pensar que Cicerón está haciendo heredero a Cluencio de unos *maiores* que no son los suyos propios. Como ocurre en muchos otros pasajes, podríamos creer que los *maiores* de este pasaje se corresponden con unos antepasados ficticios, que funcionan como referente y modelo de comportamiento. Sin embargo, esta opción parece poco probable, ya que en este pasaje se puede identificar la frecuente estrategia retórica de la que hemos tratado con anterioridad. Como indica el propio Cicerón en su tratado *Sobre la invención retórica*⁸⁸, y como también aparece en *Rhetorica ad Herennium*⁸⁹, uno de los recursos del orador en los procesos judiciales y en la oratoria deliberativa consistió en hacer alusión a los antepasados familiares de un individuo con el objetivo de elogiarle o, por el contrario, censurarle. El desconocido autor de este último tratado de retórica es muy elocuente en este sentido:

⁸⁴ Cic.Cl.143-154.

⁸⁵ Cic.Cl.144-145.

⁸⁶ Cic.Cl.150. Sobre esta estrategia retórica, basada en la llamada «stasis theory», un sistema de *inventio* formalizado por Hermágoras de Temnos, cf. Kirby 1990: 108-111.

⁸⁷ Cic.Cl.196.

⁸⁸ Cic.Inv.2.106: «La persona que pide ser perdonado deberá por tanto recordar cualquier servicio que haya podido hacer (...). Luego, siempre que los haya, expondrá los méritos de sus antepasados (*maiorum suorum beneficia*)». También se menciona esta estrategia en Cic.Inv.1.35 y Cic.Inv.2.29.

⁸⁹ Rhet.Her.3.13. Más tarde también será recogido por Quintiliano (Quint.Inst.3.7.11).

ordinem hunc adhibere in demonstranda vita debemus: ab externis rebus: genus: in laude, quibus maioribus natus sit; si bono genere, parem aut excelsiorem fuisse; si humili genere, ipsum in suis, non in maiorum virtutibus habuisse praesidium; in vituperatione, si bono genere, dedecori maioribus fuisse; si malo, tamen his ipsis detrimento fuisse

«El orden que debemos respetar al describir su vida es el siguiente: en lo que respecta a las circunstancias externas, ascendencia. Como elogio: antepasados de la persona; si procede de buena familia, se dirá que es igual a ellos o los superó; si es de origen modesto, que triunfó por sus propios méritos, no por los de sus antepasados. Para censurar. Si procede de buena familia, se dirá que ha deshonrado a sus antepasados; si es de baja extracción, que aun así los ha envilecido»⁹⁰.

Así pues, los *maiores* de un personaje —incluso si este era de «origen humilde» (*humili genere*)— podían ser utilizados en un sentido y en el contrario, según el objetivo del orador⁹¹. En su defensa de Aulo Cluencio, Cicerón siguió esta estrategia, igualando al personaje con sus propios *maiores*, y atribuyéndole todas las virtudes y bondades de su «buena familia» con el objetivo de crear un estado de opinión favorable entre el tribunal. El hecho de que Cluencio perteneciera a una familia de rango ecuestre no frenó al orador en su propósito.

En el *Pro Plancio*, Cicerón vuelve a echar mano de este recurso a la ascendencia, haciendo mención a unos *maiores* a los que también incluye entre los caballeros. Al igual que en el caso de Cluencio, el origen ecuestre de Plancio es un aspecto de importancia en su defensa. El texto que ha trascendido hasta nuestros días contiene teóricamente la intervención del orador durante el desarrollo de este juicio por *ambitus* en el año 54⁹². En este proceso, Cicerón pretendía defender a Plancio, edil curul del año 54, de la acusación por corrupción electoral en las elecciones a la magistratura del año anterior. Esta acción había sido iniciada por Laterense, uno de los candidatos que, a diferencia de Plancio, no había recibido el favor del pueblo en los comicios. Laterense pertenecía a una familia noble, mientras que Plancio y el resto de candidatos poseían unos orígenes más discretos. Esta situación fue bien aprovechada por Cicerón en su intervención, quien reprochó a Laterense el haber puesto demasiada confianza en la popularidad que le conferían sus antepasados, obviando la atención que debería haber prestado en ganarse el favor del pueblo⁹³. Según el orador, si bien era innegable que Laterense

⁹⁰ Rhet.Her.3.13.

⁹¹ van der Bloom (2016: 48) trata sobre la importancia de la ascendencia en la carrera política y su uso retórico.

⁹² Para un comentario histórico del discurso, véase Karataş 2019: 149-284.

⁹³ Cic.Planc.12.

sobrepasaba a Plancio en cuanto a su ascendencia, lo cierto es que el acusado había conseguido las simpatías del *populus* llevando a cabo una efectiva campaña electoral⁹⁴.

La utilización retórica de los antepasados familiares en este discurso no se limita a esta última argumentación. A través del discurso de Cicerón podemos deducir que también la acusación había intentado utilizar la ascendencia de Plancio en su contra, ya que el orador defiende a su cliente de lo que parecen ciertos ataques dirigidos contra las supuestas malas acciones de su progenitor, Cn. Plancio padre. Para contrarrestar esta imagen negativa, Cicerón vuelve hacer uso del recurso a la ascendencia, ensalzando a los antepasados de Cn. Plancio padre —y, en consecuencia, a los ancestros de su cliente. El orador dice que el progenitor de Plancio fue «un caballero romano cuyo rango es tan antiguo que su padre, su abuelo y todos sus antepasados (*pater...avus...maiores eius*) fueron caballeros romanos antes que él y, en la floreciente prefectura, ocuparon la mayor posición de prestigio y de influencia social»⁹⁵. La utilización en esta ocasión del posesivo indica, sin lugar a dudas, que Cicerón está haciendo referencia a los antepasados de Plancio padre, a los que, a pesar de sus orígenes ecuestres, también les concede antigüedad y gran prestigio social.

Pero aun en el caso de que no quisiéramos fiarnos de Cicerón —dado los objetivos retóricos de estos últimos discursos⁹⁶—, contamos con un último caso en las fuentes latinas en el que *maiores* hace referencia indiscutible a personajes de rango ecuestre, y cuya utilización difícilmente responde a los «intereses ocultos» del autor. En la biografía que Nepote escribe sobre Ático, el historiador y biógrafo romano describe a este último como «descendiente de la más rancia stirpe

⁹⁴ Una argumentación que demuestra que las elecciones no estaban tan determinadas por los lazos clientelares como por el favor del pueblo (Brunt 1988), que debía ganarse a través de una campaña electoral con un importante componente ideológico (Yakobson 1999: 97-103). En contra del peso determinante de la ideología en las campañas electorales, Steel (2011) considera que el factor decisivo fue la imagen personal proyectada por los candidatos.

⁹⁵ *sed cum sit Cn. Plancius is eques Romanus, ea primum vetustate equestris nominis ut pater, ut avus, ut maiores eius omnes equites Romani fuerint, summum in praefectura florentissima gradum tenuerint et dignitatis et gratiae*, Cic.Planc.32.

⁹⁶ A los que tal vez podríamos unir la mención que Cicerón hace de los *maiores* de los Roscios (Cic.S.Rosc.106), en su discurso en defensa de Sexto Roscio hijo, por la acusación de asesinato de Sexto Roscio padre. El orador nos informa de que estos personajes fueron dos ricos ciudadanos romanos, notables de la ciudad de Ameria, bien conectados con importantes linajes aristocráticos en Roma, como los Servilios, Escipiones, Metelos o Mesalas (Groag 1972: 1116-1117; Dyck 2010: 5-6). Sin embargo, Cicerón no dice explícitamente que pertenecieran al ordo de los caballeros.

romana (*ab origine ultima stirpis Romanae generatus*)», y poseedor de «la dignidad ecuestre heredada de sus antepasados (*maioribus acceptam equestrem obtinuit dignitatem*)»⁹⁷. A pesar de que Ático y Nepote fueran cercanos, y de la indiscutible visión favorable que el autor expone sobre su biografiado, la utilización del término *maiores* en este caso no ha de atribuirse inmediatamente a los lazos de amistad que los unieron⁹⁸. Nepote utilizó esta misma palabra para hacer referencia a los antepasados de Milcíades, político ateniense que vivió a caballo entre los siglos VI y V⁹⁹, y Agesilao II, rey de Esparta en el siglo IV¹⁰⁰. En este sentido, parece que la opción más simple sería la de pensar que el término *maiores* fue una de las múltiples posibilidades que la lengua latina ofrecía al autor para hablar de la familia de los protagonistas de sus biografías.

LOS ANTEPASADOS FAMILIARES DE INDIVIDUOS NO-ROMANOS

El término *maiores* también aparece en la literatura del periodo para denominar a los ancestros de individuos no-romanos¹⁰¹. En algunas ocasiones, la fuente utiliza a un interlocutor foráneo que hace referencia a sus propios antepasados familiares. En estos pasajes, el autor «romaniza» a su interlocutor, utilizando el vocabulario latino y proyectando la estructuración familiar romana en sus testimonios. Este es un recurso propio de los historiadores, quienes hacen que personajes como monarcas o importantes caudillos militares y líderes políticos de comunidades no-romanas utilicen el capital simbólico familiar en sus alocuciones ante diferentes audiencias¹⁰². Este es el caso de Aderbal en el relato de Salustio, quien pretende conseguir la ayuda del senado recordando las pasadas relaciones de sus *maiores* con Roma¹⁰³. También Livio echa mano de este recurso cuando, de

⁹⁷ Nep.Att.1.1.

⁹⁸ Sobre la biografía de Ático y su relación con Nepote: Millar 1988.

⁹⁹ Nep.Milt.1.

¹⁰⁰ Nep.Ag.7.4.

¹⁰¹ En el «Anexo II. *maiores* familiares» (subapartado b) se pueden consultar todas las ocasiones en las que *maiores* aparece en las fuentes literarias—concretamente en Cicerón, César (y el *corpus* cesariano), Salustio, Cornelio Nepote, y Livio—, para hacer referencia a los antepasados familiares de un personaje no-romano.

¹⁰² Por ejemplo, Aderbal (Sal.Jug.14.3, 14.8, 14.17), Filippo V (Liv.32.10.4, 32.34.13, 33.20.7), Atalo I de Pérgamo (Liv.33.2.1.) o Antioco III (Liv.33.40.5, 35.16.6).

¹⁰³ Sal.Jug.14.3-17. Un ejemplo del uso de esta terminología en el discurso directo reconstruido por Salustio: «Pero es el caso que he sido expulsado de unos territorios que el pueblo romano dio a mis

nuevo en el ámbito de la diplomacia, Filippo V intenta hacer valer sus derechos sobre unos territorios que, según su testimonio, habían pertenecido a sus antepasados¹⁰⁴. Además, Livio también pone en boca de interlocutores romanos referencias a los *maiores* de individuos de otras comunidades. Este es el caso de Publio Sulpicio, legado de una embajada romana que, en el ámbito de las relaciones diplomáticas, pone en cuestión que algunas de las ciudades de Asia que reclamaba Antíoco III hubieran pertenecido a su reino ininterrumpidamente, desde el momento en que cayeron en manos de sus antepasados (*in maiorum Antiochi potestatem*)¹⁰⁵. Asimismo, el historiador romano también cuenta que, tras el triunfo de Emilio Paulo, el senado se mostró benévolo con el rey tracio Cotis, en virtud de la amistad que se había mantenido con él mismo, su pueblo y sus antepasados¹⁰⁶.

Por otro lado, también existen ocasiones en las que, en la parte narrativa, la propia fuente hace uso del término *maiores* para hacer alusión a los familiares de individuos no-romanos. Por ejemplo, César se vale de este recurso cuando realiza diversos retratos de importantes líderes indígenas en su relato de la *Guerra de las Galias*¹⁰⁷. No obstante, parece que este término no solo se pudo utilizar para tratar de los antepasados de individuos pertenecientes a importantes dinastías. En la segunda *actio* de su discurso contra Verres, no pronunciada pero sí publicada, Cicerón hace referencia en repetidas ocasiones a los *maiores* de Gayo Heyo. El orador, define a este personaje como un rico provincial de Mesina, legado de los mamertinos, a quien Verres habría usurpado importantes bienes legados por sus antepasados¹⁰⁸. Asimismo, Cicerón también habla del robo que sufrió su amigo

antepasados (*quos maioribus meis populus Romanus dedit*), de donde mi padre y mi abuelo (*pater et avos meus*) expulsaron junto a vosotros a Siface y a los cartagineses», Sal.Jug.14.8.

¹⁰⁴ «Filipo respondió que (...) no iba a renunciar a la posesión, legítima y hereditaria, de las que le habían legado sus antepasados (*quae sibi traditae a maioribus essent*)», Liv.32.10.4. Una idea que Livio vuelve a hacer repetir a su personaje poco después: «y en cuanto a Corinto (...) le preguntaría si le parecía justo que tuviera que retirarse no sólo de las ciudades que había tomado y ocupaba por derecho de guerra, sino también de aquellas que había recibido de sus antepasados (*quas a maioribus suis accepisset*)», Liv.32.34.13.

¹⁰⁵ Liv.35.16.10.

¹⁰⁶ (...) *responsum ex auctoritate senatus est, populum Romanum meminisse amicitiae, quae cum Cotye maioribusque eius et gente Thracum fuisset* (...), Liv.45.42.8.

¹⁰⁷ *erat in Carnutibus summo loco natus Tasgetius, cuius maiores in sua civitate regnum obtinuerant* (...), Caes.Gal.5.25.1; (...) *cuius frater Moritasgus adventu in Galliam Caesaris cuiusque maiores regnum obtinuerant* (...), Caes.Gal.5.54.2. También en el *De bello Alexandrino: id homini nobilissimo Lycomedi Bithyno adiudicavit, qui regio Cappadocum genere ortus iure minime dubio, vetustate tamen propter adversam fortunam maiorum suorum mutationemque generis intermisso sacerdotium id repetebat*, B.Alex.66.4.

¹⁰⁸ «(...) y ese mismo legado de los marmertinos, panegirista de ese, dijo que ese, no sólo le había arrebatado de su casa sus bienes, sino incluso los objetos sagrados y los penates, legado de sus

Pánfilo, un «hombre noble» de Lilibeo (*Pamphilum Lilybitanum, amicum et hospitem meum, nobilem hominem*), al que presuntamente Verres habría arrebatado una valiosa vasija que le habían dejado en herencia su padre y sus antepasados (*quod sibi a patre et a maioribus esset relictum*)¹⁰⁹.

LOS ANTEPASADOS FAMILIARES DE LOS INDIVIDUOS PERTENECIENTES A «LAS CLASES POPULARES»¹¹⁰

Todo ello demuestra que el término *maiores* no fue de uso exclusivo de la *nobilitas*, tal y como mantiene parte de la investigación actual, sino que, en época tardorrepública, también se utilizó para hacer referencia a los ancestros familiares de personajes de rango ecuestre e incluso a los antepasados de individuos no-romanos. ¿Pero qué ocurrió con el resto del grueso social en Roma? Para épocas más tempranas contamos con las obras cómicas de Plauto, en las que este término aparece para hacer alusión a los «antepasados familiares» de diversos personajes. Este es el caso de *Lesbónico*, al que el comediante no adjudica un estatus concreto, pero que caracteriza como un joven adinerado¹¹¹. El resto de menciones a los *maiores* «familiares» en estas comedias aparecen en boca de esclavos¹¹². Sin embargo, en todas estas ocasiones se percibe la vis cómica del autor, quien otorga a sus esclavos un tono elevado y una postura típica de individuos de mayor estatus. Por tanto, estos pasajes difícilmente pueden hacernos concluir que también los esclavos utilizaron el término para tratar de sus antepasados¹¹³. En cambio, en las fuentes literarias tardorrepúblicas, *maiores* no aparece en ninguna ocasión para designar a los antepasados familiares de personajes extraños a las élites socioeconómicas. ¿Responde este hecho a una realidad o es fruto del sesgo elitista de las fuentes literarias conservadas?

antepasados (*sacra deosque penatis a maioribus tradito*)», Cic.Ver.2.2.13. El orador también hace mención a los *maiores* de Gayo Heyo en otras ocasiones: Cic.Ver.2.4.4, 2.4.7, 2.4.11, 2.4.16, 2.4.17.

¹⁰⁹ Cic.Ver.2.4.32.

¹¹⁰ Cuando hable de «clases populares» —en los sucesivos sin comillas—, estaré utilizando esta terminología en el mismo sentido que adquiere «the people» entre la investigación anglosajona, es decir, como «esos romanos fuera de cualquier círculo de poder establecido» (Arena 2015: 219).

¹¹¹ Pl.Trin.642, 656. No obstante, Blösel (2000: 29) considera que, según la caracterización que ofrece Plauto, *Lesbónico* habría tenido que pertenecer a la aristocracia senatorial.

¹¹² Pl.Cas.417; Pl.Mil.373; Pl.Ps.581; Pl.St.332; Pl.Per.53-61.

¹¹³ Como indica Blösel (2000: 31), para la mentalidad y el derecho romanos, resultaría cómico que un esclavo hablara de su ascendencia. Según Rawson (1986:13): «a slave had no father in the eyes of the law».

Lo cierto es que, debido a la naturaleza de la literatura que ha llegado hasta nuestros días, no son tan frecuentes las ocasiones en las que el contexto se preste a tratar sobre los ancestros de un individuo extraño a la elite. Las fuentes pocas veces conceden voz propia o individualizan a miembros de las masas populares, sino que suelen referirse a los mismos en conjunto, hablando de la *plebs*, el *populus*, la *turba*, la *multitudo* o el *vulgus*¹¹⁴. En este sentido, es importante tener en cuenta que, en el contexto de la oratoria contional, parece que sí que fue frecuente hacer referencia explícita a los antepasados del *populus* en su conjunto¹¹⁵. Sin embargo, resulta difícil de creer que los individuos que compusieron la masa social romana solo pudieran referirse a sus antepasados familiares dando cuenta exacta de las generaciones que le separaron con su antecesor (*pater*, *avus*, *proavus*, etc.). Resulta más lógico pensar que, cuando así lo necesitaran, estos sujetos de baja extracción se referirían a sus antepasados de forma genérica. No se debe olvidar que, como bien muestra la epigrafía funeraria¹¹⁶ y las celebraciones públicas en conmemoración de los difuntos familiares¹¹⁷, los antepasados también jugaron un papel central en el seno de familias de orígenes más modestos. ¿Qué término utilizaron, pues, para designarlos?

Dado el sesgo elitista de la literatura latina, la epigrafía y, especialmente, los epitafios se han revelado como una fuente imprescindible para el estudio de las relaciones familiares entre las clases populares en Roma¹¹⁸. Sin embargo, los diversos sondeos que se han realizado en las bases de datos epigráficas y en la literatura sobre el tema revelan que *maiores* —con el significado de antepasados

¹¹⁴ Sobre la terminología asociada a la plebe, cf. Courrier 2014: 1-2.

¹¹⁵ Como se expone en el apartado «*maiores*, los antepasados del pueblo de Roma» de este mismo capítulo.

¹¹⁶ Según Rawson (1986: 37), a partir del estudio de los epitafios, se puede deducir que, a diferencia de la sociedad griega, una de las características de las familias de las clases populares romanas fue la importancia que le concedieron a la conmemoración colectiva de la muerte de uno de sus miembros; una actividad que concibieron como una obligación familiar.

¹¹⁷ Algunas autoras como Jones (2016: 204) o Dolansky (2011: 127) incluyen celebraciones como los Lemuria o el culto privado a los *lares* y *manes* entre las manifestaciones de la religiosidad popular en relación a los antepasados. Sin embargo, considero que, debido a la naturaleza de estas entidades, estas prácticas se alejan de lo que podríamos considerar un culto exclusivamente familiar. Sobre los *lares* y la religiosidad popular, cf. Marco Simón y Pina Polo 2000b; Flower 2017: 1-75 (quien, en el debate sobre si los *lares* fueron espíritus de los difuntos familiares o deidades benevolentes identificadas con lugares, aboga por la segunda opción). Sobre *larvas*, *lemures* y *manes*, cf. Hidalgo de la Vega 2009-2010.

¹¹⁸ Así lo afirman diversos trabajos sobre la familia en Roma, vd. Wilkinson 1964, Rawson 1986, Corbier 1990, Rawson 2003a. No obstante, véase también Mouritsen (2011: 130), quien indica que, debido a sus problemas de interpretación, las fuentes epigráficas son menos claras de lo que generalmente se asume.

familiares— es un término muy poco frecuente en la epigrafía latina¹¹⁹, especialmente, si lo comparamos con el resto de la terminología relacionada con la parentela¹²⁰. Este hecho puede deberse a que, como diversos autores han señalado, la conmemoración funeraria en Roma se dirigió principalmente a los miembros de la llamada «familia nuclear», lo que quiere decir que la gran mayoría de dedicatorias se dirigieron a esposos/esposas, padres/madres, e hijos/hijas¹²¹. De manera mucho menos frecuente, las dedicatorias se dirigieron a abuelos, bisabuelos y, extrañamente, a tatarabuelos¹²². No obstante, existe otro término que aparece de forma habitual en los epígrafes que han llegado hasta nuestros días y que hace referencia a los vínculos familiares de carácter vertical: la palabra *parentes*¹²³. Las connotaciones populares de este término podrían deducirse a través de su vinculación etimológica con *Parentalia*, término que denominó las celebraciones públicas de carácter popular en las que, durante nueve días en el mes de febrero, se conmemoraba a los familiares difuntos¹²⁴. Por otro lado, en las obras cómicas de Plauto —caracterizadas por la presencia de personajes a los que se les concede un origen humilde—, *parentes* es mucho más habitual que el poco frecuente término *maiores*¹²⁵. Teniendo en cuenta estas premisas podríamos preguntarnos: ¿hasta qué punto pudo funcionar *parentes* como un paralelo a *maiores* entre las familias más modestas?

En *De verborum signification* —un glosario que se basó en la monumental obra de Marco Verrio Flaco, más cercano a nuestro periodo de estudio¹²⁶—, el gramático Festo afirma que las clases populares solían utilizar el término *parens*

¹¹⁹ Los sondeos se han realizado en la base de datos epigráfica *online* «Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby» entre las inscripciones datadas en época republicana.

¹²⁰ Para un trabajo sobre la terminología familiar en las inscripciones de las Galias y las Germanias romanas, véase Mathieu 2011. El autor no incluye ninguna mención a los *maiores* en su *corpus* epigráfico de 779 inscripciones.

¹²¹ Mathieu 2011: 98.

¹²² En su *corpus* de 779 inscripciones de las Galias y Germanias, Mathieu (2011: 20-22, 98) solo identifica ocho ocasiones en las que se nombra al abuelo (*avus*) y seis a la abuela (*avia*). En la Península Ibérica, Aramani (2017: 329-330) señala la existencia de veintisiete epígrafes referidos a la generación de los abuelos, ocho a la de los bisabuelos, y dos a la de los tatarabuelos.

¹²³ En este caso, Mathieu (2011:20) identifica 72 inscripciones que contienen esta palabra.

¹²⁴ Pariente 1976; Dolansky 2011: 127. Dolansky (2011) afirma que en los *Parentalia* no solo se rindió culto a los antepasados, sino también a otros difuntos familiares con los que se mantenían relaciones de carácter horizontal. Sobre el culto a los difuntos en la familia romana, véase también Bettini 2009: 131-134. Sobre el culto a los llamados *dei parentes*, *divi parentum* o antepasados divinizados, cf. Bettini 2009: 87-126.

¹²⁵ Según Pariente (1976: 304), *parentes* aparece hasta en 37 ocasiones y *parens* tres veces.

¹²⁶ Sobre la obra Verrio Flaco y las pocas noticias que se conservan sobre su vida, que transcurrió a caballo entre los siglos I a.C. y I d.C., vd. Pieroni 2004: 12-15.

para designar al progenitor, tanto de sexo femenino como masculino, es decir, al *pater* y a la *mater*. Sin embargo, el gramático asimismo indica que los juristas también incluyeron en este término a otros ascendientes más lejanos del individuo¹²⁷. Entre la investigación actual parece que se ha popularizado la definición de Festo, ya que se mantiene que *parentes* pudo hacer alusión tanto a los progenitores como a otros antepasados. No obstante, se ha de tener en cuenta que, posiblemente, ya en época republicana, *parentes* no solo denominó a los ascendientes de un sujeto, sino también a otros familiares ligados por relaciones de carácter «horizontal»¹²⁸. Este sería el preludio de su completo desarrollo en época imperial, cuando incluso llegaría a designar las relaciones entre patrón y liberto¹²⁹. En cualquier caso, a diferencia de las fuentes epigráficas, en las fuentes literarias del periodo tardorrepublicano y comienzos del Principado *parentes* es mucho menos habitual que *maiores*. Aunque *parentes* sí que aparece para denominar a los padres o antepasados de sujetos de la nobleza¹³⁰, además de para hacer referencia a los ancestros o progenitores de una comunidad o grupo de personas¹³¹, tampoco se ha hallado ninguna instancia en la este término haga alusión de manera genérica a los antepasados familiares de un individuo perteneciente a las clases populares. Sin embargo, dada su frecuencia en las fuentes epigráficas, podemos sospechar que esta falta de evidencias es fruto del sesgo aristocrático de las fuentes literarias consultadas, y no la prueba definitiva de que a los individuos de orígenes modestos les estuviera vetado el referirse a sus progenitores o antepasados a partir del término *parentes*. En otras palabras: al

¹²⁷ *parens vulgo pater aut mater appellatur, sed iuris prudentes avos et proavos, avias et proavias parentum nomine appellare dicunt*, Festo, 277 Thewreck De Ponor (1889). La afirmación sobre los juristas se puede comprobar en la definición anteriormente citada de Ulpiano en los *Digesta* (véase nota 7 de este capítulo). Más adelante, San Jerónimo dirá que *parentes* fue una palabra común del habla coloquial de los soldados (In Rufin.2.2), pero su uso por parte de Cicerón o Salustio parece indicar que, en época republicana, fue un término también empleado por la elite. De esta última opinión también es Dolansky 2011: 129-130.

¹²⁸ Así lo atestigua una inscripción datada en esta época y proveniente de las clases populares, en la que una tal Aurelia Philematio llama *parens* a su marido y *collibertus* (CIL I 1221 = CIL VI 9499), cf. Wilkinson 1964: 359.

¹²⁹ Wilkinson 1964.

¹³⁰ Por ejemplo, en la ocasión en la que Livio dice que «Decio evocó la imagen de su padre (*parentis sui speciem*) tal y como lo habían visto muchos de los presentes en la asamblea» (Liv.10.7.3). En este caso, el término en singular se refiere de forma inequívoca al padre de Decio, del que poco antes el historiador había narrado su sacrificio por el pueblo de Roma, y al que, consecuentemente, podrían recordar los presentes en la asamblea.

¹³¹ En muchos de estos casos, *parentes* se asocia a *liberi*, por lo que es difícil de determinar si se está haciendo referencia expresa a los progenitores o a los antepasados en general, véanse Cic.Off.1.58; Cic.Cael.79; Sal.Jug.14.25; Liv.26.22.14, 30.32.9, 30.32.10, 30.33.11.

igual que en el caso de *maiores*, no contamos con ningún testimonio en las fuentes literarias que nos permita afirmar con rotundidad que los sujetos pertenecientes a los sustratos menos favorecidos de la sociedad se refirieran a sus antepasados a través del término *parentes*. Ahora bien, la mayor frecuencia de *parentes* en las fuentes epigráficas provenientes de las familias «modestas» puede llevarnos a pensar que este sería el término que se utilizaría preferiblemente entre estos estratos sociales para hacer referencia a sus antepasados familiares en conjunto — ya que, como hemos indicado, el término *maiores* en las fuentes de naturaleza epigráfica es prácticamente inexistente.

En definitiva, lo que se puede afirmar con seguridad es que *maiores* fue un término utilizado para los antepasados familiares de individuos pertenecientes a las elites socioeconómicas, ya fueran romano o no-romanos. Esta palabra fue una de las múltiples posibilidades que ofreció la lengua latina para hacer referencia al linaje familiar de un individuo de la elite¹³². Es posible que se considerara fuera de lugar que un individuo de orígenes modestos hiciera referencia a sus antepasados a través del término *maiores* —tal y como parece sugerir Plauto en los discursos grandilocuentes que pone en boca de sus esclavos. En este sentido, como se parece intuir a partir de las fuentes epigráficas, la palabra *parentes* pudo funcionar como su paralelo en el caso de las clases populares. No obstante, es necesario recalcar que, en contra de lo que parece que se ha convertido en la opinión común entre la investigación, no «solo la *nobilitas* tuvo *maiores*». Como hemos visto, también los individuos de origen ecuestre pudieron designar a sus antepasados a través de esta palabra. Según las fuentes, el factor diferenciador entre aquellos considerados como *nobiles* y los llamados *homines novi* no fue la posesión de *maiores*, sino la posibilidad de exhibir sus *imagines* —una forma de referirse a los antepasados *ilustres* de un individuo de forma metafórica¹³³. En este sentido, es necesario señalar que la historiografía sobre el periodo republicano se ha centrado mayoritariamente en la investigación sobre el capital simbólico de las familias aristocráticas. Ahora bien, si aceptamos que también los *equites* «tuvieron

¹³² A la que también se pudo hacer referencia a través del término *gens*, *familia*, *parentes* o, simplemente, proporcionando los nombres concretos de los antecesores.

¹³³ Algo que, como hemos visto, se desprende de los discursos de Cicerón (Cic.Agr.2.1, 2.100) y Mario (Sal.Jug.85.29). De una opinión similar es Lucy Jones, quien recalca que los «hombres nuevos» sí que tuvieron ancestros, pero que carecieron de los ilustres árboles genealógicos y las *imagines* características de los grandes linajes, vd. Jones 2016: 190.

maiores», podríamos preguntarnos hasta qué punto estos individuos pudieron hacer uso del prestigio acumulado por su familia. Si bien es cierto que, tal y como se desprende de las fuentes, el capital simbólico de los individuos provenientes del ordo ecuestre no pudo equipararse al de descendientes de los grandes linajes nobles en la contienda electoral¹³⁴, parece que en otras instancias —como en los procesos judiciales—, la «fama» o «buen nombre» de la familia pudo contar con cierta relevancia¹³⁵. Obviamente, este prestigio no era comparable al de los grandes linajes aristocráticos en la *Urbs*, pero, a nivel local ¿pudo la estirpe de las familias ecuestres jugar un papel equivalente al de los antepasados «ilustres» de la nobleza en Roma? Al fin y al cabo, los *equites* también podían enorgullecerse de la antigüedad de su familia¹³⁶, que podía ser considerada como una de las grandes estirpes romanas¹³⁷. Como dijo Fergus Millar, «the bias of our evidence means that we normally see social status in Rome from above»¹³⁸. Tal vez sea este uno de los motivos por los que, hasta el momento, no se haya contemplado en profundidad la posibilidad de que los *equites* también pudieran hacer uso de sus propios *maiores*.

Los antepasados de la comunidad

El término *maiores* y, en algunas ocasiones, *patres* y *avi* no solo aparecen en las fuentes para hacer referencia a los «antepasados familiares» de un individuo con los que supuestamente mantendría un vínculo sanguíneo o adoptivo. Por el contrario, son mucho más frecuentes las apariciones de este léxico en un sentido abstracto, haciendo alusión a unos ancestros que funcionaron como un ideal de virtud para toda la comunidad. Este es el sentido más interesante para nuestro estudio, ya que *patres*, *avi*, y, mayoritariamente, *maiores* —aunque ocasionalmente también otros términos como *veteres* o *antiqui*— se utilizaron en

¹³⁴ No obstante, parece que algunos hombres nuevos sí que utilizaron a sus antepasados en sus intentos de autopromoción, aunque estos no hubieran sido conocidos en Roma. Así lo sugiere Plutarco en la biografía de Catón, cuando cuenta que el personaje exhibió con orgullo el coraje y logros militares de su padre y bisabuelo, a pesar de ser desconocidos: «Parece que sus antepasados fueron totalmente desconocidos (τῶν δὲ προγόνων παντάπασιν ἀγνώστων), aunque el propio Catón alaba a su padre Marco como hombre bueno y experto militar, y afirma que su bisabuelo Catón obtuvo muchas veces premios al valor (...)», Plut.Cat.Ma.1.

¹³⁵ Como hemos visto en los pasajes anteriormente reseñados: Cic.Clui.196; Cic.Planc.32.

¹³⁶ Cic.Leg.2.3.

¹³⁷ Nep.Att.1.1

¹³⁸ Millar 1988: 41.

las fuentes para hacer referencia a la «comunidad imaginaria» de los antepasados del pueblo de Roma. Estos términos remitieron a un pasado compartido, que cimentó, reconstruyó y reprodujo la identidad del grupo, un aspecto de central relevancia en el análisis de la tradición y los usos que de ella se hicieron durante el periodo tardorrepublicano. Sin embargo, antes de analizar en profundidad este asunto, es preciso realizar algunas otras aclaraciones sobre el uso de esta terminología en las fuentes tardorrepublicanas, algo que puede contribuir a nuestra más profunda comprensión del vocabulario sobre la ascendencia en Roma y sus implicaciones históricas.

UN MEDIO DE DATACIÓN RELATIVA

En primer lugar, es necesario señalar que, en algunas ocasiones —aunque ni mucho menos siempre—, la elección entre *maiores*, *patres* o *avi* respondió a una necesidad de ordenación del pasado¹³⁹. La diferencia generacional derivada de esta terminología permitió a la fuente establecer una datación relativa¹⁴⁰. Expresiones como «entre nuestros padres o antepasados» (*apud maiores/patres nostros*)¹⁴¹, «en época de nuestros padres o abuelos» (*patrum/auorum aetatem*)¹⁴² o «según la memoria de nuestros padres o abuelos» (*patrum/auorum memoria*)¹⁴³ posibilitaron a la fuente colocar ciertos acontecimientos e individuos en un pasado más reciente o más lejano en dependencia de sus necesidades narrativas y/o retóricas. Por ejemplo, en la defensa del poeta Arquías, Cicerón utiliza varios *exempla* de personajes célebres romanos que amaron o contribuyeron a la cultura de su tiempo. Entre ellos, nombra a Escipión Emiliano, de quien dice que la

¹³⁹ Sobre este tema, véase también Bücher 2006: 167-169.

¹⁴⁰ Con «datación relativa» me referiré a la ordenación de acontecimientos y personajes en relación con otros sucesos o individuos. Por el contrario, «datación absoluta» hará referencia a la utilización de fechas (abstracciones numéricas) con el mismo fin.

¹⁴¹ Algunos ejemplos de la utilización de la expresión «*apud patres nostros*»: Cic.Agr.1.27; Cic.Mur.75; Cic.Amic.6; Cic.Off.2.47; Liv.25.6.15. La expresión «*apud maiores nostros*» es más frecuente, ya que es más utilizada más comúnmente por Cicerón: Cic.Fam.3.10.9; Cic.Inv.2.114; Cic.S.Rosc.51; Cic.Tul.9, 44; Cic.Ver.1.106, 2.2.118, 2.2.146, 2.5.48; Cic.Agr.1.3, 1.27; Cic.Mur.17, 25; Cic.Balb.21; Cic.de Orat.1.82; Cic.Planc.8; Cic.Leg.2.55, 3.46; Cic.Brut. 170; Cic.Div.1.89, 1.92; Cic.Off.1.37, 2.41, 2.45, 2.74, 2.85; Cic.Phil.8.23, 8.30; Sal.Cat.52.30; Liv.26.33.10.

¹⁴² «*patrum auorumque aetatem*» en Liv.39.16.8; «*patrum aetatem*» también utilizada por Livio en Liv.1.30.2 y 8.37.12.

¹⁴³ «*patrum memoria*» en: Caes.Gal.1.12.5; Cic.Font.23; Cic.Rab.Perd.15; Cic.Mur.72; Cic.Dom.123; Cic.Cael. 43; Cic.de Orat.1.8; Cic.Brut.104; Cic.Parad.50; Cic.N.D.2.165; Cic.Phil.3.16; Liv.25.6.3, 27.8.9 (*patrum auorum memoria*), 30.45.6, 32.22.10, 37.51.1, 39.42.6.

generación de los padres (*patres nostri*) llegó a conocer¹⁴⁴. Poco después, el orador también hace alusión al poeta Ennio, muy apreciado por Africano *maior*, según Cicerón, y al que los antepasados (*maiores nostri*) concedieron la ciudadanía¹⁴⁵. Mediante la elección de esta terminología y la diferenciación entre *patres* y *maiores*, Cicerón consigue establecer una «datación relativa», ordenando sus *exempla* generacionalmente, sin la necesidad de ofrecer fechas precisas —algo que podía resultar de ayuda durante la pronunciación del discurso, si tenemos en cuenta que el autor se valía principalmente de su memoria para la declamación.

Además, este tipo de «datación relativa» pudo ser aprovechada no solo con la intención de ordenar los acontecimientos, sino también con fines retóricos. Este fenómeno se puede observar en el texto que recoge el proceso en el que Cicerón defendió a Rabirio en el año 63 de una acusación de *perduellio*¹⁴⁶. El tipo de proceso duunviral por el que se juzgaba a Rabirio resultaba ser un método de enjuiciamiento que había caído en desuso a la altura de la década de los años 60 del siglo I. Dado que, en términos generales, la antigüedad llevó aparejada un aura de autoridad y aceptación, una de las estrategias de Cicerón en este juicio fue la de caracterizarlo, no como un proceso antiguo, sino como un tipo de enjuiciamiento arcaico. Para ello, dirigiéndose a la asamblea centuriada que debía fallar el veredicto final, Cicerón reprochó al acusador el haber «rebuscando todo tipo de crueldades de los suplicios y de las fórmulas no solamente en vuestras tradiciones y las de vuestros padres (*ex memoria vestra ac patrum vestrorum*), sino en los testimonios de los anales y en las memorias de los reyes»¹⁴⁷. Con la elección de esta terminología, el orador diferenciaba entre dos tipos de pasado: el reciente, es decir, aquel que se correspondía a la memoria de su audiencia y de la de generación anterior (y que, según se deduce de la presentación de Cicerón, era preferible); y el arcaico, en el que se debía situar el tipo de proceso incoado contra Rabirio. La

¹⁴⁴ Sabemos que se refiere a el Africano *minor* porque en este grupo también incluye a Lelio, su gran amigo: *ex hoc esse hunc numero, quem patres nostri viderunt, divinum hominem Africanum; ex hoc C. Laelium, L. Furium, moderatissimos homines et continentissimos (...)*, Cic.Arch.16.

¹⁴⁵ *carus fuit Africano superiori noster Ennius (...)* Rudinum hominem, *maiores nostri in civitatem receperunt*, Cic.Arch.22. Precisamente, en este litigio se estaba poniendo en cuestión el estatus de ciudadano de Arquiias. La estrategia de Cicerón consistió en afirmar que su cliente era ciudadano romano, pero que, aunque no lo hubiera sido, su gran contribución al estado a través de su oficio hubiera justificado su inclusión en la ciudadanía (tal y como se llevó a cabo con el poeta Ennio en tiempos pasados).

¹⁴⁶ En las pp. 175 y ss. de este trabajo se proporcionan más datos sobre el contexto histórico en el que se desarrolló el juicio, los objetivos políticos que lo motivaron y el tipo de proceso judicial.

¹⁴⁷ Cic.Rab.Perd.15.

elección del término *patres* en lugar de *maiores* permitía al orador establecer una diferencia temporal determinante en su argumentación, caracterizando al proceso duunviral como un arcaísmo, que poseía una autoridad menor que la de aquellos procedimientos llevados a cabo habitualmente y conocidos por su audiencia o, a lo sumo, por la generación de sus padres.

La posibilidad de esta datación relativa también fue muy útil para la historiografía, tal y como muestra la obra de Livio. En la reconstrucción de los hechos del segundo conflicto contra Cartago, el historiador hace que sus personajes se refieran a los protagonistas de la Primera Guerra Púnica a través del término *patres*¹⁴⁸. Mediante esta estrategia, Livio consigue expresar una breve distancia temporal entre las dos contiendas, además de crear una impresión de continuidad en su narración. Asimismo, el paduano logra enfatizar en la persistencia de la identidad de los pueblos, presentado una enemistad que se perpetúa de generación en generación y de un conflicto bélico a otro, y que se prolonga a lo largo de su narración —al menos, hasta la destrucción de Cartago¹⁴⁹. Otro caso paradigmático de esta elección terminológica con fines de datación aparece en el del discurso ante el senado de la embajada de prisioneros romanos, capturados por los cartagineses tras la batalla de Cannas, en el año 216¹⁵⁰. Livio cuenta que Aníbal les había ofrecido la libertad a cambio de que el senado romano pagara por ello¹⁵¹. Sin embargo, en la narración del historiador, el pago de un rescate en un contexto bélico constituye un tópico recurrente de carácter negativo, por lo que a sus personajes no les iba a resultar nada fácil convencer al senado para que «comprara su precio en oro»¹⁵². Así pues, el historiador construye un discurso en el que el delegado de los prisioneros romanos intenta persuadir a los senadores, argumentando que existían precedentes de que Roma hubiera rescatado a sus prisioneros y pagado un rescate. El legado de los cautivos afirma «que sabíamos que también los antepasados (*maiores*) habían pagado en oro su rescate a los galos, y que vuestros padres (*patres uestros*), tan duros ellos para las condiciones de paz,

¹⁴⁸ Livio utiliza esta elección terminológica tanto para cuando hablan personajes romanos (Liv.21.53.5, 22.14.6, 30.31.4, 31.7.3, 34.13.7), como para cartagineses (Liv.22.30.9, 28.31.4, 30.30.6, 30.30.23).

¹⁴⁹ Sobre la perspectiva temporal de Livio y las estrategias utilizadas en su narración, cf. Miles 1988; Miles 1995; Rich 2010.

¹⁵⁰ Liv.22.59.1-19.

¹⁵¹ Liv.22.58.1-7.

¹⁵² De hecho, según Livio, no llegaron a conseguirlo (Liv.22.61.8).

habían enviado embajadores a Tarento, sin embargo, para rescatar a los prisioneros»¹⁵³. Perspicazmente, Livio introduce en este discurso dos *exempla* pertenecientes a la historia que había narrado con anterioridad: por una parte, el pacto de los romanos con los galos durante el sitio de Roma en el año 390¹⁵⁴; y, por otra, la embajada romana enviada a Tarento con el objetivo de rescatar a los prisioneros tras la derrota de Heraclea en el año 280¹⁵⁵. Así pues, sus interlocutores del año 216, atribuían a los *maiores* los acontecimientos de un pasado más lejano —correspondiente al año 390—, mientras que utilizaban el término *patres* para tratar de un pasado más reciente —aquel en torno al año 280. Mediante esta simple elección léxica, basada en la diferencia cronológica implícita a los términos *maiores* y *patres*, Livio podía ordenar los acontecimientos, estableciendo una «datación relativa» muy útil en su exposición.

Sin embargo, es importante destacar que la utilización de esta terminología fue más bien laxa. Las fuentes no se valieron de una norma fija a la hora de elegir entre una palabra u otra, sino que, en todo caso, estos términos brindaron la posibilidad de establecer una datación aproximada. En otras palabras, este léxico no ofrece a la investigación actual la posibilidad de establecer una cronología precisa que le permita datar acontecimientos realizando un cálculo generacional. Uno de los motivos es porque, en ocasiones, la misma fuente utiliza términos generacionales distintos para referirse a los mismos individuos. Por ejemplo, Cicerón sitúa a Marco Antonio el orador en la época de los padres (*patrum nostrorum aetas*) en su obra *Orator*¹⁵⁶, mientras que en el *De Officiis*, incluye al mismo personaje en el conjunto de los *maiores*¹⁵⁷. Asimismo, en el diálogo filosófico *De Natura Deorum*, los interlocutores de Cicerón, Balbo y Cota —coetáneos entre sí—, se refieren en sendas intervenciones a los mismos personajes: Escipión y Lelio. Mientras que Balbo dice que pertenecieron a época de sus padres (*patrumve memoria*)¹⁵⁸, Cota los denomina como *maiores*¹⁵⁹.

¹⁵³ Liv.22.59.7.

¹⁵⁴ Liv.5.48.8. cf. Ogilvie 1970: 736-737.

¹⁵⁵ La narración de esta batalla pertenece a los libros no conservados de la obra Livio, pero es reseñada por su epitomista Floro (Flor.Epit.1.18.7-8).

¹⁵⁶ Cic.Orat.18.

¹⁵⁷ Cic.Off.2.67.

¹⁵⁸ Cic.N.D.2.165.

¹⁵⁹ Cic.N.D.3.5.

En este sentido, se ha de tener en cuenta que la «datación absoluta» se corresponde con una inquietud de las sociedades modernas, en las que las fechas y la ordenación exacta de los acontecimientos son fundamentales para su conocimiento histórico. Sin embargo, en las sociedades clásicas, las fechas no desempeñaron un papel tan relevante. Por lo general, se utilizó un sistema de «datación relativa», que consistió en relacionar cada evento o individuo del pasado con otros acontecimientos o personajes¹⁶⁰. En el caso concreto de la Roma republicana, se siguió mayoritariamente un sistema de datación consular que gravitaba en torno a los individuos que ejercían la máxima magistratura cada año¹⁶¹. Aunque es cierto que en época tardorrepublicana surgió un nuevo interés por la datación cronológica y la ordenación de los acontecimientos entre la «intelectualidad»¹⁶², no podemos hacer extensivo este fenómeno al grueso social, cuyos conocimientos de historia serían más bien limitados¹⁶³. En este sentido, el método de datación relativa derivado de la elección terminológica entre *maiores*, *patres* o *avi* pudo resultar muy útil en determinados contextos literarios y retóricos, debido, precisamente, a su escasa precisión. Gracias a la utilización de estos términos, oradores e historiadores pudieron presentar a su audiencia y lectores un orden lógico de los acontecimientos, sin tener precisar o discutir la fecha exacta en la que acontecieron.

¹⁶⁰ «The ancients' historical consciousness is far less abstract than ours, for it is anchored in a series of connecting points that are marked by people and their deeds. Roman years did not have numbers, they had names (...)», Feeney 2009: 143. Sobre el contraste entre el «tiempo absoluto» de las sociedades actuales vs. el «tiempo relativo» de las sociedades antiguas, cf. Feeney 2009: 141-143. No obstante, Lucas (2005: 92-94) previene en contra de generalizaciones, y afirma que «el tiempo» se puede concebir de muy diversas formas simultáneamente en la misma sociedad.

¹⁶¹ Sobre las implicaciones ideológicas implícitas a este sistema, véase Feeney 2009: 143-148. No obstante, coexistieron numerosos métodos de datación y periodización de la historia, tal y como se puede deducir de las narraciones de diversos analistas e historiadores. Sobre la periodización de la historia romana según los autores antiguos, véanse Trompf 1979: 1-115; Santos Yanguas 1981; Walters 1996; Moreno 2001; Feeney 2009.

¹⁶² Así parecen indicarlo la producción de obras basadas en la cronología por parte de Varrón (*Annales*, *De Temporibus*, *De Numeris*) o Ático (*Liber Annalis*), o el establecimiento durante este periodo del año 753 como fecha canónica de la fundación de la ciudad, cf. Moatti 2008: 208-216.

¹⁶³ «It could not by any means be a history articulated around a recognisable chronological structure. The common Roman did not have in his mind a history organised according to periods and well-established dates. At most, he would know some historical events and perhaps place them earlier or later than others in a relative chronology», cf. Pina Polo 2017a: 230. Sobre el conocimiento de la historia «cívica» por parte del grueso social, véanse Morstein-Marx 2004: 92-107 (para una visión más optimista) y Pina Polo 2017a (más escéptico en este sentido). Sobre la alfabetización en época republicana, consúltense el clásico de Harris 1989.

LOS ANTEPASADOS DE LAS COMUNIDADES NO-ROMANAS

No podemos pasar por alto que esta terminología también aparece en las fuentes latinas conservadas para hacer alusión a los antepasados de numerosas comunidades foráneas. En este sentido, es interesante diferenciar entre dos tipos de referencias: por un lado, aquellas ocasiones en las que la propia fuente latina menciona a los *maiores* de una comunidad no-romana; por otro lado, aquellas veces en que la fuente utiliza un interlocutor no-romano que hace referencia a los *maiores* —ocasionalmente a los *patres*— del pueblo al que pertenece¹⁶⁴. En este último tipo de referencias, las fuentes suelen proyectar la estructura social y la oratoria romanas en el discurso del interlocutor foráneo que alude a los *maiores* de su comunidad. En consecuencia, estos pasajes nos proporcionan una pista más del significado de esta terminología en diversos contextos. Veamos algunos ejemplos.

En la *Guerra de las Galias*, César utiliza el discurso como un medio para introducir las opiniones y el posicionamiento de diversos líderes indígenas a lo largo de su narración. En algunos de estos discursos, frecuentemente desarrollados en el ámbito de la diplomacia, los interlocutores foráneos nombran a los antepasados de sus propios pueblos. Este es el caso del discurso indirecto que César pone en boca de Divicón, líder de los helvecios, que encabeza la embajada que negocia con el general romano tras la batalla de Saona. En este encuentro, César ofrece la paz a Divicón a cambio de la entrega de rehenes. Sin embargo, según el relato de César, el líder celta rechaza su propuesta argumentando «que los helvecios tenían como tradición de sus mayores (*a maioribus suis institutos esse*) recibir rehenes, no darlos»¹⁶⁵. En este caso, César interpreta la postura de Divicón en términos romanos, haciendo que su interlocutor manifieste su posición no solo a través de una variante de la común expresión latina *instituta maiorum*, sino también mediante el uso de una argumentación típicamente romana: la necesidad de seguir la tradición.

¹⁶⁴ En el «Anexo III. *maiores* de comunidades no romanas» se pueden consultar todas las ocasiones en las que el término *maiores* es utilizado por las fuentes latinas —concretamente en Cicerón, César (y el *corpus* cesariano), Salustio, Cornelio Nepote, y Livio— para hacer referencia a los antepasados de una comunidad no-romana.

¹⁶⁵ Caes. Gal. 1.14.7.

La transposición del argumentario romano también aparece en la narración de la rebelión de los pueblos de la costa atlántica. Según el relato de César, los vénetos incitaron al resto de pueblos vecinos a conservar «la libertad heredada de sus mayores (*libertate quam a maioribus acceperint*) antes que tolerar la servidumbre impuesta por los romanos»¹⁶⁶. Un argumento que César también coloca en boca de los líderes galos tras la ejecución de su caudillo Acón, quienes planean una sublevación contra Roma sosteniendo que «más les valdría morir en la lucha que dejar de recobrar su antigua gloria militar y la libertad heredada de sus mayores (*gloriam libertatemque quam a maioribus acceperint*)»¹⁶⁷. Obviamente, no podemos considerar que los líderes indígenas pronunciaran realmente estas palabras. Sin embargo, este pasaje sí que nos informa de algunas de las argumentaciones que, según un romano como César, se podrían esgrimir en una situación de conflicto. En este sentido, es necesario destacar que la argumentación basada en la necesidad de conservar la *libertas* heredada de los antepasados parece que fue un argumento frecuente en la lucha política de la Roma republicana, según se desprende de otras fuentes del periodo¹⁶⁸.

Asimismo, la alusión a los ancestros también se hace patente en una extensa *oratio recta* de esta obra de César: el discurso de Critoñato dirigido a la población de Alesia durante el sitio de la ciudad. Según la narración de César, ante la escasez de víveres y el retraso de las tropas galas que debían auxiliarles, los sitiados decidieron reunir a la asamblea para buscar una solución. Entre todas las propuestas, César reconstruye la intervención de Critoñato —un arverno de alta cuna y gran prestigio (*hic summo in Arvernīs ortus loco et magnae habitus auctoritatis*)¹⁶⁹—, «por su inaudita y bárbara crueldad»¹⁷⁰:

quid ergo mei consili est? facere, quod nostri maiores nequaquam pari bello Cimbrorum Teutonumque fecerunt; qui in oppida compulsi ac simili inopia subacti eorum corporibus qui aetate ad bellum inutiles videbantur vitam toleraverunt neque se hostibus tradiderunt. cuius rei si exemplum non haberemus, tamen libertatis causa institui et posteris prodi pulcherrimum iudicarem.

¹⁶⁶ Caes.Gal.3.8.4.

¹⁶⁷ Caes.Gal.7.1.8.

¹⁶⁸ Cic.Agr.2.15, 2.16; Cic.Rab.Perd.10; Cic.Dom.77, 80; Cic.Phil.3.8; Sal.Jug.31.17; Sal.Hist.3.34.12. Sobre la utilización de la *libertas* en las luchas políticas del periodo, véanse: Marco Simón y Pina Polo 2000a; Arena 2012; así como el apartado «El uso de la tradición por parte de los *populares*» del capítulo 5 del presente trabajo.

¹⁶⁹ Caes.Gal.7.77.3.

¹⁷⁰ *singularem et nefariam crudelitatem*, Caes.Gal.7.77.2.

«¿Cuál es, en conclusión, mi consejo? Hacer lo que, en la guerra de cimbrios y teutones, de ningún modo igual a esta, hicieron nuestros mayores; los cuales, acorralados en sus ciudades y agobiados por penuria semejante, sustentaron su vida con los cuerpos de aquellos que por la edad parecían inútiles para la guerra, y no se rindieron a los enemigos. Aunque no tuviéramos ejemplo de esto, sin embargo, por amor a la libertad, me parecería gloriosísimo darlo y transmitirlo a nuestros descendientes»¹⁷¹.

César no solo emplea en la composición de este discurso los parámetros formales de la retórica de su tiempo y cultura, sino que también utiliza argumentaciones centrales en el imaginario romano¹⁷². Por un lado, tal y como hemos visto en los discursos de otros interlocutores no-romanos, el Critoñato de César también apela a la *libertas* como medio para justificar su postura y persuadir a su audiencia (*libertatis causa*). Por otro lado, legitima su propuesta utilizando el precedente que suponía el ejemplo de los antepasados de su pueblo. Además, añade que esta decisión podría suponer un buen ejemplo para la posteridad —otro aspecto de relevancia en el imaginario romano, en el que los *exempla* desempeñaron un papel fundamental.

Livio también echó mano del recurso a los discursos de personajes no-romanos en numerosas ocasiones. Al igual que César, el historiador también proyectó su propio acervo cultural, poniendo en boca de sus interlocutores foráneos argumentos basados en la ascendencia y la tradición típicamente romanos. Según el relato de Livio, tras la batalla de Pidna, el rey Perseo y su acólito Evandro —sospechoso de haber dado muerte al rey Eumenes— huyeron a refugiarse a la isla «inviolable» de Samotracia. Acto seguido, los embajadores romanos presionaron a los samotracios para que expulsaran al rey del lugar sagrado y que, de este modo, pudiera caer en sus manos. Ante esta situación, los samotracios urdieron una estratagema con el objetivo de colocar al rey en una situación complicada, en la que él mismo se viera obligado a abandonar la isla. Según Livio, el magistrado supremo de los samotracios, Teonda, se dirigió al rey y, haciendo referencia al supuesto crimen cometido por su compañero Evandro, le informó de que «en su país se venían instruyendo procesos, según el uso de una antigua tradición (*more maiorum*), contra quienes eran acusados de haber

¹⁷¹ Caes. Gal. 7.77.12-13.

¹⁷² «Thus structure, language, figures and rhythm mark Critognatus' speech as a proper oration, written according to the canons of oratory and making this 'barbarian' almost Roman in his oratorical abilities», Grillo 2018: 140-141.

penetrado en el recinto sagrado del templo con las manos impuras»¹⁷³. Más allá de la veracidad de esta tradición o del conjunto del relato, lo interesante para nuestro estudio es que, una vez más, Livio hizo que un individuo extranjero utilizara una argumentación típicamente romana, pues, como veremos, la utilización de la expresión *more maiorum* fue un recurso frecuente para explicar y/o justificar determinadas prácticas durante época republicana¹⁷⁴. Asimismo, el hecho de que Livio pusiera en boca de los samotracios el sintagma *more maiorum* indica que el historiador no entendía «el *mos maiorum*» como un conjunto de normas o valores concreto, cerrado, exclusivo y único del pueblo romano, que los «grandes hombres» de su pasado les habían transmitido en herencia. Para Livio los samotracios también podían llevar a cabo ciertos procesos según *su* propio *mos maiorum*.

La trasposición de argumentos típicamente romanos basados en la ascendencia en los discursos reconstruidos de personajes no-romanos también se hace evidente en la arenga de Aníbal ante sus tropas antes de la batalla de Zama. Según la reconstrucción de Livio, el general cartaginés alentó a luchar a su ejército recordando «las murallas de la patria, los dioses penates, las tumbas de sus antepasados (*sepulcra maiorum*), los hijos, padres y atemorizadas esposas»¹⁷⁵. De hecho, Livio utiliza en varias ocasiones a lo largo de su narración este tipo de enumeraciones, que parecen señalar los aspectos más importantes que, según la perspectiva del historiador romano, vincularían a un ciudadano con su «patria». Por ejemplo, cuando los cónsules del año 181 subyugan a los ligures apuanos y amenazan con deportarlos a Taurasia, Livio indica que los ligures «suplicaron repetidamente por medio de delegados que no se los obligara a abandonar los penates, la tierra donde habían nacido y los sepulcros de sus mayores (*sepulcra maiorum*)»¹⁷⁶. Una vez más, estos fragmentos no revelan la importancia que tuvieron los sepulcros de los antepasados o los dioses penates para las diversas comunidades foráneas, sino que ofrecen una pista de aquellos aspectos que, según

¹⁷³ Liv.45.5.7.

¹⁷⁴ Véanse, por ejemplo, aquellas ocasiones en las que se justifica la realización de un suplicio *more maiorum*. Sobre el mismo, cf. «Algunos lugares comunes en el uso retórico de la tradición: el suplicio según la tradición» en este estudio.

¹⁷⁵ Liv.30.33.11.

¹⁷⁶ Liv.40.38.4.

un romano como Livio, pudieron ser determinantes en la vinculación emocional de un ciudadano con su lugar de origen¹⁷⁷.

La alusión a los antepasados también aparece en otras dos arengas de no-romanos. La primera de ellas es la que pronuncia Filipo V ante sus tropas antes de la batalla de Cinoscéfalas, en la que, según Livio, «les habló del valor de los antepasados tantas veces recordado (*memorata de maiorum uirtutibus*) y de la gloria militar de los macedonios»¹⁷⁸. Asimismo, Livio también pone en boca de Perseo una arenga en Cicio, en la que el rey anima a sus tropas a seguir el ejemplo de sus antepasados (*animos habendos esse, quos habuerint maiores eorum*)¹⁷⁹. Es poco probable que Livio tuviera acceso a algún tipo de fuente que recogiera estas arengas. Más lógico resulta pensar que el historiador echó mano de su propio acervo cultural para componer estos discursos de relevancia para su narración, recreando lo que, según sus conocimientos, sería verosímil que un general pronunciase ante sus tropas en estos contextos. Tampoco debemos olvidar que, unos libros atrás, Livio había tratado sobre el poderío de los macedonios a través de la figura de Alejandro Magno¹⁸⁰. Por tanto, en su relato, cobraba sentido que los reyes macedónicos posteriores recordaran el valor de «sus antepasados» para alentar a las tropas macedónicas.

En definitiva, se puede afirmar que las fuentes latinas, a partir de los marcos de pensamiento de su propia cultura, proyectaron la autoridad que los antepasados tenían entre los romanos en su reinterpretación de las comunidades indígenas. En sus relatos, los *maiores* de las comunidades foráneas también se retrataron como los transmisores de privilegios, posesiones, virtudes y costumbres ancestrales¹⁸¹. Los personajes y pueblos foráneos retratados por estas fuentes adoptaron una actitud típicamente romana, presentando a sus *maiores* como un ejemplo de coraje¹⁸², o justificando sus posturas, decisiones y actitudes mediante el precedente

¹⁷⁷ Cicerón también había utilizado una enumeración similar (aunque más extensa) en uno de sus ataques contra Marco Antonio: «Nosotros defendemos los templos de los dioses inmortales, defendemos las murallas, defendemos las casas y moradas del pueblo romano, los altares, los fuegos sagrados, los sepulcros de nuestros mayores, defendemos la patria; por el contrario, Marco Antonio, pone todo su empeño y lucha por perturbar y trastocar todas estas cosas (...)», Cic.Phil.8.3.

¹⁷⁸ Liv.33.3.12.

¹⁷⁹ Liv.42.52.14.

¹⁸⁰ En una ucronía en la que el autor se plantea qué hubiera sucedido si el macedonio hubiera decidido dirigir sus armas contra Europa en vez de contra Asia, Liv.9.17-19.

¹⁸¹ B.Afr.33.4; Cic.Ver.2.4.113, 2.4.132, 2.4.134.

¹⁸² Caes.Gal.1.13.4, 4.7.3; Liv.33.3.12.

que suponían las acciones de sus antepasados¹⁸³. Si bien estos pasajes no son útiles desde un punto de vista etnográfico, sí que resultan interesantes a la hora de valorar los modos y los contextos en los que, según las fuentes latinas, resultó posible hacer alusión a los ancestros de la comunidad y, por tanto, a la tradición.

IDENTIDAD DE LOS MAIORES

maiores, ¿«los nobles del pasado»?

En la primera mitad del siglo XX, Heinrich Roloff realizó un análisis del término *maiores* en la obra de Cicerón¹⁸⁴. Como indica Jerise Fogel, a pesar de que Roloff identificó otros usos del término —que consideró excepcionales—, lo cierto es que el interés del autor gravitó mayoritariamente en torno a los *maiores* como antepasados de la nobleza¹⁸⁵. Esta tendencia parece que se ha prolongado hasta nuestros días y, en la actualidad, se ha generalizado la idea de que los *maiores* fueron antepasados de la *nobilitas* y, por tanto, «los nobles del pasado». Según esta postura, las fuentes utilizarían el término *maiores* para hacer referencia de forma genérica a los personajes «ilustres» de su historia, esto es, «a los precursores de la grandeza de Roma, legendarios estrategas, fuertes comandantes, sabios senadores, artífices de las más importantes leyes de la ciudad y, sobre todo, fundadores del *mos maiorum*»¹⁸⁶. Estos nobles del pasado serían los ancestros de los *nobiles* del presente, quienes, a su vez, se convertirían en los *maiores* de la siguiente generación¹⁸⁷. Aunque parece que esta postura se ha convertido en un lugar común entre la investigación, pocos han sido los intentos recientes por confirmar esta teoría mediante un análisis léxico de las fuentes.

Entre las excepciones¹⁸⁸ se ha de hablar de Wolfgang Blösel, quien realizó un documentado y extenso análisis sobre el término *maiores*, poniendo el acento en

¹⁸³ Caes. Gal. 7.77.12.

¹⁸⁴ Roloff 1938 y 1939.

¹⁸⁵ Fogel 1994: 37 n.83.

¹⁸⁶ Hölkeskamp 2013a: 123.

¹⁸⁷ «Als Consuln, Feldherren, Priester, Senatoren und Patrone waren die *maiores* nicht anderes als die *nobiles* der Vergangenheit —und genauso werden die *nobiles* der jeweiligen Gegenwart (...), dereinst automatisch selbs zu *maiores* werden», Hölkeskamp 2004b: 188.

¹⁸⁸ Para otros análisis léxicos de *maiores*, aunque tan solo en los discursos de Cicerón, véanse Fogel 1994: 72 y ss. (quien también identifica la existencia de unos «*maiores* cívicos») y Kenty 2016.

la evolución diacrónica de su significado. Según su teoría, originalmente y hasta el siglo I, *maiores* habría hecho referencia únicamente a los antepasados de la *nobilitas*, algo que se podría comprobar en las obras conservadas de Plauto¹⁸⁹. En opinión del investigador alemán, el comediante habría llevado a cabo una parodia del *mos maiorum*, un ideal de comportamiento aristocrático, que habría surgido durante el siglo IV, con la conformación de la *nobilitas* patricio-plebeya¹⁹⁰. No obstante, hemos de tener en cuenta que las apariciones del sintagma *mos maiorum* en la producción conservada del comediante se restringen a tres ocasiones¹⁹¹. Una de estas menciones aparece en un divertido diálogo de la obra *Trinummus*. En esta escena, el esclavo Estásimo se lamenta borracho de la sustitución de los viejos modos del pasado por las malas costumbres de su época¹⁹². Su amo, Cármides, que es testigo de esta elevada y emotiva declamación, queda sorprendido ante la elocuencia de Estásimo e irónicamente exclama: «*di immortales, basilica hic quidem facinora inceptat loqui! | vetera quaerit, vetera amare hunc more maiorum scias*»¹⁹³. Blösel, siguiendo la traducción al inglés de P. Nixon¹⁹⁴, traduce este último verso como «Altes wünscht er, altes liebt er nach der Sitte *seiner* [sic.] Vorfahren», enfatizando precisamente en la inclusión del posesivo de la traducción. Según Blösel, Plauto utilizaría este término para crear un efecto cómico, que radicaría en la atribución de *maiores* a un personaje —el esclavo Estásimo— al que le estarían vedados según la mentalidad y el derecho romanos¹⁹⁵. En su opinión, *maiores* no podría haber hecho referencia en este pasaje a los ancestros de toda la comunidad, ya que este significado debilitaría el efecto cómico de la escena.

¹⁸⁹ Blösel 2000: 27-37.

¹⁹⁰ Sobre la parodia del *mos maiorum* en las obras de Plauto, véanse Hoffman 1982; Blösel 2000: 27-37.

¹⁹¹ Apareciendo en dos de ellas a través de su forma en ablativo: *more maiorum date plausum postrema in comoedia*, Pl.Cist.787; *nam hi mores maiorum laudant, eosdem lutant quos conlaudant*, Pl.Trin.292; *vetera quaerit, vetera amare hunc more maiorum scias*, Pl.Trin.1030.

¹⁹² Adoptando de este modo un discurso y un tono similares a las reflexiones sobre la decadencia que aparecerán en obras literarias posteriores. STAS. *vtinam veteres homin<um mor>es, veteres parsimoniae | potius <in> maiore honore hic essent quam mores mali*, Pl.Trin.1028-1029.

¹⁹³ Pl.Trin.1030 y ss. Sobre este pasaje, Braun 2000: 201-203.

¹⁹⁴ Nixon, P. (1938), *Plautus: Stichus, Trinummus, Truculentus, Tale of a Travelling Bag, Fragments* cf. Blösel 2000: 31 n.23.

¹⁹⁵ «Hingegen *maiores* als ‚Vorfahren aller Römer‘ zu verstehen würde den parodistischen Effekt entscheidend verflachen», Blösel 2000: 31. Un efecto cómico que, como se ha comentado, parece ser frecuente en las obras de Plauto.

Sin embargo, como veremos más adelante, la expresión formular *more maiorum* fue relativamente habitual en las fuentes literarias latinas en esta forma específica, y se utilizó para describir el desarrollo de una práctica «a la forma tradicional» o, más literalmente, «según las costumbres de los antepasados» —sin hacer referencia explícita en ningún caso a los ancestros de un individuo en concreto. Por otro lado, aunque los posesivos no son tan habituales en latín como en las lenguas modernas, lo cierto es que, precisamente, suelen aparecer asociados al término *maiores* de manera muy frecuente, especificando cuándo estos antepasados pertenecen a un individuo o a un grupo en concreto¹⁹⁶. El propio Plauto no tiene problema en utilizar los posesivos asociados al término para delimitar su significado. Por ejemplo, en *Miles Gloriosus*, otro esclavo vaticina que terminará en la cruz, donde se encuentran *sus* antepasados familiares: *ibi mei sunt maiores siti, pater, avos, proavos, abavos*¹⁹⁷. ¿Por qué pensar entonces que en el pasaje del *Trinummus* debemos sobrentender un posesivo que no deducimos en el resto de ocasiones en las que aparece la expresión *more maiorum*, y que, por otra parte, Plauto podría haber añadido, si ese hubiera sido el sentido que hubiera querido darle? Resulta más lógico pensar que en este pasaje, como en tantos otros, la expresión formular *more maiorum* hizo referencia a las costumbres de los ancestros de forma genérica, y que su comicidad residió en la adopción por parte de un esclavo borracho del discurso de la decadencia, el tono y la pose típicos de un aristócrata. No parece necesario que Cármides estuviera haciendo referencia concretamente a los antepasados del esclavo Estásimo para que este pasaje resultara cómico o divertido para su audiencia¹⁹⁸.

Además, existe otro pasaje en el que el propio Plauto utiliza la expresión *more maiorum* cuando anima a su audiencia a aplaudir tras la representación¹⁹⁹. Una vez más, podemos deducir que en la expresión *more maiorum* de este pasaje se hace referencia a los antepasados de la comunidad, ¿o es que debemos pensar que

¹⁹⁶ Los ejemplos son incontables en las fuentes latinas posteriores (por ejemplo, véanse el «Anexo IV. 'Nuestros antepasados' y 'vuestrós antepasados' en contextos retóricos» en este estudio). Fogel (1994: 75) indica que, en los discursos de Cicerón, en la mitad de ocasiones en las que aparece el *maiores* —esto es, 160 veces—, el término está modificado por un posesivo (*nostrí, vestrí, tui, mei*). Ocasionalmente (10 veces) aparece modificado por un demostrativo (*eisdem, his*) o un posesivo genitivo (*eius, eorum, huius, cuius, Roscii*).

¹⁹⁷ Pl. Mil. 372.

¹⁹⁸ Braun (2000: 202-203) indica que este discurso es un «espejo» de las posturas de otros dos personajes de la obra, Megaronides y Philto, pero esta vez puesto en boca de un esclavo y, por tanto, con claras intenciones humorísticas.

¹⁹⁹ *more maiorum date plausum postrema un comoedia*, Pl. Cist. 787.

los romanos consideraban que habían heredado la costumbre de aplaudir tras la finalización de una obra de teatro exclusivamente de los antepasados de los grandes linajes? Me parece poco probable. En mi opinión, la explicación más simple es que Plauto utilizara la expresión *more maiorum* en este pasaje para animar a la audiencia a seguir lo que se había convertido en una costumbre, pero aportando un matiz cómico. La comicidad de este pasaje provendría de utilizar en este contexto informal la expresión *more maiorum* que, como se deduce a partir de fuentes más tardías, solía ser utilizada en situaciones más formales u oficiales. Por tanto, en contra de lo que afirma Blösel, no podemos deducir que, tanto en este como en el resto de pasajes de Plauto en los que aparece la expresión formular *more maiorum*, el término *maiores* estuviera haciendo referencia exclusiva a los antepasados de la *nobilitas*.

Blösel también realizó un exhaustivo rastreo de las fuentes literarias y epigráficas para el siglo II y comienzos del siglo I en busca del término *maiores*. Su conclusión fue que, en la primera mitad del siglo II, Catón el Censor hizo un uso distintivo de este término, utilizándolo por primera vez para denominar a los ancestros de toda la comunidad²⁰⁰. Este uso excepcional respondería al intento del *homo novus* de arrebatarse el monopolio del *mos maiorum* a la *nobilitas* tradicional, reclamando para sí mismo y para el *populus* las virtudes habitualmente atribuidas a las *gentes*. Asimismo, Blösel indicó que el hecho de que el sintagma *mos maiorum* no aparezca en los testimonios de Catón, se debería a otro intento deliberado del Censor por evitar ensalzar a la *nobilitas*²⁰¹. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que la obra del propio Catón no ha llegado por completo hasta nuestros días, por lo que la ausencia de este sintagma —que, como veremos, no es tan «omnipresente» como se pudiera pensar— puede deberse tan solo a la naturaleza fragmentaria de nuestras fuentes. Con todo, el investigador alemán concluyó que los esfuerzos de Catón habrían sido en vano ya que, hasta la llegada de Cicerón, el término *maiores* habría seguido denominando exclusivamente a los antepasados de las «grandes familias»; una tendencia que, en su opinión, podría

²⁰⁰ «Auch wenn Cato sonst —eher selten— das Wort *maiores* gebraucht, sind die Vorfahren des gesamten *populus Romanus* gemeint (...)», Blösel 2000: 55.

²⁰¹ Blösel 2000: 58-59.

observarse en el resto de fuentes del siglo II y comienzos del siglo I en las que aparece el término.

No obstante, desde mi punto de vista, algunos de los vestigios que, según Blösel, confirmarían este patrón, se pueden prestar a otra interpretación²⁰². Este es el caso del *Rhetorica ad Herennium*, obra en la que, como hemos visto, se habla explícitamente de los *maiores* de individuos de orígenes modestos²⁰³. Algo similar puede decirse de una inscripción hallada en Benevento, datada en época republicana, en la que un tal Lucius Offellius realiza una dedicatoria a sí mismo y a sus *maiores*²⁰⁴. Como el propio investigador alemán indica, en esta época, solo tenemos constancia de un senador con este *nomen*²⁰⁵. Sin embargo, parece que este nombre fue común entre las aristocracias locales, especialmente, en Campania. Según el investigador alemán, Ofelio simplemente habría copiado en su dedicatoria el estilo seguido en Roma²⁰⁶. No obstante, en mi opinión, sea cual fuere la causa, esta es una prueba más de que *maiores* no fue un término utilizado para hacer referencia exclusiva a los antepasados familiares de individuos pertenecientes a los grandes linajes aristocráticos de Roma. Como parece indicar esta inscripción, y tal y como hemos visto con anterioridad, también las aristocracias locales de Italia pudieron aludir a sus propios *maiores*²⁰⁷. Por tanto, varias de las escasas fuentes de la segunda mitad del siglo II e inicios del siglo I parecen señalar que *maiores* no fue un término exclusivo de la *nobilitas*, y que, por tanto, Catón no habría hecho un uso de *maiores* tan «excepcional» como plantea Blösel.

²⁰² Además de las fuentes que se van a discutir a continuación, la completa recopilación de Blösel (2000: 60-67) para esta época incluye: los fragmentos de oradores recogidos por Malcovati (Aemilianus nr. 21. fr. 30 ORF⁴ = Marc.3.14.7-10; fr. 14 ORF⁴ = Gel.5.19.15; M. Antonius nr. 65 fr. 29 ORF⁴ = Cic.de Orat. 2.200; L. Licinius Crassus nr. 66 fr. 45 ORF⁴ = Cic.de Orat.2.225 y ss.); el famoso edicto de los censores contra los rétores latinos en el año 92 (Suet.Rhet.25.2; Gel.15.11.2); varias inscripciones (la *lex Acilia repetundarum* = CIL I² 583 = FIRA I 7; CIL I² 725; CIL I 588 = CIL I² 727 = ILLRP 176); un fragmento de las memorias de Sila (Gel.20.6.3). En mi opinión, en muchos de estos pasajes —por ejemplo, el edicto de los censores del año 92, al que me referiré con posterioridad en las páginas 151 y ss.— cabe la lectura de *maiores* como los antepasados de toda la comunidad y no exclusivamente como los ancestros de la *nobilitas*.

²⁰³ Rhet.Her.3.13. Sobre esta cita, véanse páginas 105 y siguientes de este estudio.

²⁰⁴ CIL I² 1737 = IX 6285. *JF L(ucius) Offellius C(ai) f(ilius) C C | viv<u=O>s sib {e}i sue {i}s |que maioribus |faciumdum | curavit*

²⁰⁵ Un tal M. Offillius, que fue pontífice y procónsul, según Münzer 1937, cf. Blösel 2000: 67 n.194.

²⁰⁶ Blösel 2000: 67.

²⁰⁷ Me remito al apartado «Los antepasados familiares de otros individuos de origen ecuestre» de este mismo capítulo.

En cualquier caso, según el investigador alemán, sería Cicerón quien conseguiría finalmente ampliar su significado. Siguiendo un patrón similar al de Catón, el orador pretendería romper de nuevo con el monopolio que la *nobilitas* ejercía sobre el *mos maiorum*, de modo que él mismo, un *homo novus*, pudiera ser reconocido entre esa elite de la que tanto ansiaba formar parte. En consecuencia, Cicerón modificaría el significado del término, ampliándolo al conjunto de toda la comunidad²⁰⁸. No obstante, en mi opinión, atribuir a Cicerón la consecución de tamaña gesta, es decir, la de conseguir cambiar súbitamente el significado de un término para la posteridad, es concederle una agencia que, si bien el orador estaría orgulloso de que le atribuyéramos, parece poco probable que se debiera a la voluntad de un único individuo. Teniendo en cuenta el carácter fragmentario de las fuentes latinas del siglo II y principios del siglo I que analiza Blösel, resulta más lógico pensar que Catón o Cicerón no constituyeron excepciones. Tanto más si tenemos en cuenta que, como hemos visto, Plauto también utilizó el término *maiores* en el sentido de «antepasados de la comunidad» a través de la fórmula *more maiorum*, y que otras fuentes latinas, como César, Salustio, Nepote, Varrón o Livio seguirían el mismo patrón. Aunque la teoría de Blösel dibuja un arco cronológico sobre la evolución del término *maiores* que parece ajustarse muy bien a la visión académica sobre la historia de la República, obvia hasta cierto punto la naturaleza fragmentaria de las fuentes. Además, propone categorías muy rígidas y cambios demasiado bruscos, que atribuye a la voluntad un único individuo. En este sentido, se ha de tener en cuenta que el volumen desproporcionado de la obra de Cicerón puede guiarnos hacia conclusiones sesgadas, llevándonos a considerarle el artífice de algunas particularidades lingüísticas presentes en sus textos, que más bien deberían ser entendidas como el reflejo de un fenómeno desarrollado más ampliamente a nivel social²⁰⁹.

En consonancia con Blösel, también Francesca Mencacci afirmó que *maiores* habrían hecho referencia en época republicana a los *virii illustres* del pasado romano. La autora italiana introdujo un aspecto de gran relevancia, señalando que, a pesar de que estos «grandes hombres» fueron los antepasados reales de los nobles, a un nivel figurado, también habrían sido considerados como los ancestros

²⁰⁸ Blösel 2000: 68-85.

²⁰⁹ Para otra crítica sobre la teoría de Blösel, vd. van der Blom 2010: 156-157.

«metafóricos» de toda la comunidad. Según Mencacci, los romanos habrían hecho extensivo el modelo familiar de la nobleza al conjunto de la ciudadanía, por lo que los *maiores* serían a los *cives*, lo que las *imagines* a los *nobiles*. De esta manera, la patria habría sido considerada como una gran familia compuesta por todos los ciudadanos romanos, entre los que existirían unos lazos de parentesco figurados, debido a la existencia de unos ancestros comunes²¹⁰. Por tanto, para Mencacci, los *maiores* también habrían sido los nobles del pasado si atendemos a su identidad. Ahora bien, si tenemos en cuenta su papel como modelo de comportamiento, estos antepasados nobles habrían actuado como referente para toda la sociedad romana. En mi opinión, sin embargo, si bien cabe poca duda de que los *maiores* constituyeron un modelo a seguir —al menos idealmente— en época republicana, creo que es cuestionable que los romanos solo consideraran *maiores* a los *virii illustres* o «grandes hombres» de la Roma antigua. ¿En quiénes pensaron los individuos que compusieron la audiencia de las asambleas cuando el orador les instó a imitar a *sus maiores*?; ¿debemos creer que el pueblo romano se identificó con los *maiores* de la *nobilitas* o pensaron en sus propios ancestros?²¹¹.

maiores, los antepasados del pueblo de Roma

Recientemente varios autores han propuesto una visión menos restrictiva del término *maiores*²¹². Este es el caso de Lucy Jones, quien también mantiene que el término *maiores* tuvo una doble naturaleza y sirvió para designar tanto a los antepasados familiares como a los ancestros de la comunidad. Esta autora, además, señala que es necesario diferenciar los antepasados a los que se aludió de forma genérica en las fuentes a través del término *maiores* de aquellos individuos que protagonizaron los *exempla*²¹³. También en mi opinión, varios indicios en las fuentes parecen indicar que *maiores* y otros términos relacionados con la

²¹⁰ Mencacci 2001.

²¹¹ La autora contesta que «la gente» sí que tuvo que creer que *maiores* hizo referencia a sus propios antepasados, cf. van der Blom 2010: 13-14.

²¹² Fogel 1994: 72-102; Flaig 2004: 86; Wallace-Hadrill 2008: 218; van der Blom 2010: 13-14; Arena 2015: 223; Jones 2016: 189 n.25.

²¹³ Estas afirmaciones se han extraído de un artículo de Henrik Mouritsen (2014:55), en el que indica que su discípula, Lucy Jones, realizó una tesis doctoral sobre la memoria en Roma. Desgraciadamente este estudio no ha sido publicado y, por tanto, no se ha podido consultar. Sin embargo, según lo que recoge Mouritsen, parece que Jones llegó a conclusiones similares a las del presente estudio con respecto al significado de *maiores*. Véase también Jones 2016: 188-190.

ascendencia —especialmente, *patres*— se utilizaron mayoritariamente en lengua latina para hacer referencia a los antepasados de toda la comunidad romana y, con ello, a su tradición. En otras palabras: ahí donde algunos investigadores interpretan que *maiores* estaría haciendo alusión únicamente a los *clari viri* del pasado de Roma, considero que, por el contrario, debemos entender que este término no solo hizo referencia a estos «grandes hombres», sino a los antepasados de todo el pueblo romano en su conjunto.

Así creo que lo sugiere el uso que las fuentes realizan del término *maiores* cuando tratan de comunidades foráneas. En estos casos, se puede comprobar que *maiores* es un término de carácter «étnico», que sirve para designar a los antepasados de un pueblo en su conjunto y no exclusivamente a sus elites²¹⁴. Por ejemplo, cuando en el contexto de la campaña del año 185 en Liguria, Livio dice que «los enemigos ocuparon un monte en el que antiguamente se habían asentado sus antepasados (*antiquam sedem maiorum suorum*)»²¹⁵, parece más verosímil pensar que el historiador está hablando de los ancestros comunes del pueblo de los ligures, antes que creer que Livio indica que, exclusivamente, los personajes ilustres de la historia de este pueblo ocuparon esa posición con anterioridad. En este sentido, el discurso de Critoñato al que se ha hecho referencia con anterioridad resulta más que revelador. Resulta poco probable que, cuando el personaje de César insta a su audiencia a seguir el ejemplo de sus antepasados (*nostrī maiores*) alimentándose con los cuerpos de los más débiles, el autor hubiera tenido en mente un episodio concreto en el que los «nobles galos» cometieron canibalismo, que su personaje pudiera haber utilizado como precedente para justificar su acción²¹⁶. Parece más verosímil pensar que César, proyectando en su narración un recurso retórico muy común en el ámbito cultural romano, pretendiera que Critoñato legitimara su controvertida postura mediante la tradición. Para ello, su personaje utilizaría como precedente un episodio del pasado de su comunidad, en el que, efectivamente, los hambrientos sitiados galos habrían tenido que recurrir a esta

²¹⁴ En el «Anexo III. *maiores* de comunidades no romanas» se recogen todos los casos en los que se puede identificar este significado. Fogel (1994: 82-86) analiza otros muchos ejemplos, presentes en los discursos de Cicerón, en los que indiscutiblemente el orador hace referencia a los antepasados de un pueblo (por ejemplo, a los antepasados de los sicilianos y diversas ciudades de la isla en el discurso del orador contra Verres).

²¹⁵ Liv.39.32.3.

²¹⁶ Caes.Gal.7.77.12-13.

práctica —algo que, por otro lado, permitía a César retratar a su enemigo como un «bárbaro». El autor pondría en boca de su interlocutor una estrategia retórica propia del ámbito romano, haciendo que Critoñato utilizara a los ancestros como un ejemplo a seguir. En consecuencia, *maiores* adoptaría un significado paralelo al que tuvo en la oratoria romana. Si aceptamos esta postura, resulta poco probable que este término hubiera referencia a los antepasados de toda la comunidad en el caso del resto de pueblos, pero designara tan solo a los ancestros de la *nobilitas* cuando se tratara de Roma. En consecuencia, los *maiores* romanos serían tan solo un tipo más de antepasados de carácter étnico. De hecho, así parece sugerirse en varios pasajes, siendo uno de los más elocuentes el pasaje de la obra de Livio, en el que Camilo, dirigiéndose a la asamblea, insta al pueblo de Roma a imitar a sus *maiores*, a los que define como los pastores y aventureros que fundaron la ciudad²¹⁷.

Por otro lado, si adoptamos la postura de parte de la investigación y sostenemos que tan solo los individuos de la *nobilitas* pudieron mentar y hacer uso de sus propios *maiores* familiares, resulta lógico pensar que este fue un término que designó tan solo a los «nobles del pasado», es decir, al conjunto de los antepasados ilustres de los individuos de rancio abolengo. Ahora bien, como hemos visto, las fuentes revelan que *maiores* también fue un término utilizado para denominar a los antepasados de individuos de rango ecuestre, notables itálicos, e incluso a ricos provinciales. ¿Por qué pensar entonces que, por ejemplo, durante el desarrollo de una asamblea, cuando el orador hablara de «nuestros *maiores*», los *equites* presentes tendrían que sentirse excluidos?, ¿es que acaso ellos no tenían también *maiores* familiares? Por otro lado, se ha de tener en cuenta que las fuentes fueron bastante precisas a la hora de delimitar el significado de *maiores*. De hecho, existen unas cuantas instancias en que se especifica que se está haciendo referencia únicamente a los antepasados de la *nobilitas*²¹⁸. En estos casos, tanto el uso de los pronombres como el contexto no dejan lugar a dudas. Si es cierto que los romanos solo tenían en mente a los grandes hombres de Roma cuando se mentaba a los

²¹⁷ *maiores nostri, convenae pastoresque, cum in his locis nihil praeter silvas paludesque esset, novam urbem tam brevi aedificarunt: nos Capitolio, arce incolumi, stantibus templis deorum, aedificare incensa piget?*, Liv.5.53.9. En este caso, el personaje de Livio utiliza la tradición para disuadir a su audiencia de abandonar la ciudad y emigrar a Veyes.

²¹⁸ Cic.Rep.5.9; Cic.Sest.21, 136; Sal.Cat.33.2; Sal.Jug.4.7; Sal.Jug.85.4, 12, 17, 21, 23, 38; Sal.Hist.1.48.2, 3; Sall.ep.Caes.1.11.3; Liv.4.54.7 (en este caso, los ancestros de los patricios).

maiores, en muchos de estos casos, la fuente no habría considerado necesario especificar que estaba haciendo referencia únicamente a los antepasados de este grupo. Además, aunque verdaderamente esto no impide que existieran más formas para designarlos, las fuentes utilizaron términos mucho más concretos para designar a los «grandes hombres» de Roma, como *summi viri* o *clari viri*.

Otro indicio que parece indicar un sentido más amplio de *maiores* es el uso de este término en los contextos retóricos²¹⁹. Según las fuentes literarias, en estas ocasiones fue frecuente que el orador hiciera referencia a «nuestros antepasados» (*maiores nostri*), incluyéndose a él mismo en el mismo grupo que a su audiencia. Esta estrategia no fue propia tan solo de los discursos ante el senado —donde sin duda se encontraban individuos pertenecientes a los grandes linajes aristocráticos y personajes que habían desempeñado una magistratura—, sino también ante los tribunales²²⁰. En este sentido, se ha de tener en cuenta que, a partir del año 70, momento en el que se promulgó la *lex Aurelia iudiciaria*, dos tercios de los tribunales estuvieron compuestos por no-senadores. No existe ningún indicio que nos pueda hacer pensar que, en las numerosas ocasiones en las que Cicerón habló de «nuestros *maiores*» durante el desarrollo de una causa, el orador estuviera excluyendo del conjunto a los *equites* o los *tribuni aerarii*. Por el contrario, podemos pensar que la intención de Cicerón fue la de crear un vínculo con estos jueces —objetivo último de sus esfuerzos persuasivos—, a través de las menciones a una tradición común, señalando los lazos que les unían como descendientes de unos ancestros teóricamente compartidos.

Las referencias a «nuestros *maiores*» también fueron frecuentes ante la *contio*. Sin embargo, se ha de admitir que la utilización de *maiores nostri* en este contexto retórico no refuta la tesis de que los *maiores* fueran exclusivamente «los nobles del pasado», ya que esta expresión bien podría haber hecho referencia a los *virii illustres*, convertidos en antepasados «metafóricos» de toda la comunidad —tal y como proponen algunos investigadores. Ahora bien, en la asamblea, el orador no solo hizo referencia a «nuestros *maiores*» (*maiores nostri*), sino también a «vuestrós *maiores*» (*maiores vestri*), en algunas ocasiones, de forma

²¹⁹ Tal y como veremos en los capítulos 3, 4 y 5 de este estudio.

²²⁰ En el Anexo IV. «'Nuestros antepasados' y 'vuestrós antepasados' en contextos retóricos» se pueden consultar aquellos pasajes en los que aparece esta expresión, ordenados según el contexto retórico.

intercambiable. Curiosamente, esta última apelación directa a los antepasados de la audiencia —en la que, en principio, el orador quedaba excluido—, fue muy poco habitual en otros contextos retóricos. Como indica Hölkeskamp, la alusión a «vuestra *libertas*», «vuestro *imperium*» o «vuestros *maiores*» fue un hábil recurso del orador para dirigirse a la audiencia contional²²¹. Se ha de tener en cuenta que, independientemente de quién estuviera escuchando el discurso —a un nivel teórico y tal y como evocan los oradores en sus discursos—, el orador hablaba a los *quirites*, es decir, a los ciudadanos que componían el pueblo de Roma. En este sentido, la fórmula *maiores vestri* fue utilizada para estrechar los lazos entre el orador y su audiencia, con el objetivo de buscar su apoyo, «recordando» la participación de *sus* ancestros tanto en la construcción del imperio como en el desarrollo constitucional de la ciudad. La intención del orador en este sentido era clara: ganarse las simpatías de la audiencia y conseguir apoyos entre su público, destacando el indispensable papel que, a nivel ideológico, desempeñó el *populus* en la *res publica*²²².

Así pues, a un nivel ideológico, el público de la *contio*, independientemente de su composición y número, fue identificado con el *populus*, por lo que no cabe duda de que el orador no solo tuvo en mente a los «grandes hombres de Roma» cuando apeló a los *maiores* de su público en los discursos assemblearios. Incluso si la audiencia contional solo hubiera estado compuesta realmente por los partidarios y clientes del orador o por un pequeño número de personas, tal y como sugieren algunos investigadores, lo cierto es que el orador la consideró como si se tratara del pueblo romano en su conjunto²²³. El orador hablaba ante los *quirites*, por lo que, cuando aludía a sus *maiores*, estaba haciendo referencia a los antepasados del *populus Romanus* y, en consecuencia, a su tradición. De hecho, como veremos más adelante, varios pasajes parecen indicar que el orador no solo utilizó *maiores vestri* para hacer referencia a los antepasados del *populus*, sino que, en algunas ocasiones, se puede identificar más concretamente a la plebe de Roma como la receptora de esta alusión²²⁴.

²²¹ Hölkeskamp 2013b.

²²² Como indica Cicerón, la *res publica* no era otra cosa que la *res populi* («la cosa del pueblo»), Cic.Rep.1.39. Sobre esta noción, véase Moatti 2018: 42-47, 187-203.

²²³ Russel 2019.

²²⁴ Tal y como comprobaremos en el apartado «Las alusiones a los ‘vuestros ancestros’ en la oratoria contional» del capítulo 5 de este trabajo.

En cualquier caso, el hecho de que el orador aludiera concretamente a los *maiores* del *populus* o de la plebe con una clara intencionalidad retórica no quiere decir que este no fuera uno de sus posibles significados. Los ciudadanos romanos podían pensar que, al igual que otras comunidades foráneas, ellos mismos, como pueblo, poseían unos ancestros comunes. Si bien parece que, como hemos visto, no fue frecuente que los individuos de las clases populares se refirieran a sus propios antepasados familiares como *maiores*, la oratoria asamblearia muestra que el espectador de la *contio* pudo identificarse como parte de una comunidad que descendía de unos mismos ancestros y que, por tanto, compartía una tradición. En consecuencia, podemos pensar que el pueblo romano no se «apropió» de una forma metafórica de los *maiores* de la *nobilitas*, sino que proyectó su comunidad en el pasado. Del mismo modo que los senadores poseían una posición de liderazgo y eran la cara más visible en el presente de la sociedad romana, entre los antepasados, también los «grandes hombres» ostentaron un lugar privilegiado. Sin embargo, esto no quiere decir que fueran los únicos que pudieran ser considerados como *maiores*. A pesar de que es cierto que en la memoria de Roma sobresalieron una serie de héroes que llegaron a convertirse en personajes cuasi-míticos, el verdadero sujeto del pasado de la ciudad fue el pueblo de Roma en su conjunto.

En definitiva, para un ciudadano de Roma, los *maiores* no solo fueron aquellos héroes que veían representados en el paisaje monumental de la ciudad y que protagonizaban aquellas historias ejemplarizantes que formaban parte de su memoria cultural. Para un ciudadano, los *maiores* fueron los antepasados del pueblo de Roma, aquellos que —tal y como le recordaba el orador en la asamblea— habían luchado por su *libertas* y conquistado gran parte del mundo conocido²²⁵. Como indica Kenty, este uso de los *maiores* a nivel comunitario era el resultado de realizar una analogía con la familia²²⁶. El *populus* constituía una gran familia que poseía unos antepasados comunes, los *maiores*, en los que no solo se incluía a los «grandes hombres» de la historia de Roma, sino también a los antepasados de todo el pueblo en su conjunto. En mi opinión, la razón por la que parte de la investigación sigue rechazando esta visión no solo tiene que ver con la importancia de la ascendencia en el seno de las familias aristocráticas o el sesgo de nuestras

²²⁵ Algo de lo que también se hablará en el apartado «El uso de la tradición por parte de los *populares*» del capítulo 5 de este estudio.

²²⁶ Kenty 2016: 430.

fuentes literarias, sino que proviene de una forma de concebir la cultura política de la República romana que relega al *populus* a un segundo término. Según esta interpretación, el pueblo romano habría sido un mero árbitro en el verdadero epicentro de la actividad política en Roma: la contienda aristocrática. Sin embargo, como varios autores han puesto de relieve, esta forma de concebir la cultura política en Roma pasa por alto el trascendental papel que desempeñó el *populus* a nivel ideológico²²⁷. Es este el motivo fundamental por el que creo que algunos autores no han contemplado la idea de que *maiores* hizo referencia mayoritariamente a los antepasados del pueblo de Roma; un pueblo que también resultó central en la concepción de la tradición durante el periodo republicano.

Los antepasados y la tradición

Teniendo estas premisas en cuenta, se puede afirmar, por tanto, que los términos *patres*, *avi* y, en especial, *maiores* no solo sirvieron para designar a los antepasados familiares de individuos de cierto prestigio social, sino que también se convirtieron en conceptos abstractos que designaron a los antepasados ficticios de la «comunidad imaginaria» que constituía el *populus* de Roma²²⁸. Los ancestros constituyeron un ente abstracto, un colectivo en el que se pudo incluir a todos los romanos desde la fundación de la ciudad hasta el presente del interlocutor²²⁹. Por

²²⁷ Para una crítica a la llamada teoría sobre la «hegemonía cultural de la élite», véase Yakobson 2010 y 2014a. Para Yakobson, la cultura política de la República romana se caracterizaría por ser una mezcla de los valores aristocráticos y populares. De hecho, en la actualidad, existe una corriente académica que —rompiendo con la tradición historiográfica predominante hasta hace unas décadas—, comienza a contemplar la historia de Roma «de abajo hacia arriba» (e.g. Courrier o Rosillo-López).

²²⁸ El concepto «imagined community» fue acuñado por Anderson (2016) en uno de los estudios más relevantes sobre el nacionalismo, mientras que fue Habinek (2001:44-45) quien lo exportó al ámbito de la Historia Antigua: «Nor is it anachronistic to relate a study of modern nationalism to the control of a traditional aristocratic empire, for that is precisely how the Romans came to regard their own role within their empire: one nation among many, destined to rule and to civilize. From the linguistic/political struggles of the late third and early second centuries B.C.E. emerged the 'imagined community'». Posteriormente, otros autores como Dugan (2009: 180-181), Gildenhard (2011: 127-128) o Hölkeskamp (2013b: 19) se han valido de este concepto para explicar la creación discursiva por parte del orador en la *contio* de una «comunidad imaginaria» compuesta por los *quirites*.

²²⁹ Además de estos términos propios del vocabulario familiar, las fuentes literarias latinas también utilizaron otros apelativos para hacer referencia de forma colectiva a los antiguos ciudadanos romanos, como *veteres* (Cic.Clui.110; Cic.Sest.105; Cic.Rep.1.63, 4.12; Cic.Orat.120; Cic.Ac.2.13-14; Cic.Div.1.5), *antiqui* (Cic.Leg.2.49; Cic.Orat.168; Cic.Amic.13; Liv.7.10.5, 8.33.13) o *superiores* (Cic.Ver.2.2.38, 2.3.64; Cic.Agr.3.1; Cic.Leg.1.17; Cic.Orat.120; es necesario tener en cuenta que el término *superiores* también se utilizó para designar a los antecesores de un personaje en un cargo,

tanto, la mención a estos antepasados «cívicos» remitió de forma vaga a la idea de un pasado compartido por todos los ciudadanos, es decir, a su tradición. No es de extrañar, por tanto, que las fuentes literarias nos los presenten como los artífices y/o transmisores de los aspectos que definieron la romanidad, tales como su lengua²³⁰, su religión²³¹ y, especialmente, sus instituciones y normas —tanto escritas como no escritas. Los antepasados fueron considerados los artífices del *ius* y de las *leges*²³². A diferencia de las ciudades griegas, Roma no contó con un legislador legendario al que poder atribuir la creación de su norma escrita²³³. A pesar de que ciertas leyes pudieran ser asignadas nominalmente a los magistrados que las habían promovido, lo cierto es que, en el imaginario colectivo, muchas de ellas habían sido aprobadas por el *populus* romano en los *comitia*. En consecuencia, el conjunto de su derecho pudo entenderse como una obra colectiva atribuida a la comunidad imaginaria compuesta por los antepasados cívicos.

En cualquier caso, los antepasados colectivos fueron vinculados mucho más frecuentemente con la creación y transmisión de aquellas normas no escritas que regulaban el funcionamiento institucional y las costumbres. No es sorprendente,

profesión o dedicación, por lo que su significado termina perfilándose en las fuentes literarias según el contexto).

²³⁰ Son varios los pasajes en los que Cicerón atribuye a los antepasados la creación de ciertos términos y expresiones utilizadas en el presente del autor, dando a entender que la lengua compartida por los romanos fue concebida como una de las muchas herencias recibidas del pasado por sus ancestros cívicos. Véase por ejemplo ese pasaje en el tratado *Sobre la vejez*, en el que Cicerón trata sobre los términos utilizados para denominar al banquete: «Muy acertadamente nuestros antepasados (*maiores*) denominaron al hecho de comer juntos los amigos '*convivium*', ya que realmente llevaría a la unión de las vidas. Designación más acertada que la que le dieron los griegos, 'simposio', comida en común (...)», Cic.Sen.45. En este pasaje una vez más, *maiores* adquiere una significación «étnica», tratándose de los antepasados del pueblo romano, ya que Cicerón los contrapone a los «griegos». En este tratado, Cicerón también afirma que los *maiores* dieron el nombre al senado (Cic.Sen.19). Otras ocasiones en las que los antepasados comunes se presentan como los artífices de otros términos y expresiones latinas: Cic.Parad.7; Cic.Fin.2.118; Cic.Div.1.93; Cic.Off.1.37; Liv.34.7.9.

²³¹ Asimismo, los *maiores* fueron entendidos como individuos piadosísimos y temerosos de los dioses (Cic.N.D.2.10; Sal.Cat.12.3; Liv.6.41.8), y aparecen en las fuentes literarias como los transmisores del culto a los dioses —tanto patrios como extranjeros (Cic.Har.18, 27; Cic.Leg.2.26, 2.27; Liv.5.51.4). Los antepasados pudieron presentarse como los fundadores de ceremonias, templos, santuarios, ritos e instituciones relacionadas con las prácticas religiosas (*dedicationes et templorum et delubrorum religiones ad honorem deorum immortalium sine ulla civium calamitate a maioribus nostris constitutae sint*, Cic.Dom.119).

²³² Son varias las ocasiones en las que Cicerón habla de los antepasados como los artífices del derecho para legitimar su propia postura en sus discursos: Cic.Caec.5, 34, 93; Cic.Dom.33, 77; Cic.Red.Sen.11; Cic.Balb.31; Cic.Phil.1.26. Los *maiores* como creadores de derecho también aparecen en sus obras filosóficas (Cic.Off.2.41, 2.65, 2.69) y, posteriormente en boca de Catón, en el debate que Livio reconstruye sobre la *lex Oppia* (Liv.34.4.7).

²³³ En uno de los primeros discursos de Cicerón, el orador presenta a los *maiores* como el paralelo de Solón en Atenas en cuanto a la creación de las leyes, Cic.S.Rosc.70.

por tanto, que la lengua latina desarrollara una serie de expresiones lingüísticas que aparecen de forma recurrente en la literatura conservada y que remiten directamente a esta relación. En concreto, son frecuentes aquellos sintagmas en los que un sustantivo, como *mos*, *consuetudo*, *instituta* o *exempla*, queda modificado por un segundo término en genitivo que le confiere «antigüedad» —*maiorum*, *patrum*, *avorum*, *superiorum*, *veterum*²³⁴. La más frecuente de estas expresiones es la que combina los términos *mos* y *maiores* que, según el análisis léxico que se ha realizado en este estudio, triplica en apariciones a la siguiente expresión más común —la formada por los términos *instituta* y *maiorum*²³⁵.

La traducción literal del sintagma compuesto por *mos* y *maiores* es complicada debido a la polisemia de la palabra *mos*. El término *mos*, de etimología dudosa²³⁶, adquiere dos significados: por un lado, el sentido de «conducta» o «modo de ser» y, por otro, el de «costumbre colectiva» o «norma no escrita»²³⁷. La primera de las acepciones se reserva para individuos que muestran un determinado carácter, que puede ser juzgado por la fuente de manera positiva o negativa²³⁸. El

²³⁴ Algunas de estas expresiones que tratan sobre las costumbres, comportamientos e instituciones de los antepasados son, por ejemplo: *consuetudo maiorum* (la combinación de estos términos, *consuetudo* + *maiores*, aparece en Caes.Gal.4.7.3; Cic.Div.Caec.65, 67; Cic.Agr.2.65; Cic.Cael.48; Cic.de Orat.1.193; Cic.Amic.40), *more patrum* (*mos* + *patres* en Cic.Off.2.66; Liv.4.30.14, 22.60.7, 27.11.10, 30.22.5) o *instituta patrum* (Cic.Rep.2.7; Liv.5.6.17). Algunas otras expresiones remiten a una idea análoga, aunque sin hacer referencia explícita a los antepasados colectivos. En estos casos, el segundo término del sintagma es un adjetivo que confiere antigüedad, pero sin proceder del vocabulario familiar. Véanse, por ejemplo: *vetera instituta* (Cic.Mur.72; Cic.Dom.122; Cic.Cael.73; Sall.ep Caes..2.54), *priscus mos* (Liv.8.6.14, 8.11.1, 39.41.4), *pristinus mos* (Cic.Mil.1; Cic.Marc.1), *vetus mos* (Cic.Vat.32; Cic.Planc.22; Cic.Tim.38; Cic.Div.1.104) o *antiqui mores* (Cic.Rep.5.2; Cic.Leg.2.3; Cic.Brut.132; Liv.3.68.12, 7.2.11, 32.34.5, 39.11.5, 42.47.4). Al igual que las menciones a los ancestros cívicos, todas estas expresiones hacen referencia a la tradición romana.

²³⁵ Caes.Gal.1.14.7; Cic.Div.Caec.5, 69; Cic.Ver.2.1.38, 2.3.161, 2.4.113; Cic.Mur.1, 75; Cic.Flac.69; Cic.Dom.1, 56; Cic.Prov.27; Cic.Sest.140; Cic.de Orat.1.40; Cic.Rep.3.6, 5.1; Cic.Div.2.148; Cic.Off.1.75; Sal.Cat.5.9; Nep.Praef.3; Liv.34.31.16. En algunos de estos pasajes, el término *instituta* aparece combinado con *mos* o *consuetudo* (*vetere consuetudine institutoque maiorum*, Cic.Div.Caec.5; *mores atque instituta maiorum*, Cic.Ver.2.1.38; *more institutoque maiorum*, Cic.Dom.56; *veterem morem ac maiorum instituta*, Cic.Rep.5.1; *more atque instituto maiorum*, Liv.34.31.16).

²³⁶ Dumézil 1955: 154; Flobert 1973.

²³⁷ Bettini (2011: 97-98), Moatti (2008: 38 n.18), Iacoboni (2014a: 286-287) y Arena (2015: 223-225) recogen y analizan las definiciones de *mos* que proporcionaron varios autores antiguos, tales como Varrón —según el testimonio de Macrobio (*Varro de moribus morem dicit esse in iudicio animi, quem sequi debeat consuetudo*, Macr.Sat.3.8.9) y Servio (*Varro vult morem esse commune consensus omnium simul habitantium, qui inveteratus consuetudinem facit*, Serv.in Aen.7.601)—, Festo (*mos est institutum patrium, id est memoria veterum pertinens maxime ad religiones caerimoniasque antiquorum*, Fest.De.verb.sign.146.3 Lindsay) o Ulpiano (*mores sunt tacitus consensus populi longa consuetudine inveteratus*, Ulp.Reg.1.4).

²³⁸ Como en el famoso pasaje en que Salustio retrata a Catilina (*de cuius hominis moribus pauca prius explananda sunt* (...), Sal.Cat.4.5) o aquellos en los que Cicerón habla de la conducta de Verres (*Verris mores improbos impurosque nostis*, Cic.Ver.2.3.23). Son numerosos los pasajes en los que se tratan los *mores* de un sujeto en concreto (Cic.Quint.93; Cic.S.Rosc.38, 75, 109; Cic.Ver.2.3.23,

segundo de los significados suele atribuirse de forma colectiva a diversos pueblos y ciudades, de los que se dice que poseen unos *mores* característicos²³⁹, que en ocasiones también se consideran legados por sus propios antepasados²⁴⁰. Además, las fuentes contraponen en numerosas ocasiones los *mores* a las *leges* como elementos normativos, apareciendo ambos ocasionalmente como parte de los pilares sobre los que teóricamente se sostuvo la comunidad²⁴¹. Sin embargo, a diferencia de las *leges*, los *mores* suelen utilizarse para hacer referencia a costumbres y prácticas que no llegaron a ponerse por escrito, pero a las que se les presupuso una cierta obligatoriedad y que, como propone Arena, podemos entender como «normas informales»²⁴².

Sea como fuere, lo cierto es que el famoso *mos maiorum* suele traducirse como «la costumbre de los antepasados» o «la tradición». Esta última acepción tiene sentido si tenemos en cuenta que los dos términos de la expresión remiten al pasado de una forma vaga: ya sea por la repetición de la acción de forma continuada en el tiempo que implica la palabra *mos*, en su amplio sentido de «costumbre»; ya sea por el término *maiores*, que hace referencia a personajes a los que se sitúa cronológicamente en un periodo anterior, aunque no se especifique cuándo

2.3.62, 2.4.37; Cic.Clu.111, 169; Cic.Cat.1.20; Cic.Mur.46; Cic.Sul.72, 75; Cic.Att.1.17; Cic.Sest.5, 88; Cic.Vat.14; Cic.Pis.96; Cic.Planc.3; Cic.Marc.1, 19; Sal.Cat.4.5; Sal.Jug.85.27, 85.44; Liv.1.46.5, 3.36.1, 10.22.3, 26.22.9, 27.8.6, 28.40.9, 39.26.4, 40.16.2), o de manera teórica, como un rasgo del individuo (Cic.Rep.2.50; Cic.Leg.1.26, 27; Nep.Att.11.6).

²³⁹ En las fuentes literarias son frecuentes las expresiones como *more Gallorum* (Caes.Gal.5.56.1), *mos est Syracusis* (Cic.Ver.2.4.142), *more Etrusco* (Liv.5.22.5), *more Punico* (Liv.23.8.6) o *more Atheniensium* (Nep.Phoc.4.2). Comúnmente, se utilizan para describir una práctica característica de un pueblo o ciudad, distinta a la de los romanos. Otros ejemplos en este sentido (lógicamente más frecuentes en las obras de César y Livio, en las que se relatan las relaciones de Roma con otros pueblos): Caes.Gal.5.43.1, 6.11.1, 7.33.4, 7.40.7, 7.48.3; Cic.Ver.2.1.65, 2.2.158, 2.4.142; Cic.Clu.166; Cic.Scaur.11; Sal.Jug.6.1, 54.4; Liv.3.22.3, 5.22.5, 5.27.1, 5.28.3, 5.39.1, 7.2.4, 9.18.3, 9.40.9, 10.26.11, 10.47.3, 21.20.1, 21.28.1, 22.47.1, 23.8.6, 23.24.12, 23.26.9, 24.48.11, 28.2.7, 28.12.3, 29.1.24, 29.16.6, 29.19.4, 32.20.1, 33.10.4, 36.28.4, 37.40.1, 40.9.8, 40.11.7, 40.12.13; Nep.Ag.1.2. En algunas otras ocasiones, las fuentes también utilizan expresiones del tipo *more Romano* o *more populi Romani* para tratar sobre las costumbres del pueblo de Roma: Caes.Gal.1.8.3; Sal.Cat.29.3; Sal.Hist.2.59; Liv.24.48.11, 28.18.6, 28.34.7, 33.12.5, 37.36.2, 39.16.8, 39.51.10, 42.19.4.

²⁴⁰ *mos erat enim a maioribus Lacedaemoniis traditus (...)*, Nep.Ag.1.2. También en la obra de Livio, los samotracios se refieren a sus propias costumbres como *mos maiorum* Liv.30.33.11, (véanse páginas 123 y siguientes de este estudio). Una idea que también se desprende del famoso pasaje en el que, según el relato de Cicerón, los atenienses preguntan al oráculo de Delfos qué cultos deben seguir, y Apolo les contesta que aquellos que se encuentren entre los *mores* de sus antepasados (*eas quae essent in morem maiorum*, Cic.Leg.2.40).

²⁴¹ B.Alex.67.1; Cic.S.Rosc.70, 143; Cic.Ver.2.2.38, 2.3.118, 2.4.146; Cic.Font 46; Cic.Catil.1.28; Cic.Rab.Perd.17; Cic.Att.2.19; Cic.Dom.43, 68; Cic.Sest.16, 73; Cic.Vat.33; Cic.Balb.30; Cic.Pis.30, 50; Cic.Plan.33; Cic.Rep.1.2, 1.3, 2.64, 3.17; Cic.Mil.70; Cic.Leg.1.20, 2.23, 2.61; Cic.Phil.13.14; Sal.Jug.18.2; Liv.2.56.12, 24.3.12, 26.3.8, 28.12.3, 32.34.5, 34.2.14, 34.4.7, 38.24.3, 45.24.3; Nep.Att.6.2.

²⁴² Arena 2015.

exactamente. Sin embargo, curiosamente, el sintagma *mos maiorum* en esta forma (sustantivo en nominativo singular modificado por adjetivo en genitivo plural) y este orden concreto (*mos + maiorum*) es muy poco frecuente en las fuentes literarias latinas. Según la base de datos *Library of Latin Texts-Series A (LLT-A)*, tan sólo aparece en cinco ocasiones hasta el siglo II d.C., todas ellas en la obra de Cicerón²⁴³. Esta situación contrasta con la frecuencia en la que aparece esta expresión en la investigación. En las fuentes antiguas, es más recurrente la aparición de estas dos palabras yuxtapuestas en caso acusativo: *morem maiorum*²⁴⁴. No obstante, desatacan con diferencia las numerosas ocasiones en las que este sintagma aparece en ablativo: la expresión *more maiorum* constituye casi un 80% de las ocasiones en las que las palabras *mos* y *maiores* aparecen yuxtapuestas. Sin embargo, gran parte de la investigación ha pasado por alto que nos encontramos ante una expresión formular. Tan solo Rech y Bettini han recalcado que nos encontramos ante una fórmula fija que destaca por su rigidez morfológica²⁴⁵. En mi opinión, la expresión formular de este sintagma ha pasado desapercibida porque son pocos los estudios modernos que han basado sus conclusiones en la lectura directa de los pasajes en los que aparece. Por el contrario, y como apuntábamos en el capítulo anterior, la mayoría de trabajos académicos han comenzado su investigación a partir del concepto moderno, «el *mos maiorum*», y después han rastreado en las fuentes antiguas la idea de turno, independientemente de si fue expresada mediante este sintagma o no. En cualquier caso, la utilización formularia *more maiorum* no debe ser pasada por alto ya que, en mi opinión, explica en gran medida su frecuencia en las fuentes latinas y, en consecuencia, su posterior popularidad entre la investigación moderna.

²⁴³ Un resultado que coincide con mi propio análisis: Cic.Ver.2.1.40; Cic.Cat.2.3; Cic.Sest.98; Cic.Pis.50; Cic.Brut.282. A estos pasajes habría que añadirles aquellos en los que a la palabra *mos* se le añaden las partículas *ne* (*mosne maiorum*, Cic.Cat.1.28) y *que* (*mosque maiorum*, Cic.de Orat.3.74). En cualquier caso, el resultado es el mismo: la escasa aparición de *mos maiorum* en nominativo en las fuentes literarias latinas.

²⁴⁴ Pl.Trin.1030 (*more[m] maiorum*); Sal.Cat.11.5 (*contra morem maiorum*); Cic.Leg.2.40 (*maiorumque morem*); Cic.Rep.3.5 (*ad domesticum maiorumque morem*); Cic.Div.Caec.46 (*morem maiorum*); Cic.Ver.2.1.37 (*nec morem maiorum*); Cic.S.Rosc.100 (*contra morem maiorum*); Cic.Dom.68 (*contra leges moremque maiorum*); Cic.Vat.34 (*morem maiorum*); Cic.Planc.28 (*morem illum maiorum*); V.Max.2.7 (*adversus morem maiorum*). También en el famoso edicto de expulsión de los retores latinos recogido por Suetonio y Aulo Gelio: Suet.Rhet.25.2 y Gel.15.11.2 (*praeter consuetudinem ac morem maiorum*). Por último, aparece una vez más en las *Noctes Atticae*: Gel.6.19.5 (*contra leges contra morem maiorum*).

²⁴⁵ Rech 1936: 25; y, basándose en este último, Bettini 2011: 105.

Según el análisis de las fuentes literarias, se puede deducir que, frecuentemente, *more maiorum* fue una fórmula utilizada para describir la realización de una costumbre o una práctica institucional, que se consideraba —o se pretendía hacer creer— originada en el pasado y transmitida hasta el presente, pero cuya regulación y procedimiento no se habían llegado a plasmar por escrito. Por tanto, *more maiorum* indicó que, según el interlocutor, una práctica se llevaba a cabo «según la tradición» o «a la manera tradicional», es decir, siguiendo un procedimiento o una serie de pasos estandarizados teóricamente originados y transmitidos desde antiguo²⁴⁶. La legitimidad de esta práctica, por tanto, residía en la antigüedad que se le presuponía y, sin lugar a dudas, en el papel que jugaban los ancestros comunes del pueblo romano como sus artífices y transmisores. En este sentido, las fuentes nos ofrecen un variado abanico de prácticas *more maiorum*, entre las más frecuentes: la ejecución de los suplicios²⁴⁷, la relación «paterno-filial» entre el pretor y su cuestor²⁴⁸, el envío de diez legados tras la conquista de un territorio²⁴⁹, la regulación del triunfo y la *ovatio*²⁵⁰ o la pronunciación de un discurso ante el pueblo tras el acceso a la magistratura²⁵¹. A

²⁴⁶ No obstante, en algunas ocasiones, el sintagma *more maiorum* no solo indica la realización de una práctica conforme a un procedimiento que se cree tradicional, sino que también reviste un matiz «moral». Este es el caso del pasaje en el que Nepote dice que Ático no quiso llevar una carrera política porque, en su época, ya no se llevaba a cabo *more maiorum*, y especifica: sin sobornos ni corruptelas (Nep.Att.6.2). También cuando Cicerón afirma que el juicio contra Opiánico (proceso del que se sospechaba que Cluentio, cliente de Cicerón, había sobornado al tribunal) fue llevado a cabo *more maiorum*, y precisa: *sine vi, sine metu, sine periculo* (Cic.Cu.104). Asimismo, refiriéndose a su exilio, Cicerón dice que Lucio Cota afirmó que «en nada se había actuado de acuerdo con el derecho (*nihil ... iure*), las costumbres de nuestros antepasados (*nihil more maiorum*) y las leyes (*nihil legibus*)», Cic.Sest.73.

²⁴⁷ Véase en este trabajo el apartado «Algunos lugares comunes en el uso retórico de la tradición: el suplicio según la tradición», en las páginas 163 y ss.

²⁴⁸ Cic.Div.Caec.46; Cic.Div.Caec.61; Cic.Div.Caec.65; Cic.Verr.2.1.37-40; Cic.Red.Sen.21; Cic.Red.Sen.35; Cic.Sest.8; Cic. Orat.2.200; Cic.Planc.28; Cic. Fam.13.10.1; Cic.Fam.13.26.1; Nep.Cat.1.3.

²⁴⁹ Cic.Vat.35; Cic.Phil.12.28; Liv.33.24.7, 37.55.4. Yarrow (2012) afirma que, aunque esta práctica fue rígidamente percibida, lo cierto es que se trató de una institución muy flexible ya desde antiguo.

²⁵⁰ Liv.31.20.5, 39.29.5.

²⁵¹ Cic.Agr.2.1; Cic.Fin.2.74. Algunas otras prácticas *more maiorum* según las fuentes literarias: que los interesados no ofrecieran testimonio en las causas menores en las que se vieran involucrados (Cic.S.Rosc.102); que el cónsul saliente suplicara a los dioses y proclamara al nuevo cónsul ante los comicios centuriados (Cic.Mur.1); que las tierras conquistadas por el *imperator* permanecieran bajo su arbitrio durante la campaña bélica y mientras continuara el estado de guerra (Cic.Agr.2.52); que el gobernador provincial que terminaba su cargo se encontrara con el nuevo gobernador de la provincia (Cic.Fam.3.7.4); que el esclavo no testificara contra su amo (Cic.Deiot.3); el culto a los dioses (Cic.N.D.3.43); que el *princeps* del banquete pronunciara el brindis (Cic.Sen.46); que los *imperatores* fueran considerados patronos de aquellas ciudades y naciones que habían sido vencidas en la guerra y acogidas *in fidem* (Cic.Off.1.35); que el pretor urbano hiciera las veces de cónsul ante la ausencia de este último en la ciudad (Cic.Fam.10.12.3); que el senado decretara *senatus consultum ultimum* contra los ciudadanos declarados enemigos de la patria (Cic.Phil.2.51);

diferencia de prácticas regidas por las leyes —cuya puesta por escrito tan solo permitía su interpretación y moldeamiento hasta cierto punto—, los procedimientos *more maiorum* no contaban con un «manual de instrucciones por escrito». Aunque en términos generales se considerara que la práctica se había transmitido de manera inmutable, es probable que, en realidad —según nuestros conocimientos actuales sobre la transmisión de la memoria— el procedimiento se hubiera visto modificado con el tiempo. No obstante, se ha de tener en cuenta que la repetición cuasi ritual de ciertos procedimientos pudo contribuir a su conservación, a pesar de que la práctica nunca se hubiera llegado a plasmar por escrito. En este sentido, sería posible que el procedimiento ritual permaneciera prácticamente inalterable, pero que su significado inicial se perdiera o fuera modificándose ostensiblemente con el paso del tiempo. Por otro lado, la ausencia de una enumeración exhaustiva de las prácticas *more maiorum* permitiría que oradores, políticos y otros personajes, siguiendo sus propios intereses, utilizaran este calificativo para revestir de legitimidad ciertas prácticas. En cualquier caso, las fuentes del periodo tardorrepblicano parecen indicar que existió un consenso social en torno a la antigüedad de una serie de costumbres y procedimientos institucionales que se consideraron *more maiorum* u originadas y transmitidas por los antepasados del pueblo de Roma. Sin embargo, es muy probable que ciertas costumbres sobre las que pudo existir un consenso social en torno a su «tradicionalismo» no se hubieran originado realmente en un pasado tan remoto como el que se les suponía y que, en verdad, se tratara de prácticas mucho más recientes a las que, de manera consciente o inconsciente, se le había conferido un aura de antigüedad²⁵².

En cualquier caso, la expresión *more maiorum* tan solo fue una de las múltiples formas en la que los romanos hicieron referencia a su tradición; una tradición que estuvo marcada por el papel de los antepasados colectivos del pueblo

que se presentaran las propuestas en el senado según un orden determinado (Cic.Phil.5.35); que el general al mando durante una campaña militar estableciera los términos de la rendición del enemigo en virtud de un decreto de su consejo (Sal.Jug.62.5); el alistamiento de los soldados (Sal.Jug.86.2); la forma de dirigir un ejército (Sal.Jug.55.1; Sal.Hist.3.9) la disolución de la asamblea popular (Liv.2.56.12); la toma de auspicios (Liv.6.41.5); la dedicación de un templo por parte de un cónsul o un *imperator* (Liv.9.46.6); que el cónsul realizara los votos en el Capitolio y saliera con sus *lictors* antes de empezar una campaña militar (Liv.41.10.7); que el censor comprobara el buen estado de los edificios destinados al culto público y adjudicara su conservación (Liv.42.3.7).

²⁵² Conviene recordar, en este sentido, la obra de Hobsbawm (2002) sobre la «invención de la tradición».

de Roma. Los *maiores* fueron al mismo tiempo un ejemplo de comportamiento del que extraer lecciones para el presente, así como el «depósito» en el que se proyectaron aquellos comportamientos y valores aceptados y considerados positivamente por parte de la sociedad romana. La autoridad que les confería su antigüedad y, en especial, el éxito del imperio del que se creían artífices y los beneficios de los que se lucraban los ciudadanos romanos de la Tardorrepública, contribuyó a que los comportamientos, normas, prácticas y valores que se atribuían a los *maiores* llegaran a convertirse en verdaderos modelos de comportamiento para el presente. Pero esa misma autoridad también favoreció que sobre ellos se proyectaran aquellos valores, normas y prácticas socialmente aceptados en el presente, que poco o nada tenían que ver con el pasado. En consecuencia, los *maiores* se convirtieron en un medio de legitimación, un aspecto que, unido a su escasa definición y abstracción, explica las numerosísimas menciones en la oratoria conservada y su utilización retórica con fines políticos.

En definitiva, los *maiores* fueron los ancestros «cívicos» de los romanos. A nivel ideológico, el pueblo de Roma constituyó una gran familia vinculada por el parentesco compartido con sus antepasados. De este modo, se transpuso el vocabulario familiar a la estructura del estado y, aplicando los principios que regían en la institución de la familia en Roma, el *populus* se consideró depositario de una serie de valores y costumbres entregadas en herencia por parte de sus antepasados, tal y como se suponía en el caso de las estirpes familiares. Este parentesco ficticio fomentó el desarrollo de un vínculo emocional entre los ciudadanos romanos, que se identificaron como miembros de la misma comunidad. Con ello, se contribuyó a definir la identidad del grupo y a promover la solidaridad entre los ciudadanos que, a pesar de las enormes diferencias socio-económicas e incluso el vasto espacio territorial por el que podían estar separados, pudieron encontrar un nexo de unión a través de la idea de una tradición compartida.

Capítulo 3

La tradición en la retórica de la Tardorrepública: algunos «lugares comunes» (el *supplicium more maiorum*)

Una vez que hemos explorado el principal medio a través del cual se hizo referencia a la idea de tradición durante el periodo tardorrepblicano —es decir, las alusiones a los ancestros comunes del pueblo de Roma—, es necesario analizar cómo se utilizó esta tradición a nivel retórico. Como se ha mencionado con anterioridad, la autoridad aparejada a la tradición —esto es, el gran peso en el imaginario romano de la idea de un pasado compartido entre todos los ciudadanos a través de la existencia de unos antepasados comunes— tuvo como consecuencia que la tradición se utilizara de manera retórica como un medio de legitimación de muy diversas posturas y argumentaciones. Prueba de ello son las numerosísimas menciones a los antepasados cívicos y a las ancestrales costumbres e instituciones de los romanos no solo en la oratoria conservada del periodo republicano, sino también en los discursos reconstruidos presentes en las obras históricas. ¿Se debe este hecho a una feliz coincidencia o existen razones que expliquen la recurrencia en la utilización retórica de la tradición en diferentes contextos y por parte de diversos autores y oradores? En este capítulo, se explorará uno de los motivos por los que las alusiones a la tradición fueron tan recurrentes en la práctica oratoria: el desarrollo de una teoría retórica que enseñaba a los oradores cómo utilizar la tradición para crear y reforzar sus argumentaciones. Tras ello, exploraremos la materialización de este fenómeno a través de un estudio de caso: el *supplicium*, una de las instituciones que más frecuentemente se han asociado en la literatura latina a la expresión *more maiorum*.

Los usos retóricos de la tradición según los manuales latinos de principios del siglo I

LA ORATORIA A PRINCIPIOS DEL SIGLO I

Podemos afirmar que los inicios del siglo I, aunque mucho peor atestiguados que el resto de la centuria en las fuentes literarias, constituyeron un periodo muy turbulento. Desde finales de los años 90, Roma se había visto inmersa de un conflicto bélico contra sus antiguos aliados que se extendió por toda la península itálica y alcanzó grandes proporciones. Al fin del llamado *Bellum Sociale* (91-88) le siguió el conflictivo periodo marcado por la hegemonía de Sila, una figura central en el desarrollo político de la ciudad durante los años 80. A pesar de la concentración de poder en manos de este personaje —en especial, durante la llamada «dictadura constituyente» (81-80)—, Roma continuó siendo una «nave», cuyo «timón» siguió siendo dirigido por la aristocracia senatorial —si hacemos uso de la famosa metáfora antigua. Como se ha mencionado con anterioridad, esta elite socio-política estaba formada por aquellos individuos que habían llegado a desempeñar un cargo público. Sin embargo, el acceso a las magistraturas dependía teóricamente de la voluntad del *populus*, que —bien reunido en comicios por tribus para las magistraturas más bajas (cuestura, edilidad y tribunado), bien congregado en comicios centuriados para las más altas magistraturas (pretura y consulado)— decidía mediante su voto qué candidatos desempeñarían finalmente estos cargos públicos.

La carrera política reportaba pingües beneficios económicos y un gran prestigio social a aquellos individuos que conseguían acceder y ascender en ella. No es de extrañar, por tanto, que muchos jóvenes miembros de las elites económicas, tanto de Roma como de las ciudades itálicas, estuvieran interesados en acceder a la misma. Durante el periodo republicano existieron diversos medios —o la combinación de varios de estos— que permitieron a los ambiciosos jóvenes el «entrar en política». Como se ha comprobado en el capítulo anterior, la «ascendencia» fue uno de ellos. Si los descendientes de los nobles linajes sabían jugar sus cartas, se podían valer del renombre de sus antepasados familiares «ilustres» para ser conocidos entre los electores y, de este modo, conseguir su voto.

Asimismo, las gestas militares y la «fama» conseguida a través de la participación en las muy numerosas campañas bélicas en las que se vio inmersa Roma permitieron que tanto los descendientes de los grandes linajes nobles como los miembros de las aristocracias locales de Italia acumularan aquella popularidad que les garantizaría el acceso a las magistraturas¹. Sin embargo, en el siglo I también se popularizó una tercera vía que permitió que tanto nobles como «advenedizos» accedieran y escalaran en la carrera política: la oratoria.

Los jóvenes que ambicionaban entrar en la vida política podían utilizar diferentes escenarios para hacerse conocidos a través de sus dotes retóricas. Los procesos judiciales proporcionaban la primera oportunidad para desplegar su talento. En este contexto, el joven orador podía demostrar su elocuencia formando parte de la defensa del acusado —convirtiéndose así en un *patronus*— o bien desempeñando el papel de acusador —*accusator*. Este último rol estaba peor considerado moralmente que el de abogado defensor². Las acusaciones se consideraban una «vía fácil» para que jóvenes ambiciosos se dieran a conocer en la vida pública sin la necesidad de haber establecido previamente lazos con personajes prominentes, ya que cualquiera podía iniciar un proceso acusando a un individuo. De hecho, cuanto más renombre tuviera el sujeto acusado, mayores eran las posibilidades de que el acusador obtuviera cierta fama entre sus coetáneos. Sin embargo, solo se podía participar en la defensa de un sujeto por invitación expresa del mismo, por lo que los acusados preferían contar con oradores de probada experiencia y habilidad —algo que, por regla general, excluía a los oradores más jóvenes e inexperimentados³. En cualquier caso, los procesos judiciales eran contextos muy atractivos para aquellos personajes que querían conseguir fama y contactos, ya que el orador no solo podía ganarse las simpatías de su cliente —en caso de que ejerciera de abogado defensor—, sino que también tenía la oportunidad de conseguir popularidad entre el público que asistía al proceso y, especialmente,

¹ Para un análisis detallado de las diversas vías de acceso a la política, aparte de la oratoria, véase van der Blom 2016: 46-66.

² Motivo por el que Cicerón, en su discurso contra Verres, prefirió presentarse como defensor de los sicilianos antes que en su rol de *accusator*. Además, esta sería la única vez que el orador de Arpino tomara el rol de acusador.

³ van der Blom 2016: 26-33.

ante el tribunal que juzgaba el caso —compuesto en muchas ocasiones por personajes de renombre⁴.

Otro de los escenarios en los que un orador podía darse a conocer era la *contio* o asamblea. En estas reuniones, el orador se dirigía teóricamente al *populus Romanus*, a pesar de que, en la práctica, la composición de las asambleas podía variar muy notablemente de una ocasión a otra⁵. Este era el contexto más directo a través del cual el orador podía ponerse en contacto con muchos de los votantes que potencialmente podían facilitar su acceso a las magistraturas. No obstante, aunque cualquiera pudiera ser invitado a hablar en la *contio*, solo los magistrados —y, tal vez, los cargos electos⁶— poseían la prerrogativa de convocar a la asamblea⁷. En consecuencia, las oportunidades de participación de un joven orador que iniciaba su carrera política eran más reducidas que en el contexto forense⁸. En este sentido, el senado era el ámbito que más dificultades planteaba a los *iuniores* en cuanto a las posibilidades de exhibir sus dotes retóricas. En primer lugar, porque se mantenía un riguroso orden de intervención que frecuentemente favorecía que solo los senadores más destacados tuvieran la posibilidad de manifestar su postura. En segundo lugar, porque tan solo los senadores más poderosos tenían la posibilidad de expresar su posición en extenso, mientras que el resto debía conformarse con explicarse de forma escueta a través de *sententiae*⁹.

En cualquier caso, aquellos que optaban por la vía de la oratoria para lograr el acceso a la carrera política, inexcusablemente, tenían que formarse¹⁰. Como indica Corbeill, la educación en Roma reproducía y reforzaba las jerarquías socio-políticas preexistentes¹¹, ya que gran parte de su contenido se nutría de la memoria romana y gravitaba en torno a la enseñanza de modelos de comportamiento del pasado de Roma o *exempla*¹². Sea como fuere, lo cierto es que, desde el siglo II y como consecuencia del proceso de helenización que estaba experimentando el

⁴ Sobre la bibliografía para composición de los tribunales, consúltese la nota 57 de la Introducción de este trabajo.

⁵ Sobre la composición del público de las *contiones*, cf. páginas 28 y 241 de este trabajo.

⁶ Pina Polo 2016b.

⁷ Pina Polo 1989: 43-53.

⁸ Sobre la *contio* como escenario para el joven orador, véase van der Blom 2016: 33-38.

⁹ van der Blom 2016: 38-42.

¹⁰ Sobre la educación de los niños y los jóvenes de las elites durante el periodo tardorrepublicano, cf. Bücher 2006: 52-62.

¹¹ Corbeill 2007: 71-73.

¹² Walter 2004: 42-51.

mundo romano, la retórica se convirtió en una disciplina central en la formación de los descendientes de las familias más sobresalientes de Roma, que se valieron de mentores griegos —frecuentemente esclavos y libertos— para que les instruyeran en el arte de la palabra. No obstante, poder contar con este tipo de maestros especializados no resultaba fácil ni, sobre todo, barato. Por este motivo, la educación retórica se convirtió en un medio de diferenciación social¹³.

Conocemos bien las etapas de la educación retórica durante el siglo I gracias a los noticias que proporciona Cicerón sobre su propia educación¹⁴. Además de los mentores griegos pertenecientes a la *domus*, los jóvenes aristócratas más afortunados adquirían conocimientos prácticos de oratoria a través del contacto con oradores romanos experimentados, a los que seguían y observaban en sus intervenciones públicas —una práctica educativa conocida con el nombre de *tirocinium fori*¹⁵. Más allá del aprendizaje del arte de la retórica, esta actividad permitía que los jóvenes «aprendices» se beneficiaran de la red de contactos ya establecida por sus mentores. No obstante, se ha de tener en cuenta que no todos aquellos que deseaban formarse en retórica tenían acceso a este tipo de educación «tradicional». Ya no solo porque no todos cabezas de familia contaban con los contactos necesarios para conseguir el favor de un reputado orador que actuara como mentor de su descendiente, sino también porque, al menos hasta los años 90 del siglo I, la retórica era una disciplina que se enseñaba en griego. Por tanto, el joven que comenzaba su instrucción debía poseer unos conocimientos muy elevados en la lengua helena. El problema es que, como se ha mencionado, no todos poseían un esclavo o liberto heleno en su *domus*, o podían costearse un largo viaje por Grecia y Asia Menor para perfeccionar el idioma —tal y como fue el caso de Cicerón y algunos otros afortunados de su generación¹⁶.

Es en este contexto en el que se debe entender la aparición de la primera escuela de retórica en latín, seguramente, en el año 93. Poco se sabe sobre la llamada escuela de los *rhetores latini*, salvo que fue dirigida por Lucio Plocio Galo y fue el detonante de la promulgación del edicto del año 92, decretado por los

¹³ Corbeill 2007: 71-73.

¹⁴ Sobre esta, véanse Kennedy 1972: 103-106; Corbeill 2002: 25-29; Pina Polo 2005: 35-53; van der Blom 2016: 26-27.

¹⁵ Sobre esta práctica, cf. Pina Polo 1997: 114-115.

¹⁶ Parece que estos viajes no se popularizaron hasta los años 70 del siglo I, cf. Pina Polo 1997: 89.

censores Cneo Domicio Ahenobarbo y Lucio Licinio Craso¹⁷. Este edicto es interesante para el presente estudio no solo porque constituye uno de los hitos fundamentales en la historia de la retórica en el mundo romano, sino también porque está relacionado directamente con la tradición. Así al menos lo sugiere su contenido, que conservamos gracias a los testimonios de Suetonio y Aulo Gelio, que pasaremos a analizar a continuación:

renuntiatum est nobis esse homines, qui novum genus disciplinae instituerunt, ad quos iuventus in ludum conveniat; eos sibi nomen imposuisse Latinos rhetoras; ibi homines adulescentulos dies totos desiderare. maiores nostri quae liberos suos discere et quos in ludos itare vellent instituerunt. haec nova, quae praeter mconsuetudinem ac morem maiorum fiunt, neque placent neque recta videntur. quapropter et his qui eos ludos habent, et his qui eo venire consuerunt videtur faciundum, ut ostenderemus nostram sententiam, nobis non placere.

«Se nos ha comunicado que hay hombres que han instituido un nuevo tipo de enseñanza y que la juventud acude a su escuela; ellos se dan el nombre de rétores latinos; los jóvenes se pasan allí días enteros. Nuestros antepasados instituyeron qué debían aprender nuestros hijos y a qué escuela querían que fuesen. Estas novedades que tienen lugar al margen de la costumbre y de la tradición de los antepasados, ni gustan ni parecen correctas. Por consiguiente, tanto a los que tienen escuelas como a los que acostumbran acudir a ellas, ha parecido oportuno que debemos manifestarles nuestra decisión: nos desagrada»¹⁸.

Como se puede observar en el texto, parece que a principios del siglo I a.C. se había instituido en Roma una escuela que enseñaba a los jóvenes el arte de la retórica en lengua latina. Ante esta situación, los censores hicieron uso de sus atribuciones para manifestar su rechazo a través de este edicto, echando mano, para ello, del recurso de la tradición. Por un lado, los censores calificaban la escuela de los rétores como un nuevo tipo de enseñanza (*novum genus disciplinae*) y, por otro, advertían de que esta novedad iba en contra de la costumbre y la tradición (*haec nova, quae praeter consuetudinem ac morem maiorum fiunt*), contraviniendo aquello que habían establecido sus antepasados (*maiores nostri...instituerunt*). Parece que, en esta ocasión, los censores estaban en lo correcto cuando afirmaban que este tipo de enseñanza era novedosa: como hemos visto, hasta el momento, la

¹⁷ Sobre el edicto véanse Kinsey 1981; Gruen 1990: 179-192; Pina Polo 1997: 107-116; Jehne 1999: 128-134; Blösel 2000: 63-65; Rawson 2003b: 147-150; Wallace-Hadrill 2005: 71-73; Bücher 2006: 58-59; Stroup 2007: 28 y ss.; Bloomer 2011: 37-52; Arena 2015: 233-234; Hilder 2015: 49 y ss.

¹⁸ Gelio (Gel.15.11.2) se basó en Suetonio (Suet.Rhet.25.2), cf. Blösel 2000: 63 n.170. A su vez, este último habría obtenido el texto de los archivos imperiales, según Manfredini. A (1976) «L'editto 'de coercendis rhetoribus Latinis' del 92 a.C.», *SDHI*, 42, p. 104, cf. Pina Polo 1997: 109 n. 70. Cicerón también hace referencia al mismo en el *De Oratore* (Cic.de Orat.3.93-94). Posteriormente también lo hará Tácito (Tac.Dial.35.1).

retórica se había enseñado en griego, por lo que la utilización del latín por parte de los *rhetores* constituía una innovación. ¿Pero era este el verdadero o —mejor dicho— el único motivo por el que los censores rechazaron esta práctica? En otras palabras: ¿es que la sola transgresión de la tradición justificaba la airada reacción de los censores, tal y como pretende hacernos creer el texto conservado?

Algunos autores como Blösel consideran que, efectivamente, los censores se guiaron principalmente por su respeto al *mos maiorum* al manifestar su rechazo. Según el autor, el carácter heleno de la educación romana «se había convertido» en *mos maiorum*, por lo que los censores, haciendo uso de una de sus atribuciones —el llamado *regimen morum*—, intentaron poner fin a esta transgresión¹⁹. Sin embargo, parte de la investigación ha mantenido que existieron otros motivos escondidos tras la promulgación del edicto. Una antigua interpretación historiográfica —ahora puesta en entredicho— consideraba que la reacción de los censores habría sido una respuesta *optimata* a la creación de esta escuela de retórica latina que, a su vez, tendría inclinaciones políticas *populares*. Sin embargo, en mi opinión, esta postura historiográfica no se puede deducir a partir de las fuentes y, en realidad, tiene mucho que ver con las presunciones de parte de la investigación en cuanto a la tradición y su relación con los llamados *optimates* y *populares*. Como exploraremos con detenimiento en el capítulo 5, la investigación moderna proyectó parte de su cultura política en su interpretación de la historia de la Roma republicana, concibiendo a *optimates* y *populares* como dos grupos opuestos que podrían asimilarse a los conservadores y progresistas de época contemporánea. Según esta visión, los *optimates* o conservadores serían los grandes defensores de la tradición o el *mos maiorum*, mientras que los *populares* o progresistas defenderían la necesidad de introducir novedades en un sistema caduco o en decadencia. A mi juicio, parte de la investigación moderna trasladó este esquema a su interpretación sobre el edicto de los censores, concibiendo a Craso y a Ahenobarbo como los representantes de la facción *optimata*, precisamente, debido a la enconada defensa de la tradición que aparece en el texto conservado. Para algunos autores modernos, esta facción *optimata* se habría opuesto a los *populares* o progresistas, que —siguiendo ese esquema que proyecta la cultura política moderna— habrían pretendido introducir novedades y romper

¹⁹ Blösel 2000: 63-65.

con la tradición, en este caso, a través de la introducción del latín como lengua de enseñanza en la educación retórica.

Ahora bien, este esquema que opone a *optimates* y *populares* según su supuesta postura con respecto a la tradición no funciona para la Roma republicana. En contra de lo que muchas veces ha afirmado la investigación y como veremos más adelante, los políticos del periodo tardorrepublicano siempre defendieron la tradición a nivel discursivo, fueran cuales fueran sus inclinaciones políticas. Esto fue una consecuencia de que, a nivel ideológico —y a diferencia de las sociedades modernas—, la innovación generalmente fue percibida con recelo por parte de la sociedad romana, por lo que —de nuevo a nivel discursivo— la introducción de cualquier tipo de novedad o bien tuvo que ser enmascarada o bien precisó de una justificación retórica muy sofisticada. Por su parte —y como ya se ha mencionado en el capítulo anterior—, la autoridad aparejada a la tradición tuvo como consecuencia que esta funcionara como un instrumento retórico para justificar todo tipo de argumentaciones. En este sentido, no es de extrañar que los censores del 92, más allá de sus inclinaciones políticas, apelaran a los *maiores* para justificar su rechazo ante una escuela de enseñanza que, no de manera casual, calificaron como «novedad». Con esta maniobra, los censores se alzaban como los defensores de la tradición —o de ese idealizado pasado compartido por los ciudadanos romanos a través del parentesco ficticio que les unía a unos con otros debido a la posesión de unos antepasados comunes— y, en consecuencia, lograban atraerse a su público. En otras palabras: según la presentación de los censores, la escuela de los rétores latinos contravenía la costumbre de *sus* ancestros; una afirmación que intentaba conmover los ánimos de la ciudadanía, pretendiendo crear un sentimiento de animadversión hacia este método de enseñanza. Por tanto, la defensa de la tradición que realizan los censores en este edicto no nos puede hacer deducir automáticamente sus supuestas inclinaciones políticas *optimates*. En consecuencia, nada indica que la escuela de retórica latina estuviera controlada por los *populares* y que detrás de la reacción de los censores se escondiera este tipo de confrontación ideológica. Pero, si no debemos entender la promulgación del edicto como el producto de la confrontación entre dos facciones políticas enfrentadas, ¿a qué se debió la reacción de los censores?, ¿tan solo a su idealista y perseverante defensa de la tradición?

En este sentido, algunos autores afirman que el edicto censorio habría sido la respuesta del *stablishment* político ante una situación que percibían como una amenaza²⁰. Como se ha comentado, la oratoria se había convertido en una vía muy efectiva para lograr el acceso a las magistraturas. Sin embargo, el desarrollo de estas dotes retóricas precisaba de una formación que solo era accesible para aquellas familias mejor posicionadas, cuyos contactos, riqueza e influencia les podían garantizar el contar con un mentor griego en su *domus* o con la ayuda de algún experimentado orador romano. Sin embargo, el desarrollo de esta escuela suponía que, por una parte, los alumnos de esta ya no precisaran tener conocimientos tan elevados de griego. Por otra parte, en la nueva escuela un solo maestro podía enseñar a varios jóvenes de manera simultánea lo que, sin duda, abarataba los costes. En este sentido, esta institución suponía una «democratización» del conocimiento retórico y, en consecuencia, la apertura de la vía del acceso a la política a través de la oratoria para algunos ciudadanos a los que, hasta el momento, les había estado vedada —algo que, sin duda, muchos de los miembros de las más ilustres familias miraban con recelo.

No obstante, es necesario recalcar que esta «democratización» no significaba, ni mucho menos, que esta nueva escuela de retórica estuviera dirigida a cualquier ciudadano romano. En la práctica, tan solo aquellos que disponían de *otium* —o tiempo libre para dedicar a la actividad intelectual— podían utilizar su tiempo y sus recursos para dedicarlos a esta actividad. A la postre, esto se traducía en oportunidades para acceder a la política de «advenedizos» u *homines novi* provenientes de otros sectores sociales adinerados. No es sorprendente, por tanto, que aquellos sectores bien asentados en el poder político percibieran la escuela de Plocio Galo como una amenaza, pues potencialmente aumentaba la competitividad en una ya de por sí ardua contienda política por el desempeño de las magistraturas. Obviamente, Craso y Ahenobarbo no podían verbalizar estas inquietudes de esta forma, por lo que, en su edicto, decidieron utilizar la recurrente apelación retórica a la tradición a través de los ancestros para justificar su postura. Sin la necesidad de repasar la historia de la ciudad ni aportar ejemplos concretos o pruebas, mediante la sola y vaga mención de unos antepasados comunes, los censores

²⁰ Pina Polo 1997: 113-114.

pretendieron convencer a su audiencia de la necesidad de terminar con este tipo de enseñanza debido a su carácter innovador.

En cualquier caso, parece que las argucias retóricas utilizadas por los censores en su edicto no fueron muy efectivas pues, con el tiempo, la enseñanza en lengua latina terminaría por afianzarse en Roma²¹. Esta conclusión de los hechos demuestra que los romanos no siempre guiaron todas sus acciones por «respeto a la tradición o *mos maiorum*» —lugar común con tintes épicos entre la investigación de comienzos de siglo XX. A pesar de que lo tradicional hasta el siglo I a.C. había sido que la retórica se enseñara en lengua griega, los romanos se guiaron una vez más por su pragmatismo, y la lengua latina terminó convirtiéndose en otro vehículo para la transmisión de los conocimientos retóricos.

LOS MANUALES DE RETÓRICA LATINOS DE PRINCIPIOS DEL SIGLO I

Es en este contexto histórico también en el que se inscribe la aparición de los primeros manuales de retórica en lengua latina. El más antiguo del que se tiene constancia es *De ratione dicendi*, un libelo que parece que fue redactado antes del edicto censorio del año 92, por el famoso político y orador Antonio —abuelo del triunviro. Sin embargo, parece que Antonio no escribió este texto para ser distribuido públicamente, razón que explica parcialmente el por qué no ha llegado hasta nuestros días²². Sin embargo, en la actualidad, sí que disponemos de dos manuales latinos de comienzos de siglo I de carácter didáctico, que tienen como objetivo entrenar al lector en el discurso público —especialmente, en el ámbito de la oratoria forense—, con una vocación esencialmente práctica²³. Estos son el *Rhetorica ad Herennium*, de autor desconocido, y el *De Inventione*, escrito por Cicerón, dos textos que presentan muchas similitudes, aunque ninguno da cuenta de la existencia del otro²⁴. No obstante, ambos beben de la tradición retórica griega,

²¹ Según Kinsey (1981) el edicto no habría supuesto el cierre definitivo de la escuela, sino que esta sería una situación temporal. Por su parte, Gruen (1990: 179) afirma que el edicto solo censuró la escuela, pero no supuso su desmantelamiento —de la misma opinión es Bloomer 2011: 41. Según Rawson (2003b: 150), una generación después del edicto, los rétores latinos estaban totalmente aceptados en la educación romana.

²² Sobre la obra perdida de Antonio cf. Pina Polo 1997: 92-93; Bücher 2006: 74.

²³ Corbeill 2002: 29; Bücher 2006: 74.

²⁴ Corbeill 2002: 31.

presentando influencias de la teoría retórica aristotélica y, especialmente, de la metodología de Hermágoras de Temnos, lo que constituye una prueba del peso de los modelos de enseñanza griegos en el desarrollo de la educación romana de comienzos de siglo²⁵. En este sentido, es necesario tener en cuenta que este proceso de helenización no se estaba llevando a cabo sin tensiones: a pesar de la indiscutible influencia helena en la educación de los vástagos de las elites romanas, a un nivel discursivo, la cultura griega se presentaba frecuentemente como una amenaza moral para los valores romanos²⁶.

El *De Inventione* no solo es uno de los primeros manuales de retórica en latín, sino también la primera obra conservada de Cicerón. En cuanto a su fecha de composición, la investigación se basa en la noticia proporcionada por el propio autor, quien asegura que escribió el texto siendo un *adulescentelus*²⁷. En este sentido, algunos autores modernos abogan por fechas más tempranas, como el año 91, cuando Cicerón contaría tan solo con quince años. Sin embargo, otros investigadores consideran difícil de creer que el autor redactara esta obra a tan temprana edad, por lo que proponen un momento de composición más tardío: a principios e incluso mediados de los años 80²⁸. Según el propio autor, su objetivo inicial habría sido el escribir una obra de compuesta por los *rhetorici libri*, varios libros que pretendían abarcar y explicar todas las partes de la retórica según la teoría tradicional griega (*inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio* o *pronuntiatio*). Sin embargo, Cicerón solo llegaría a redactar el texto que ha llegado hasta nuestros días, en el que se explica con detalle la *inventio* —o la técnica de reunir las ideas más adecuadas para un tema dado—, especialmente, en los discursos ante los tribunales²⁹. Por su parte, la *Rhetorica ad Herennium* es un manual esencialmente práctico, también orientado fundamentalmente a la práctica judicial, pero en el que sí que se tratan todas las partes de la retórica —si bien se concede un mayor detalle a la *inventio*. Aunque en un primer momento fue atribuido a Cicerón, desde el siglo XV se descartó esta autoría y, en la actualidad,

²⁵ Corbeill 2002: 29, 34-46; Gaines 2007.

²⁶ Según Gruen (1992), las elites romanas habrían utilizado la cultura griega para crear una identidad «nacional» de la que se erigirían como custodios. En su opinión, no habría existido un verdadero rechazo del helenismo, pero sí un intento deliberado por colocar las cualidades romanas —*mos maiorum*, según el autor— por encima de la cultura griega.

²⁷ Cic.de Orat.1.5.

²⁸ Sobre la fecha del *De Inventione*, véanse Kennedy 1972: 106-110; Pina Polo 1997: 96-97; Corbeill 2002: 32-33; Gaines 2007: 169; Hilder 2015: 27-29.

²⁹ Kennedy 1972: 121; Corbeill 2002: 30; Gaines 2007: 16.

se considera una obra anónima, a pesar de que algunos investigadores han sugerido a Cornificius como su posible autor —según su interpretación de una cita de Quintiliano—, y algunos otros han propuesto que se trate de un texto compuesto por tres autores distintos³⁰. Tampoco existe certeza en cuanto a su fecha de composición, pero la mayoría de investigadores se inclina a pensar que los cuatro libros fueron escritos entre el año 86 y el 82, basándose en evidencias internas del texto. Menos crédito han recibido aquellas propuestas que tienden a situarlo más tardíamente, durante los años 70 e incluso en los 50³¹.

En cualquier caso, las similitudes entre ambos textos son considerables. Como indica Corbeill, las mismas frases aparecen *verbatim* en ambas obras hasta en más de cuarenta ocasiones³². Estas semejanzas han hecho pensar a los investigadores modernos que ambos autores se basaron en la misma fuente para su composición. Una de las posibilidades es que ambos autores se hubieran basado en una misma fuente griega. No obstante, esta opción parece poco probable, pues los manuales traducen ciertos conceptos griegos con el mismo vocabulario latino, lo que parece una casi imposible coincidencia en el caso de que ambos hubieran partido de la misma fuente griega. Otra posibilidad que explicaría la similitud entre los textos es que ambos partieran de una misma tradición oral latina, es decir, que Cicerón y el anónimo autor de la *Rhetorica ad Herennium* hubieran compartido «profesor». Esta hipótesis explicaría la característica redacción de los textos, parecida a las notas que podría tomar un alumno durante una lección magistral. Para algunos autores afines a esta teoría, las discrepancias entre ambos manuales se deberían a su diferencia cronológica ya que, según su opinión, el «profesor» habría ido puliendo y modificando su explicación con el tiempo³³. Por último, otros investigadores convienen en afirmar que las semejanzas entre ambos textos serían el producto de la existencia de una misma fuente escrita en latín³⁴.

Sin embargo, a pesar del indiscutible parecido entre ambas obras, también se pueden hallar numerosas diferencias. En primer lugar, los prefacios de ambas

³⁰ Sobre la autoría de la *Rhetorica ad Herennium*, véanse Kennedy 1972: 111-112; Pina Polo 1997: 93-95; Gaines 2007: 170; Hilder 2015: 14-24.

³¹ Sobre las fechas de composición de la *Rhetorica ad Herennium*, cf. Gaines 2007: 170; Corbeill 2002: 32-33; Pina Polo 1997: 95; Hilder 2015: 24-27.

³² Corbeill 2002: 31.

³³ Kennedy (1972: 126-128) y Corbeill (2002: 34) se decantan por esta opción.

³⁴ La hipótesis que apoya Hilder (2015: 31-34) —autora de una reciente tesis doctoral sobre la *Rhetorica ad Herennium*—, y que resulta más probable a mi juicio.

difieren notablemente, tanto en su contenido como en su propósito. Desde el punto de vista de la teoría retórica, ambos difieren en la forma de dar cuenta de la teoría de la *stasis* de Hermágoras y, ocasionalmente, utilizan una terminología técnica latina diferente³⁵. En particular, la investigación ha destacado el diferente uso de los ejemplos en ambas obras: mientras que Cicerón también se vale de episodios de la historia griega, el autor anónimo realiza un esfuerzo deliberado y explícito por utilizar tan solo episodios de la historia patria. Para Gaines, este tipo de diferencias serían el producto de la predominante influencia de la filosofía en la obra de Cicerón, en contraste con el menor influjo filosófico de la *Rhetorica ad Herennium*, que bebería primordialmente de la sofística³⁶. Además, algunos autores también han propuesto la existencia de discrepancias a nivel ideológico. En este sentido, a diferencia de Cicerón, el autor anónimo de la *Rhetorica ad Herennium* manifestaría una tendencia *popularis*, debido a la hostilidad que muestra hacia la *nobilitas* en algunos pasajes de su obra³⁷.

³⁵ Sobre las diferencias entre ambos textos, cf. Kennedy 1972: 117-118; Pina Polo 1997: 97-98; Corbeill 2002: 32; Gaines 2007: 173-180; Hilder 2015: 30-31, 207-212.

³⁶ Gaines 2007.

³⁷ Pina Polo 1997: 97-108.

LOS USOS DE LA TRADICIÓN SEGÚN LOS MANUALES DE RETÓRICA LATINOS

Como veremos más adelante y ya hemos venido adelantando, la tradición y la memoria fueron utilizadas con mucha recurrencia en los discursos de época tardorrepublicana. Tanto las alusiones a los ancestros de la comunidad y sus costumbres e instituciones ancestrales como los relatos moralizantes en torno a figuras relevantes del pasado de la ciudad —o *exempla*— se utilizaron como un medio de legitimación y justificación de numerosas posturas y argumentaciones en diversos contextos retóricos. En estos discursos, el orador se esforzó en presentar una tradición única e indiscutible que no admitía lugar a réplica. Por este motivo, el lector moderno puede sorprenderse al leer la oratoria que nos ha sido legada hasta nuestros días, y comprobar que la tradición y la memoria fueron utilizadas para justificar posturas diametralmente opuestas: ¿es que alguna de las dos partes estaba mintiendo deliberadamente? o ¿es que, a pesar de la seguridad con la que los oradores emitían sus aseveraciones sobre el pasado, la tradición funcionó como un instrumento retórico lo suficientemente manipulable para ser esgrimido por dos oradores enfrentados?

Sea como fuere, los manuales de retórica latinos de comienzos del siglo I nos presentan un cuadro muy diferente al que proporcionan los oradores en sus discursos. Como se ha comentado, estos textos de carácter didáctico se esfuerzan por enseñar al orador aquellas herramientas prácticas que pueden permitirle vencer en una contienda dialéctica, especialmente, en el ámbito judicial. En este sentido, tanto el autor de la *Rhetorica ad Herennium* como Cicerón en su tratado *De Inventione* reconocen a los *maiores* entre aquellas figuras que pueden servir al orador para conferir autoridad a su argumentación y mover los ánimos de su audiencia. Ambos manuales realizan una explicación de las divisiones del discurso y, al llegar a las conclusiones, dan cuenta de las tres partes que puede utilizar el orador para componerlas³⁸. Una de estas partes es la *indignatio* o aquel procedimiento que sirve para provocar una gran hostilidad contra alguien o algo³⁹. Según Cicerón, en la *indignatio*, el orador puede echar mano de quince lugares

³⁸ Según Cicerón, las conclusiones estarían compuestas, a su vez, por *enumeratio*, *indignatio* y *conquestio* (Cic.Inv.1.98), mientras que el autor anónimo habla de *enumeratio*, *amplificatio* y *commiseratio* (Rhet.Her.2.47).

³⁹ Cic.Inv.1.100.

comunes, siendo el primero de ellos el recurso a la autoridad de las figuras de más importancia, entre quienes nombra los antepasados comunes —además de dioses, reyes, naciones, ciudades, hombres sabios y senado⁴⁰. El autor de la *Rhetorica ad Herennium* presenta una explicación similar. La única diferencia estriba en que, según este manual, los oradores pueden utilizar este lugar común en la llamada *amplificatio* —también una parte de las conclusiones que se define como «aquel procedimiento que se utiliza para conmover a los oyentes»⁴¹. En cualquier caso, ambos coinciden en situar a los ancestros comunes como una de las figuras que pueden conferir la autoridad necesaria a la postura del orador en un lugar tan determinante como las conclusiones, concretamente, en aquella parte que pretende mover los ánimos de la audiencia. Como veremos, este uso de los ancestros que propone esta teoría encaja perfectamente y se ve reflejado en multitud de ocasiones en la práctica.

No obstante, la teoría retórica no solo presenta a los *maiores* como un medio para conceder autoridad al discurso del orador, sino como una herramienta para que este persuada a sus oyentes y los convenza de que su postura es la correcta. De hecho, estos manuales latinos reconocen explícitamente la posibilidad de utilizar la tradición y el pasado como herramientas retóricas, e instruyen al orador en cómo manipularlos según sus intereses. En otras palabras, estos textos muestran al orador cómo utilizar concretamente a los *maiores* en un sentido o en el contrario según sus necesidades oratorias, reconociendo con ello el carácter flexible de la tradición y su uso como un instrumento retórico. Así se puede deducir con claridad a partir de un elocuente pasaje de la *Rhetorica ad Herennium*. En este fragmento, el anónimo autor proporciona herramientas a su lector y futuro orador para hablar a favor de los interrogatorios bajo tortura, aconsejándole utilizar los antepasados (*maiores*) como fuente de autoridad en la materia:

⁴⁰ «El primer lugar se toma de la autoridad (*primus locus sumitur ab auctoritate*) y con él recordamos el interés tan grande que han mostrado en este asunto aquellas personas cuya autoridad es de enorme importancia: los dioses inmortales —este lugar se tomará de la adivinación, los oráculos, los adivinos, los prodigios, los presagios y hechos similares—, nuestros antepasados (*maioribus nostris*), los reyes, las ciudades, las naciones, los hombres más sabios, el senado, el pueblo, los legisladores», Cic.Inv.1.101.

⁴¹ *primus locus sumitur ab auctoritate, cum commemoramus, quantae curae ea res fuerit diis immortalibus aut maioribus nostris, regibus, civitatibus, nationibus, hominibus sapientissimis, senatui; item maxime, quo modo de his rebus legibus sanctum sit*, Rhet.Her.2.48.

«Hablaemos a favor de los interrogatorios bajo tortura mostrando que nuestros antepasados (*maiores*) decidieron (*voluisse*) que, para averiguar a verdad, se recurriera a la tortura y al suplicio y que los hombres se vieran así forzados por terribles dolores a decir cuanto supieran (...)»⁴².

El autor presenta los interrogatorios bajo tortura como un medio utilizado y dependiente de la voluntad de los ancestros, esos personajes que, como después afirmará, pueden conferir autoridad al discurso. Por tanto, si un orador quisiera que uno de estos interrogatorios se admitiera como prueba, podría apelar a la voluntad de los ancestros en su favor. Sin embargo, prácticamente a renglón seguido, el autor sugiere que el orador también puede utilizar a los antepasados comunes precisamente con el objetivo contrario, es decir, para hablar en contra de los interrogatorios bajo tortura:

«En contra de los interrogatorios bajo tortura hablaremos del siguiente modo: comenzaremos diciendo que nuestros antepasados quisieron (*maiores voluisse*) que estos interrogatorios se utilizaran en aquellos casos precisos en que fuera posible saber si decían la verdad o mentían durante el tormento, por ejemplo, para saber dónde se había puesto algún objeto o para resolver cualquier cuestión análoga que pudiera solucionarse a simple vista o con alguna prueba similar. Añadiremos que no se debe dar crédito a lo obtenido mediante el dolor, pues unos los resisten mejor que otros, algunos son más hábiles para fingir que otros y, en definitiva, es posible conocer o sospechar lo que quiere oír el relator y sabe que, una vez lo haya dicho, pondrá fin a su tormento. Esta crítica se verá reforzada si refutamos con una argumentación convincente las confesiones obtenidas bajo tortura»⁴³.

Mediante un sutil cambio de perspectiva, y a través del arte de la palabra, los *maiores* pudieron ser considerados como partidarios de una cosa y la contraria, según expone el anónimo autor de esta obra de teoría retórica. De hecho, parece que la asociación entre los antepasados comunes y los interrogatorios bajo tortura pudo convertirse en un tópico de la oratoria forense. Así lo sugiere un pasaje de otra obra más tardía de Cicerón en la que también se trata el arte de la oratoria. En *Partitiones Oratoriae*, Cicerón aconseja que se utilice la postura de los ancestros (*opinionem maiorum*) para que los testimonios obtenidos bajo tormento sean admitidos como prueba⁴⁴. Sea como fuere, lo que este elocuente pasaje demuestra es que la propia teoría retórica propuso utilizar la autoridad conferida a los antepasados comunes, los *maiores*, como un instrumento retórico, que pudo ser

⁴² Rhet. Her. 2.10.

⁴³ Rhet. Her. 2.10.

⁴⁴ Cic. Part. 117.

manipulado según las intenciones inmediatas del orador. Por otro lado, este pasaje también nos introduce en una cuestión recurrente en la literatura de la época: el vínculo frecuente de los antepasados con ciertas instituciones o prácticas, y la aparición de esta asociación como un lugar común en la retórica de época republicana.

Algunos lugares comunes en el uso retórico de la tradición: el suplicio según la tradición

La institución del suplicio es una de los que más frecuentemente se relacionan con la tradición en sus diversas formas. De hecho, el sintagma *supplicium more maiorum* es relativamente frecuente en las fuentes de época tardorrepública⁴⁵. Uno de los pasajes literarios más populares en la historia de la República contiene esta expresión: el discurso de Catón de Útica en el que, según la reconstrucción de Salustio, pide la ejecución de los catilenarios mediante la fórmula *more maiorum supplicium summundum*⁴⁶. ¿Cuál es el motivo de la reiterada asociación de la institución del *supplicium* con la expresión *more maiorum* y con otras formas de alusión a la tradición?⁴⁷

EL SUPPLICIO SEGÚN LA TRADICIÓN EN ÉPOCA IMPERIAL: ¿UNO O VARIOS MÉTODOS DE EJECUCIÓN?

Una de las interpretaciones que ha propuesto la investigación es que las fuentes utilizaron de forma descriptiva la fórmula *more maiorum* y otras construcciones análogas —como *antiqui moris* o *more veteri*— en relación con el *supplicium*, para hacer referencia a un único método concreto de ejecución. El «*supplicium more maiorum*» sería entonces una práctica reconocida legalmente y cuyo desarrollo

⁴⁵ Sal.Cat.52.36; Sal.Jug.33.3; Caes.Gal.6.44.2; Cic.Ver.2.5.12; Cic.Ver.2.5.22; Cic.Ver.2.5.133; Cic.Catil.1.28; Cic.Catil.2.3; Cic.Pis.83.

⁴⁶ Sal.Cat.52.36.

⁴⁷ Para una visión general sobre los suplicios en Roma, véase Cantarella 1996: 111-311. Sobre la significación y utilización política de las ejecuciones en época republicana cf. David 1984. Sobre los objetivos y los elementos de estos castigos, aunque tratando principalmente la época imperial, véase Coleman 1990: 44-59.

comportaría una serie de pasos estandarizados y ordenados. Según Mommsen, mediante esta expresión, las fuentes estarían haciendo referencia a la crucifixión de hombres libres en época monárquica⁴⁸, mientras que para Oldfather y Cantarella se trataría de un tipo de ejecución en la que, primeramente, se ataría al condenado a un madero (*furca*, según algunos pasajes, o *arbor infelix*, según otros) para ser azotado posteriormente hasta la muerte⁴⁹. Esta última interpretación es la que más resonancia ha tenido con posterioridad⁵⁰, y tiene como punto de partida un pasaje de Suetonio sobre la vida de Nerón⁵¹, también recogido por Aurelio Víctor y Eutropio⁵². En este relato, el emperador recibe la noticia de que el senado le ha declarado enemigo público y, en consecuencia, se le pretende ejecutar *more maiorum*. Nerón pregunta entonces en qué consiste este procedimiento, y se le describe un método de ejecución en el que se flagela al condenado hasta morir⁵³. Para los autores modernos, este tipo de pena de muerte también habría sido el procedimiento *antiqui moris* que Suetonio nombra —pero no describe— en la vida de Claudio, y que tanta expectación habría causado al emperador, según la visión tendenciosa del biógrafo⁵⁴.

Por otro lado, Oldfather y Cantarella encontraron claras similitudes entre el procedimiento que se describe en la vida de Nerón y el método de ejecución por el que, según Livio, se pretendió ajusticiar a Horacio en época monárquica. Según el

⁴⁸ Mommsen [1899] 2010: 918-919. Para llegar a esta conclusión, Mommsen se vale principalmente del pasaje de las Verrinas en el que se deduce que Cicerón está hablando de una crucifixión cuando utiliza la fórmula *supplicium more maiorum*, Cic.Ver.2.5.12. Sobre este pasaje, véanse las páginas 169 y ss. de este trabajo.

⁴⁹ Oldfather 1908; Cantarella 1996: 190-193.

⁵⁰ Bauman 1996: 182 n.34 admite la confusión y las dificultades en torno a este tema.

⁵¹ Suet.Nero.49.2.

⁵² Aur.Vict.Caes.5.7 (quien también utiliza la expresión *more maiorum* para describir el procedimiento de la ejecución) y Eutr.7.15.1 (quien no utiliza esta terminología), cf. Cook 2014: 41-42.

⁵³ «Mientras esto sucedía, se apresuró a coger el primero un mensaje traído por un correo de Faón y se leyó que el senado lo había declarado enemigo público y que se le buscaba para castigarlo conforme al procedimiento tradicional (*puniatur more maiorum*), por lo que preguntó qué tipo de castigo era ese; al enterarse de que se introducía el cuello de un hombre desnudo en una horca y se golpeaba su cuerpo con varas hasta la muerte, aterrorizado echó mano de dos puñales que llevaba consigo (...)», Suet.Nero.49.2.

⁵⁴ Tendenciosa en tanto que Suetonio presenta a Claudio como uno de los paradigmas del «mal emperador». Suet.Cl.34: «Que tuvo [Claudio] una naturaleza cruel y sanguinaria resulta claro a partir de grandes y pequeños indicios (...) Una vez que en Tibur deseaba contemplar la aplicación de una pena de muerte a la antigua usanza (*antiqui moris supplicium*) y que, cuando ya estaban atados al palo (*palum*) los culpables, no aparecía el verdugo, se mantuvo hasta el atardecer esperando a otro al que se había hecho venir de Roma».

historiador romano, Horacio fue juzgado por los *duumviri perduellionis*⁵⁵ por haber dado muerte a su hermana, en virtud de una ley denominada *lex horrendi carminis*. Esta ley contemplaba un tipo concreto de ejecución que consistía en cubrir la cabeza al condenado, atarle a un *arbor infelix* y azotarlo hasta la muerte⁵⁶. Estableciendo paralelismos entre los dos relatos —y dependientes de una rígida visión legalista—, los investigadores concluyeron que este método particular de pena de muerte, llamado *supplicium more maiorum* y descrito en la *lex horrendi carminis*, era el castigo preceptivo para los culpables de *perduellio*.

Más recientemente, Rohman ha refutado esta interpretación utilizando diversas fuentes de época imperial⁵⁷. Según este autor, mediante la expresión *supplicium more maiorum* —y otras construcciones de significado análogo que hacen referencia a la tradición— las fuentes también estarían haciendo hincapié en el método de ejecución. Sin embargo, en contra de la interpretación propuesta por Oldfather y Cantarella, este tipo de construcciones no solo servirían para denominar ese tipo concreto de suplicio por flagelación, sino que harían referencia a un variado catálogo de procedimientos de ejecución considerados «tradicionales» por los romanos⁵⁸ —como el enterramiento en vida de las Vestales, la llamada «pena del saco» para los parricidas o la precipitación desde la Roca Tarpeya⁵⁹. Como bien señala Rohman, un pasaje de la propia obra de Suetonio demuestra esta teoría. En la vida de Domiciano, el biógrafo romano trata sobre los castigos a los que el príncipe sometió a las vestales. Según Suetonio, Domiciano aplicó en algunos casos la pena capital, mientras que en otros las castigó «a la forma tradicional» (*more veteri*). Como el propio Suetonio describe posteriormente, esta forma tradicional consistía en el enterramiento en vida de la

⁵⁵ Según la opinión generalizada de la investigación, este sería el proceso por el que se juzgaría a Rabirio en el año 63, acusado de *perduellio* por parte de Labieno. De nuevo, sobre este proceso, consúltese en las páginas 175 y ss. de este trabajo.

⁵⁶ «La ley tenía una forma ritual espeluznante (*lex horrendi carminis erat*): ‘los duúnviros juzgarán el delito de alta traición; si el reo apela al pueblo, se abrirá un debate sobre la apelación; si la sentencia de los duúnviros es confirmada, se le tapaná la cabeza, se le colgará con una cuerda del árbol que no produce fruto (*infelici arbori*), se le azotará dentro o fuera del *pomerium*’», Liv.1.26.6

⁵⁷ Rohman 2006.

⁵⁸ También Cook ha reparado en que el *supplicium* «a la forma tradicional» no solo se utilizó en latín para ejecuciones por flagelación. En otros casos también se utilizó para hacer referencia a la terrible «pena del saco» reservada para los parricidas (D.9.9.pr) o para la crucifixión (Apul.Met.10.11.3), cf. Cook 2014: 40 n.196 (donde se recogen más fuentes).

⁵⁹ Sobre el castigo a las vestales, cf. Cantarella 1996: 127-131. Para la cruel y oscura *poena cullei* o «del saco», vd. Cantarella 1996: 245-268. Sobre la precipitación desde la Roca Tarpeya, véanse David 1984: 134-139; Hinard 1987: 119; Cantarella 1996: 220-244.

vestal condenada⁶⁰. Más adelante, como también apunta Rohman, otro pasaje de Suetonio corrobora que la expresión *more maiorum* sirvió en su obra para especificar e incidir en el método de ejecución. Según el biógrafo romano, el emperador Domiciano, espantado ante la crueldad de la pena *more maiorum* a la que se pretendía someter a los condenados, pidió al senado que permitiera a los acusados elegir «libremente» el modo de morir⁶¹. Por tanto, esta fuente de época imperial parece sugerir que la construcción *more maiorum* y otras fórmulas análogas se utilizaron en este periodo para diferenciar y concretar unos métodos de ejecución particulares, que los romanos consideraron heredados de su pasado común y, por tanto, tradicionales. Pero, ¿qué nos dicen las fuentes de época republicana?

EL SUPPLICIO SEGÚN LA TRADICIÓN EN ÉPOCA REPUBLICANA: UN LUGAR COMÚN EN LA RETÓRICA DE LA ÉPOCA

Lo primero que se ha de decir al respecto es que, si bien la expresión formular *more maiorum* asociada al *supplicium* es frecuente en las fuentes de la época, también aparecen otras formas de relacionar esta institución con el pasado y la tradición —tal y como hemos visto que ocurría en las fuentes de época imperial. Uno de estos métodos es, por ejemplo, hablar de la relación de los antepasados (*maiores*) con los *supplicia*, de los que suelen aparecer como artífices y promotores⁶². En segundo lugar, también es necesario destacar que —como también indica Rohman basándose en autores de época imperial— pocas son las veces en las que las fuentes republicanas especifican el método de ejecución cuando se habla de un suplicio «a la forma tradicional»⁶³. En efecto, solo en tres ocasiones podemos precisar con seguridad el tipo de pena de muerte cuando aparece la expresión *more maiorum*. En una de estas ocasiones, se especifica que se trata de

⁶⁰ Suet.Dom.8.3-4.

⁶¹ Suet.Dom.11.2-3.

⁶² «¡Cuánto más sabiamente obraron nuestros antepasados (*nostri maiores*)! Entendiendo que no hay nada tan sagrado que la audacia no sea capaz de profanar alguna vez, idearon un castigo especial contra los parricidas (*supplicium in parricidas singulare excogitaverunt*) (...) Decretaron que fueran cosidos vivos dentro de un saco de cuero y, de este modo, arrojados al río.», Cic.S.Rosc.70.

⁶³ En opinión de Rohman, el mutismo de las fuentes se debería a un tabú religioso, cf. Rohman 2006.

una crucifixión⁶⁴, mientras que en otras dos se habla de una decapitación con hacha⁶⁵. Estos pasajes, por tanto, nos hacen descartar la interpretación de Oldfather y Cantarella sobre la existencia en época republicana de un único método de *supplicium more maiorum* que supondría la ejecución por flagelación del acusado.

Una vez refutada esta postura, la siguiente pregunta es: ¿se utilizaron también en época republicana expresiones del tipo *more maiorum* para incidir en el procedimiento de ejecución y, por tanto, hacer referencia a varios métodos concretos considerados tradicionales, tal y como expone Rohman para época imperial? El pasaje que más claramente apunta en esta dirección aparece en el discurso de Cicerón contra Pisón, uno de los cónsules del año 58, que el orador consideró «cómplice» de su exilio. En la parte final de esta *oratio*, pronunciada ante el senado en el año 55, Cicerón relata una serie de episodios que pretenden demostrar la crueldad del ex-cónsul durante el ejercicio de su gobierno provincial en Macedonia. En concreto, el orador afirma que Pisón, tras haber aceptado un soborno, decidió dar muerte a su huésped Plator⁶⁶. La intención de Cicerón era mostrar que la crueldad de esta muerte no solo radicaba en su naturaleza corrupta y en la traición a la hospitalidad debida sino, sobre todo, en el método de ejecución. Cicerón reprocha al acusado que:

«a pesar de que aquel desgraciado deseaba poner la cabeza bajo el hacha (*securibus*) de su anfitrión, tú, no satisfecho ni siquiera con el método de ejecución establecido por nuestros antepasados (*ne maiorum quidem more supplicio*), ordenaste al médico que te habían traído contigo que le abriese las venas»⁶⁷.

Cicerón incide en este pasaje, por tanto, en el procedimiento del castigo, y utiliza esta referencia a la tradición —*more maiorum*— como un modo de distinguir y categorizar dos formas muy distintas de dar muerte a una víctima. La primera de ellas, aquella a la que Cicerón se refiere como ejecución *more maiorum* y que se lleva a cabo con un hacha, se trata de una ceremonia pública (*securi percussio*), que comporta una serie de pasos ordenados, y que nos resulta bien

⁶⁴ Cic.Ver.2.5.12.

⁶⁵ Cic.Ver.2.5.133 y Cic.Pis.83.

⁶⁶ Mackendrick cree que probablemente el huésped Plator fue ejecutado por negar dinero a Pisón, Mackendrick 1995: 504.

⁶⁷ Cic.Pis.83.

conocida por otras fuentes⁶⁸. Sin embargo, Cicerón presenta el segundo método como una muerte que, además de ser más cruel, parece tener un carácter privado e improvisado. Gracias a esta comparación, el orador consigue presentar a Pisón no solo como un exmagistrado inhumano y corrupto, sino también como un personaje transgresor, que prefiere la novedad y la improvisación del segundo método de ejecución, antes que la tradicional muerte por decapitación.

Sin embargo, a excepción de este último pasaje, las referencias a la tradición en relación con el suplicio en las fuentes de época republicana no están tan encaminadas a concretar uno o varios métodos de ejecución considerados tradicionales —como parece ser la tendencia en época imperial—, sino que constituyen un lugar común en la retórica, con el que se pretende expresar o cuestionar si una ejecución se realizó conforme a unas supuestas reglas definidas por la tradición. Es decir, cuando una fuente republicana habla de un *supplicium more maiorum*, por lo general, no está incidiendo en si se trata de una flagelación o un despeñamiento desde la roca Tarpeya, sino en si el suplicio se realiza «conforme a las costumbres de los ancestros», en tanto que legítimo y adecuado al tipo de crimen y al estatus del condenado. En este sentido, antes que entender un «suplicio siguiendo un procedimiento tradicional», se debería hablar de un «suplicio según las normas de la tradición».

Una de las fuentes de mayor relevancia para este asunto es el quinto discurso de la segunda *actio* de la acusación de Cicerón contra Verres, bautizado como «Los suplicios». Sin embargo, varias son las precauciones que se deben tomar antes de abordar el estudio de esta fuente. En primer lugar, se ha de recordar que nos encontramos ante una de las piezas de invectiva más elaboradas de Cicerón, por lo que las aseveraciones del orador siempre se han de tomar con prudencia. En segundo lugar, es necesario tener en cuenta que la segunda *actio* de la acusación contra Verres nunca llegó a ser pronunciada. No obstante, el texto que ha llegado hasta nosotros refleja sin duda lo que Cicerón quiso que se hiciera llegar a sus lectores y, por otro lado, forma parte de la minuciosa investigación que el orador llevó a cabo en Sicilia para demostrar la culpabilidad del acusado. En cualquier caso, el objetivo de Cicerón en este discurso era convencer a un tribunal «imaginario» no solo de la corrupción de Verres, sino también de la inadecuación

⁶⁸ Sobre la decapitación, véase Cantarella 1996: 144-158.

del ejercicio de su *imperium*, a través de la aplicación de ciertas medidas punitivas durante su gobierno provincial en Sicilia, entre los años 73 y 71⁶⁹. El orador pretendía contrarrestar con ello parte de la hipotética defensa de Hortensio — *patronus* de Verres en este proceso—, basada en presentar al acusado como un excelente general⁷⁰. Para ello, al principio de este largo discurso, Cicerón niega la existencia de una supuesta revuelta de esclavos en Sicilia a la que Verres habría hecho frente competentemente. Es más, para contrarrestar este relato, Cicerón intenta retratar a Verres como una especie de «aliado» de los esclavos:

«¿Qué dices, buen guardián y defensor de la provincia? Tú a los esclavos que habías averiguado que quisieron tomar las armas y combatir en Sicilia y que habías juzgado conforme a la sentencia de tu consejo, entregados ya al suplicio según la costumbre de nuestros mayores (*supplicium iam more maiorum*), osaste arrebatarlos y liberarlos en medio de la muerte, para que la cruz (*crucem*) que habías clavado para los esclavos condenados la reservases, sin duda, para los ciudadanos romanos no condenados»⁷¹.

Más allá de la veracidad de este episodio, lo que se puede apreciar en el reproche de Cicerón es que el asunto controvertido no radica en el método de ejecución y tortura al que se debe someter a los esclavos⁷². De hecho, sabemos por multitud de otras fuentes que la crucifixión era la ejecución servil por excelencia⁷³. El punto en el que hace énfasis Cicerón, y con el que pretende soliviantar a su tribunal «imaginario», es el comportamiento transgresor de Verres, quien decidió liberar a los esclavos en vez de condenarlos a la crucifixión, tal y como «mandaba la tradición» y les correspondía según su estatus. En este sentido, la expresión *more maiorum* cobra más sentido como un elemento que refuerza la presentación de Verres como un sujeto contrario a la tradición, antes que como una fórmula para

⁶⁹ El objetivo principal de Cicerón en todos los discursos era demostrar que Verres se había lucrado indebidamente de su gobierno en Sicilia, abusando de los provinciales, ya que nos encontramos ante un juicio por *repetundis*. No obstante, a lo largo del discurso, Cicerón no desperdicia ninguna ocasión para reforzar la acusación principal con otro tipo de reproches.

⁷⁰ Cic.Ver.2.5.1-2.

⁷¹ Cic.Ver.2.5.12.

⁷² Un poco más adelante, Cicerón describe más detalladamente de qué tipo de tormentos se habían librado los esclavos según su versión: «Azotes y hogueras y aquello postrero para el castigo de los condenados y el de los demás; las torturas y la cruz (*cruciatus et crux*). De todos estos suplicios (*supplicis*) quedan libres. ¿Quién duda que aplastó los ánimos de los esclavos con un gran miedo, al ver a un pretor con una afabilidad tal que la vida de los esclavos condenados por él por crimen y conjuración era rescatada incluso por el mismo verdugo (*carnifice*) actuando de mediador?», Cic.Ver.2.5.14. Es interesante destacar que, como demuestra este fragmento, la palabra *supplicium* no sólo puede referirse a la ejecución, sino que, en algunos casos, también hace referencia a la tortura.

⁷³ Cook 2014.

especificar y diferenciar un tipo concreto de ejecución a la que se le concedía una antigüedad especial —tal y como parece que fue la tendencia en época imperial.

Por si fuera poco, Cicerón adelanta en este pasaje un episodio que tratará con más profundidad posteriormente: la crucifixión de Gavius, un personaje que se declaró ciudadano romano⁷⁴. En esta ocasión, Cicerón reprende a Verres por haber utilizado este tipo concreto de ejecución⁷⁵ ya que, si bien parece que la crucifixión no fue un tipo de ejecución ilegal para los ciudadanos romanos en época tardorrepública, sí que constituyó una excepcionalidad⁷⁶. Por ello, en la narración de este episodio, Cicerón no utiliza en ningún momento la fórmula *supplicium more maiorum* como equivalente a crucifixión, sino que habla del suplicio «más cruel y siniestro» (*crudelissimi et taeterrimique supplicii*)⁷⁷. La utilización del lenguaje de Cicerón no fue para nada casual ya que, precisamente, su objetivo era presentar de nuevo a Verres como el gran transgresor de la tradición. En otras palabras, Cicerón pretendía demostrar que Verres, al crucificar a una persona con estatus de ciudadano, no aplicó el suplicio «según las normas de la tradición», pues se estaba ajusticiando a un ciudadano mediante el castigo que tradicionalmente se aplicaba a los esclavos. De ahí que no tenga sentido que en esta parte del discurso Cicerón califique a este suplicio como *more maiorum*, pues precisamente el orador pretendía retratar a Verres como contrario a esta tradición.

En esta misma *oratio*, aparece otro pasaje que también parece corroborar la hipótesis de que el suplicio según la tradición constituyó un lugar común en la retórica de la época. Gran parte del discurso sobre los suplicios la ocupa el relato de Cicerón sobre las «fechorías» cometidas por Verres en otro episodio bélico⁷⁸. El orador cuenta que el exgobernador provincial puso frente a la flota romana a uno de sus secuaces, un siracusano llamado Cleómenes⁷⁹. Esta flota estaba compuesta por varios barcos proporcionados por las ciudades aliadas de Sicilia, cada uno de ellos capitaneado a su vez por un notable de su ciudad. El problema radicaba en que, según el orador, las fuerzas de la flota se habían visto mermadas porque el

⁷⁴ Cic.Ver.2.5.163-172.

⁷⁵ *in crucem tu agere ausus es quemquam qui se civem Romanum esse diceret?*, Cic.Ver.2.5.163. «¿Osaste tú llevar a la cruz a alguien que decía que era ciudadano romano?».

⁷⁶ Crook 1967: 273-274; Cook 2014: 358-359.

⁷⁷ Cic.Ver.2.5.169

⁷⁸ Cic.Ver.2.5.82-135.

⁷⁹ Cic.Ver.2.5.82-85.

corrupto pretor había licenciado a los marineros a cambio de dinero⁸⁰. En consecuencia —siguiendo el para nada imparcial relato de Cicerón—, cuando las naves se dieron de bruces con varios bergantines de piratas, en vez de plantarles cara, Cleómenes huyó hasta la costa, seguido por el resto de inocentes capitanes, quienes solo se limitaron a seguir el ejemplo de su líder⁸¹. Los piratas quemaron la flota romana, desembarcaron en la costa de Sicilia, y cercaron Siracusa, llegando incluso a la Isla, el corazón de la ciudad⁸². Verres decidió pedir responsabilidades tras la marcha de los piratas, y sometió a juicio a los capitanes de los barcos de la flota romano-aliada, exceptuando al líder: su amigo Cleómenes. Finalmente, el pretor condenó a los capitanes de las naves aliadas por traición y desertión, y les impuso la pena de morir decapitados bajo el hacha⁸³.

Al final del dramático relato de este episodio, Cicerón rebate los argumentos de un hipotético defensor de Verres en relación a este asunto, e insta a su oponente «imaginario» a omitir en su defensa «aquellos lugares comunes (*illa communia*) que en nada conciernen a la causa»⁸⁴. Con esta argucia retórica, a pesar de que Cicerón revela parcialmente los puntos débiles de su propia argumentación, lo cierto es que consigue adelantarse a una posible réplica de su contrincante, sellando aquellas grietas argumentativas de su propio discurso. En cualquier caso, lo que realmente resulta de interés para nuestro estudio es que Cicerón considera «un lugar común» que el defensor de Verres argumente que el gobernador ajustició a los acusados según la tradición (*more maiorum*). En efecto, Cicerón le aconseja a su contrincante ficticio que se ahorre decir que:

«tú [Verres], por haber aplicado un castigo conforme a la costumbre de nuestros antepasados y haber ejecutado con el hacha (*supplicium more maiorum sumpseris securique percusseris*), por tal motivo eres llevado a una acusación y odiosidad por mí. No gira mi acusación en torno al suplicio, no digo que no debe ser ejecutado nadie con el hacha, no afirmo que convenga eliminar el miedo de la disciplina militar, la severidad del mando, el castigo a la infamia. Reconozco que con gran frecuencia se ha ejercido el castigo severa y duramente, no ya sobre los aliados, sino sobre

⁸⁰ Cic.Ver.2.5.86.

⁸¹ Cic.Ver.2.5.87-92.

⁸² Cic.Ver.2.5.92-100.

⁸³ Cic.Ver.2.5.100-135.

⁸⁴ Cic.Ver.2.5.131. El primer lugar común que Cicerón insta a su oponente ficticio a dejar de lado es la hipotética argumentación de que Cicerón está culpando a Verres de ser responsable de una situación que, en realidad, solo se debe a la «mala fortuna». Cicerón afirma que la fortuna nada tuvo que ver en todo este asunto: *istius calamitatis tuae fortuna particeps non fuit*, Cic.Ver.2.5.132.

conciudadanos y soldados nuestros. (...) Te acuso de haber licenciado a cambio de dinero a remeros y soldados»⁸⁵.

En primer lugar, en este pasaje se puede apreciar la utilización de una fórmula que curiosamente se repite en otras fuentes del periodo: *supplicium more maiorum sumere*. La recurrencia de esta expresión en diferentes fuentes del periodo puede hacernos pensar que se trató de una forma estandarizada para ordenar una ejecución, formando parte del vocabulario jurídico de la época⁸⁶. Otro de los aspectos que parece revelar este fragmento —siempre teniendo en cuenta la presentación tendenciosa de Cicerón— es que existía un debate en torno a la «severidad» que implicaba la aplicación del suplicio. Por lo que se puede observar, Cicerón consideraba factible que su oponente defendiera a su cliente asegurando que este se había comportado con arreglo a la tradición al aplicar estas ejecuciones. La respuesta de Cicerón en este caso particular es que él mismo consideraba que el suplicio era institución que, aunque severa, seguía la tradición y, sobre todo, era útil como elemento coercitivo y disuasorio. No obstante, la postura que Cicerón muestra en sus discursos con respecto al suplicio y su severidad varía según sus objetivos inmediatos —un aspecto de gran relevancia al que retornaremos más adelante. Finalmente, en este fragmento, Cicerón también afirma que el debate en torno a la conveniencia o no de aplicar un suplicio según la tradición constituía un «lugar común» en ciertas causas. Como ya hemos visto, los manuales de retórica de la época enseñaban al orador cómo utilizar y moldear estas argumentaciones recurrentes según los objetivos de su discurso⁸⁷. Por tanto, si aceptamos este testimonio de Cicerón, no resulta extraño que la institución del *supplicium* aparezca relacionada de forma frecuente en época republicana con los antepasados y la tradición. De hecho, varias fuentes de este periodo parecen apuntar en esta dirección, ya que, como veremos a continuación, este tópico aparece en varios discursos de la época.

⁸⁵ Cic.Ver.2.5.133.

⁸⁶ Aparece en los *commentarii* de César, cuando este condena por rebelión al jefe de los senones, Acón: *graviore sententia pronuntiata, more maiorum supplicium sumpsit*, Caes.Gal.6.44.2. También en el discurso reconstruido de Catón, en la Conjura de Catilina de Salustio: *more maiorum supplicium sumundum*, Sal.Cat.52.36. Asimismo, Salustio también afirma que parte de plebe pedía la ejecución de Jugurta como enemigo: *more maiorum de hoste supplicium sumi*, Sal.Jug.33.3. De esta opinión también es Bauman 1996: 175 nn. 57 y 59.

⁸⁷ Véase el apartado «Los usos de la tradición según los manuales de retórica latinos», a partir de la página 160 de este trabajo.

Una de estas fuentes es el defensa de Sexto Roscio de Ameria, también por parte de Cicerón. En este discurso, que recoge una de las primeras intervenciones públicas del orador, Cicerón concede a la tradición un papel especial, pues encontramos numerosas menciones a la misma a través de referencias a los antepasados⁸⁸. Su objetivo en este caso es demostrar que Sexto Roscio, notable de Ameria, no asesinó a su padre y, por tanto, no cometió un crimen de *parricidium*⁸⁹. Para ello, argumenta que su defendido no tuvo móvil alguno para perpetrar este espantoso crimen, y que, en realidad, fue víctima de una trama urdida por otros personajes abyectos. Cicerón también señala que la conducta de Sexto Roscio para nada concuerda con la consumación de tamaña falta⁹⁰: Sexto es un simple hombre de campo (*homo imperitus morum, agricola et rusticus*)⁹¹, tal y como lo fueron los antepasados (*maiores*), artífices del gran imperio romano⁹². Sin embargo, según Cicerón, si el tribunal condena a este hombre de costumbres irreprochables se le tendrá que administrar la pena que, según la tradición, han de recibir los parricidas. El orador lo deja claro cuando afirma que los «antepasados (*maiores nostros*) aventajaron a las demás naciones, no sólo en las armas sino también en sus decisiones y en su sabiduría (...) sobre todo, porque dieron con un castigo propio para los culpables de impiedad (*in impios singulare supplicium invenerunt*)»⁹³. A continuación, Cicerón describe pormenorizadamente a los jueces el tenebroso suplicio destinado a los parricidas (*supplicium in parricidas*) según los antepasados: ser cosidos en un saco de cuero y, posteriormente, arrojados al río⁹⁴.

En esta narración de Cicerón podemos comprobar, por tanto, que el suplicio aquí descrito no solo es tradicional por el método particular de ejecución sino,

⁸⁸ Cic.S.Rosc.50, 51, 69, 70, 100, 102, 111, 116, 151, 153. En Cic.S.Rosc.106 se hace referencia a los antepasados pero no de la comunidad, sino de los Roscios.

⁸⁹ Sobre lo que se entendía por *parricidium* durante la Tardorrepublica, cf. Dyck (2010: 1-2) quien señala que no solo se trataba del asesinato del padre, sino también de otros parientes cercanos o de los patronos.

⁹⁰ Cic.S.Rosc.38

⁹¹ Cic.S.Rosc.143. También lo describe como un *rusticus* en Cic.S.Rosc.75.

⁹² Cic.S.Rosc.50-51. *at hercule maiores nostri (...) ex minima tenuissimaque re publica maximam et florentissimam nobis reliquerunt. suos enim agros studiose colebant (...) quibus rebus et agris et urbibus et nationibus rem publicam atque hoc imperium et populi Romani nomen auxerunt.*

⁹³ Cic.S.Rosc.69.

⁹⁴ Cic.S.Rosc.70. Como señala Dyck (2010: 1), aunque a Cicerón le interese decir que este tipo de procedimiento fue inventado para disuadir a los criminales de cometer tan horrible crimen, lo cierto es que, probablemente, este tipo de castigo fuera en origen un procedimiento ritual para expiar el *prodigium* de la comunidad.

sobre todo, porque es la pena que le corresponde a los criminales que han cometido parricidio. En otras palabras, Cicerón no relaciona los suplicios con la tradición con el mero objetivo de distinguir un tipo de suplicios de otros —tal y como veíamos en la obra de Suetonio—, sino que utiliza el tópico de los «suplicios según la tradición» con una clara intencionalidad retórica: infundir temor en los jueces, y disuadirlos de condenar al acusado a tan cruel tormento. Es necesario destacar que, aunque Cicerón no pone en cuestión en ningún momento la «pena del saco» —de hecho, en este caso le interesa incidir en su crueldad—, sí que retrata de nuevo a los ancestros como personajes que, aunque sabios, también fueron sumamente «severos».

Sin embargo, como se ha adelantado, la postura manifestada por Cicerón sobre la severidad de los antepasados varía según sus objetivos oratorios inmediatos. En el *Pro Tullio*, discurso enmarcado en el desarrollo de un proceso civil en el año 71⁹⁵, Cicerón pretende demostrar que la banda de esclavos de Publio Fabio cometió violencia ilícita al asesinar a los esclavos de su defendido, Marco Tulio⁹⁶. Entre sus muchas argumentaciones, Cicerón también subraya «cuán enérgicamente se opusieron nuestros mayores a que un hombre fuera ejecutado salvo cuando fuera absolutamente necesario», poniendo como ejemplo uno de los preceptos incluidos en la Ley de las XII Tablas⁹⁷. Con ello, pretende contrarrestar la posición del defensor de Fabio quien, según Cicerón, afirmaba que a los antepasados no les pareció tan terrible el terminar con la vida de un hombre, basándose asimismo en esta y otras leyes arcaicas⁹⁸.

Aunque es cierto que en este pasaje no se está hablando del *supplicium* en tanto que condena y ceremonia pública que se establece en un proceso penal, sino que se está tratando un simple asesinato entre particulares, lo que sí que se puede

⁹⁵ Sobre la fecha de este discurso, consúltense páginas 216 y ss. de este trabajo.

⁹⁶ La fórmula que enmarca el proceso, concretamente, dice así: «de qué montante resulta que se le ha causado un daño a Marco Tulio por el dolo malo de los esclavos de Publio Fabio, con violencia, valiéndose de hombres armados y organizados», Cic.Tul.7.

⁹⁷ Cic.Tul.49-51

⁹⁸ 'non', inquit, 'ad eam rem recitavi, sed ut hoc intellegeres, non visum esse maioribus nostris tam indignum istuc nescio quid quam tu putas, hominem occidi'. at primum istae ipsae leges quas recitas, ut mittam cetera, significant quam noluerint maiores nostri, nisi cum perneceesse esset, hominem occidi, Cic.Tul.49. «No las he leído con esa finalidad» —replica—, 'sino para que comprendieras que no les pareció a nuestros antepasados ese no sé qué tan abominable como tú lo juzgas, que se mate a un hombre'. Pues bien, en primer lugar, esas mismas leyes, las que lees en voz alta, dejan ver a las claras cuán enérgicamente se opusieron nuestros mayores a que un hombre fuera ejecutado salvo cuando fuera absolutamente necesario».

observar es que el mismo tópico relacionado con la tradición es utilizado en un sentido y en el contrario, según la intencionalidad de cada orador. En cuanto al propio Cicerón, si bien es cierto que esta postura no entra en abierta contradicción con los pasajes que hemos visto con anterioridad, se puede apreciar cómo el orador suaviza su discurso en cuanto a la severidad de los *maiores* en comparación con otras ocasiones⁹⁹. Una vez más, Cicerón no reprueba a los antepasados, pero el retrato que presenta de los mismos varía mucho según sus intenciones oratorias.

Retornando al tema del «*supplicium* según la tradición», para comprender la postura de Cicerón con respecto a este tópico, es necesario detenerse en el año más importante de su carrera: el de su consulado. En el mismo año 63, como bien indica Bauman, Cicerón fue capaz, por un lado, de defender a Rabirio para evitar su ejecución por *perduellio* y, por otro, de terminar con la vida de los catilenarios¹⁰⁰. Aunque las alusiones a la tradición en las intervenciones públicas de Cicerón cuentan con un papel de especial relevancia en ambos asuntos, como era de esperar, la postura del orador varía notablemente entre ambos episodios.

La defensa de Rabirio es uno de los testimonios conservados más importantes para el estudio de la política en época tardorrepublicana. En el año 63, el tribuno Labieno consiguió procesar a Rabirio por el asesinato de Saturnino, un acontecimiento que se remontaba nada menos que al año 100. La investigación coincide en señalar que este inusitado proceso se inscribe en el marco de las luchas políticas de la década de los 60. En efecto, tras el juicio de Rabirio se escondía en realidad un debate en torno a una de las controversias que marcaron la política de la época: la potestad del senado para mandar ajusticiar a un ciudadano. Este juicio cuestionaba la violencia ejercida por el senado que, desde época gracana, había desembocado en la muerte de varios senadores —especialmente tribunos— considerados *populares*¹⁰¹. En cualquier caso, lo importante para el tema que aquí nos ocupa es que el proceso utilizado contra Rabirio se trató de un juicio arcaico

⁹⁹ Véanse la caracterización de los *maiores* en los pasajes ya comentados del *In Verrem* (Cic.Ver.2.5.133), del *Pro Sex. Roscio* (Cic.S.Rosc.69). También la que adquiere en el *Pro Cluentio* (Cic.Clu.128-129).

¹⁰⁰ Bauman también realiza una comparación entre ambos acontecimientos (Bauman 1996: 41-49).

¹⁰¹ Lo que la investigación ha convenido en llamar *senatus consultum ultimum*, cf. Ungern-Sternberg 1970; Duplá Ansuátegui 1990; Nippel 1995: 60-69; Straumann 2016: 89 -101. Parece que la reelaboración *a posteriori* y la publicación de este discurso en el año 60 por parte de Cicerón respondería en parte a su necesidad de legitimar la ejecución de los catilenarios bajo su consulado, cf. Duplá Ansuátegui 1990: 115; Straumann 2016: 94.

que había caído en desuso a la altura de la década de los 60. Labieno, posiblemente tras la absolución del acusado en otro juicio previo¹⁰², decidió someter a Rabirio a un proceso *duunviral* por el cargo de *perduellio*¹⁰³. En este juicio, los tribunales permanentes tradicionales eran sustituidos por dos jueces, los *duumviri*, cuya misión era la de inculpar al acusado. Tras su condena, el reo tenía la posibilidad de apelar al pueblo que, reunido en la asamblea centuriada, fallaba la decisión final¹⁰⁴. Ante esta asamblea, Cicerón, tan fiel seguidor de la severidad de los antepasados en otras ocasiones, se mostraba compungido ante la crueldad de la acción de Labieno:

«¿Y se atreve el amigo a llamarse hombre del pueblo (*popularem*), a mí enemigo de vuestros intereses, siendo así que este individuo ha estado rebuscando todo tipo de crueldades de los suplicios y de las fórmulas (*suppliciorum et verborum acerbitates*) no solamente en vuestras tradiciones y las de vuestros mayores (*ex memoria vestra ac patrum vestrorum*), sino en los testimonios de los anales y en las memorias de los reyes (...)?»¹⁰⁵.

En opinión de Bauman, al condenado por este tipo de proceso judicial le esperaba irremediablemente la ejecución, es decir, no cabía la posibilidad de que se sustituyera esta condena por otro tipo de pena como el exilio¹⁰⁶. Es por ello que Cicerón critica la brutalidad de Labieno quien, según sus palabras, había elegido un tipo de proceso judicial arcaico y cruel que no reflejaba el verdadero espíritu e intenciones de los antepasados. Según el orador, los *maiores* habían preferido la suavidad de las leyes antes que la crueldad de los suplicios (*acerbitate suppliciorum*) a la hora de ejercer su poder sobre el pueblo¹⁰⁷. De este modo, Cicerón volvía a utilizar el tópico de los suplicios en relación con la tradición como un método para reforzar su discurso. Sin embargo, en esta ocasión —y al contrario que en otras—, el orador retrataba a los antepasados como personajes mucho más cercanos a la clemencia que a la severidad, ya que así convenía a su defensa.

¹⁰² Duplá Ansuátegui 1990: 115; Bauman 1996: 42-44, 173 n. 37.

¹⁰³ Esta es la opinión mayoritaria de la investigación, aunque también se creyó que el juicio podría deberse a un caso pecuniario. Para el debate, véase Cook 2014: 69 nn. 85 y 87, especialmente.

¹⁰⁴ Sobre este proceso *vd.* Oldfather 1908; Alexandre 1990: 110; Duplá Ansuátegui 1990: 115-121; Macki 1992: 58-63; Cantarella 1996: 161-186; Bauman 1996: 42-44, 173 n. 38 con bibliografía adicional; Lovisi 1999: 268-277; Lintott 1999: 152; Sumi 2005: 20-22; Arena 2012: 205 y ss.; Cook 2014: 69-71; Moatti 2018: 106-109.

¹⁰⁵ Cic.Rab.Perd.15.

¹⁰⁶ Bauman 1996: 43.

¹⁰⁷ Cic.Rab.Perd.10.

Por otro lado, a través de este discurso de Cicerón podemos suponer —aunque no afirmar—, que parte de la acusación contra Rabirio, llevada a cabo por Hortensio¹⁰⁸, pudo haber estado basada en alegar que el proceso duunviral hundía sus raíces en el pasado y, por tanto, estaba en consonancia con la tradición¹⁰⁹. La respuesta de Cicerón a esta argumentación habría sido la de calificar a este proceso, no como tradicional, sino como arcaico, ya que había caído en desuso en las últimas generaciones. En este sentido, es interesante reparar en la inteligente selección del vocabulario por parte de Cicerón. En el pasaje anteriormente señalado, Cicerón utiliza la expresión *ex memoria vestra ac patrum vestrorum* en contraposición a *ex annalium monumentis atque ex regum commentariis*, dando a entender a su audiencia que la tradicionalidad de una institución no dependía tanto de su antigüedad como de la continuidad con la que se venía practicando. Cicerón presenta como aceptable, por tanto, aquello que se remontaba a una o dos generaciones, mientras que sitúa en un nivel inferior todo lo anterior¹¹⁰. Asimismo, es probable que Cicerón se esforzara en representar a los antepasados de una forma más «amigable», como respuesta a una posible argumentación de la acusación en sentido contrario. No resulta descabellado pensar que Hortensio se apoyara precisamente en la «severidad» de los antepasados —tal y como el propio Cicerón había hecho en otras ocasiones—, para justificar la condena y posterior pena de muerte de Rabirio. Quién sabe si en su discurso utilizaría la expresión *supplicium more maiorum* para referirse (y legitimar) la ejecución del acusado.

Finalmente, es interesante señalar en relación con este discurso que existen discrepancias en el seno de la investigación en cuanto a la pena a la que se pretendía someter a Rabirio. En otro pasaje del discurso, Cicerón le reprocha a Labieno que quiera levantar una cruz para el suplicio de ciudadanos¹¹¹. Cantarella y Oldfather,

¹⁰⁸ Cic.Rab.Perd.18.

¹⁰⁹ Como veremos más adelante, la utilización de la tradición en discursos contrapuestos es una constante en las fuentes de época republicana (cf. páginas 200 y ss. del presente estudio).

¹¹⁰ De nuevo, esta postura de Cicerón responde claramente a la intencionalidad de su retórica en este discurso. En mi opinión, no es correcto el descontextualizar este tipo de argumentaciones y asumirlas como parte del pensamiento y la filosofía de Cicerón, y mucho menos extenderlas al grueso de la población —como muchas veces ha hecho la investigación. A partir tan solo de sus discursos no es correcto afirmar que, para Cicerón, los ejemplos más recientes tuvieran más validez que los más antiguos.

¹¹¹ «(...) ¿cuál de nosotros, en definitiva, es hombre del pueblo (*popularis*), Labieno? ¿Tal vez tú, que consideras que debe emplearse contra ciudadanos romanos, justamente en su asamblea, el verdugo, las cadenas, que ordenas que sobre el Campo de Marte, para los comicios por centurias, en un lugar consagrado por los auspicios, se clave y se levante una cruz para el suplicio de los ciudadanos (*cruce[m] ad civium supplicium*)?», Cic.Rab.Perd.11.

dependientes de una rígida visión legalista, consideraron que Cicerón mentía en este pasaje ya que, según su interpretación, al culpable de *perduellio* le correspondería legalmente el llamado *supplicium more maiorum*, es decir, una ejecución por flagelación¹¹². Como hemos visto, esta última interpretación no se sostiene. Sin embargo, sí que es probable que la referencia a la cruz se tratara de una hipérbole por parte de Cicerón para reforzar la visión de Labieno como un personaje sumamente cruel. Recordemos que la crucifixión era un suplicio servil, que solo excepcionalmente se aplicaba a ciudadanos romanos. Menos verosímil parece todavía que se quisiera destinar a un senador¹¹³.

En cualquier caso, a pesar de la frecuencia con la que aparece en las fuentes, no podemos pensar que «el suplicio según la tradición» constituyera meramente un tópico utilizado en la contienda retórica de la Tardorrepublica. En mi opinión, tras la utilización de este lugar común también se escondía una de las controversias centrales en el debate político y jurídico de la época: la ejecución de un ciudadano romano. Como indica Bauman, después de la reforma legislativa silana, el exilio — *aquae et ignis interdictio*— había sustituido a la ejecución como pena de preferencia¹¹⁴. Por tanto, la ejecución de un ciudadano sin ofrecerle antes la posibilidad de marchar al exilio se había convertido en un tema de debate en la política de la República tardía. No es de extrañar que, en este contexto, se utilizara la tradición para legitimar este tipo de ejecuciones. El segundo acontecimiento durante el consulado de Cicerón al que hacía referencia con anterioridad, es decir, la ejecución de los catilinarios, es prueba de este fenómeno.

El 5 de diciembre del año 63 el senado debatió el destino que debían sufrir los seguidores del líder insurrecto Catilina. Como cuenta Salustio, en el senado existían principalmente dos grupos de opinión: aquellos que exigían su ejecución y otros que abogaban por otro tipo de castigo más benévolo. El cónsul electo para el año 62, Décimo Julio Silano, habló en primer lugar, proponiendo someter a los acusados al suplicio¹¹⁵. Contra esta propuesta, se manifestó César, un senador de buena familia que acababa de ser elegido pontífice máximo por el pueblo. La reconstrucción de su discurso por parte de Salustio es de especial relevancia para

¹¹² Oldfather 1908: 49-72; Cantarella 1996: 186-187.

¹¹³ De la misma opinión es Cook 2014: 69-78.

¹¹⁴ Bauman 1996: 26-29.

¹¹⁵ *tum D. Iunius Silanus, primus sententiam rogatus quod eo tempore consul designatus erat, de iis qui in custodiis tenebantur (...) supplicium summundum decreuerat*, Sal.Cat.50.4.

nuestro estudio, ya que la tradición constituye el eje sobre el que giran sus principales argumentaciones¹¹⁶.

En este discurso reelaborado, César utiliza tres estrategias relacionadas con la tradición que tienen como objetivo disuadir al resto del senado de condenar al suplicio a los catilinos capturados. La primera de ellas tiene que ver con el pasado, y consiste en el uso de diversas historias ejemplarizantes de la historia de Roma¹¹⁷. El objetivo en este caso es reforzar la idea de que los antepasados se comportaron de forma clemente, una actitud que, según el parecer de César, también debía seguir el senado en esta ocasión. En concreto, hace referencia a dos conocidos episodios de la historia de la ciudad, la III Guerra Macedónica y las Guerras Púnicas, seleccionando y moldeando los acontecimientos para intentar mostrar la clemencia de las actuaciones de los antepasados en estos dos contextos¹¹⁸. Haciendo uso, pues, de la flexibilidad de estas historias ejemplarizantes, el César de Salustio pretende alejar la imagen de «severidad» de los antepasados, presentando su cara más amigable; una estrategia que no nos es desconocida pues, como hemos visto, también fue utilizada por Cicerón en su defensa de Rabirio.

La segunda estrategia utilizada por César pone en relación pasado y presente, y consiste en describir al suplicio como una institución «nueva» (*genus poenae nouom*)¹¹⁹ y ajena a la *res publica*¹²⁰; una argumentación que invitaba a concluir a su audiencia que el suplicio era, por tanto, contrario a la tradición. Sin embargo, se ha de tener en cuenta que esta conclusión entraba en conflicto con el tópico que, como hemos visto, caracterizaba al suplicio como una institución tradicional, en tanto que practicada e ideada por los antepasados. Por ello, el César de Salustio se ve obligado a utilizar un inteligente giro retórico, y diferencia en su discurso entre dos tipos de ancestros: unos remotos de época arcaica que, imitando la costumbre

¹¹⁶ Sal.Cat.51.1-43. Sobre la intencionalidad de Salustio y la introducción de estos discursos en el contexto narrativo de su obra, cf. Biesinger 2016: 118 y ss. van der Blom cree poco probable que Salustio manipulara mucho el punto de vista de César que, por otro lado, también aparece expresado de forma similar en la cuarta catilinaria, cf. van der Blom 2018: 198; de opinión similar es Tannenbaum 2005. Para otro análisis sobre la utilización de la tradición en este discurso, cf. Arena 2015: 222-223.

¹¹⁷ Sobre los *exempla*, véase el apartado «Otra forma de aludir a la tradición: los *exempla*», en este trabajo.

¹¹⁸ Sal.Cat.51.5-6. Sobre la introducción de estos *exempla* por parte de Salustio, vd. Tannenbaum 2005: 212-213.

¹¹⁹ Sal.Cat.51.19.

¹²⁰ *sed aliena a re publica nostra uidetur*, Sal.Cat.51.17.

de Grecia, castigaron con azotes y con la última pena a los ciudadanos (*summum supplicium sumebant*)¹²¹; y otros más recientes, precisamente los artífices del imperio del que disfrutaban —y, por tanto, podríamos pensar que mejores—, que habían permitido el destierro a los condenados¹²². A estos últimos es a quienes debía imitar el senado en esta ocasión que se les presentaba. Poniendo el acento en la continuidad antes que en la antigüedad, César pretende dar la vuelta a la situación, y presentar el suplicio como una medida sin precedentes (*nouum consilium*)¹²³ y, en consecuencia, no tradicional¹²⁴. Como veremos con más profundidad en el siguiente capítulo, el César de Salustio se valía así del recelo que la novedad causaba entre la sociedad romana, una comunidad siempre fiel a la idea de «seguir la tradición».

Finalmente, César también utiliza un frecuente recurso en el ámbito de la retórica, esta vez, relacionado con el futuro. En esta ocasión, el orador intenta disuadir a su audiencia de tomar este tipo de medidas contra los catilenarios porque podrían sentar un mal precedente para la posteridad. En la construcción de esta argumentación, en primer lugar, vuelve a hacer referencia a dos *exempla* del pasado que refuerzan su punto de vista: las purgas de los treinta tiranos en Atenas y las listas de proscripción silanas. Según César, aunque en un principio estas medidas pudieran haber parecido adecuadas a sus circunstancias, acabaron suponiendo una gran calamidad¹²⁵. De este modo, el orador establece así un paralelismo entre estos dos episodios del pasado y la situación de su presente, instando con ello a su audiencia —y de forma más o menos directa al cónsul Cicerón¹²⁶— a no seguir su nefasto ejemplo y, en consecuencia, no repetir aquellos

¹²¹ Sal.Cat.51.37-39.

¹²² «Cuando creció la república (...) se promulgaron las leyes Porcias y otras leyes, en virtud de las cuales se permitía el destierro (*exilium*) a los condenados», Sal.Cat.51.40-42. Probablemente, el César de Salustio esté haciendo referencia en este pasaje a las leyes silanas que —en palabras de Bauman (1996:26-29)— transformaron lo que antes era una costumbre en un derecho; es decir, dieron validez jurídica al exilio.

¹²³ Sal.Cat.51.41.

¹²⁴ Como hemos visto, Cicerón había utilizado una estrategia similar en el juicio contra Rabirio, señalando como preferible lo acontecido una o dos generaciones atrás a los hechos más remotos (páginas 117 y ss. de este estudio).

¹²⁵ Sal.Cat.51.28-35.

¹²⁶ En este discurso de Salustio, César alude directamente a Cicerón tras hablar de Sila y sus proscripciones. A pesar de que César afirma que «no es que yo tema cosas así de parte de Marco Tulio», lo cierto es que la deliberada yuxtaposición de estos dos personajes y sus circunstancias invita a pensar a la audiencia que, si Cicerón ajusticiara a los catilenarios, sus acciones podrían ser comparadas con las de Sila. Sobre la negativa memoria de Sila en esta época, véase Eckert 2016.

errores del pasado que podrían acarrear consecuencias funestas en un futuro próximo¹²⁷.

Así pues, el César de Salustio da la vuelta al tópico del suplicio y, en definitiva, utiliza diversas estrategias relacionadas con la tradición para persuadir a su audiencia. Sin embargo, a pesar de toda esta «artillería retórica», según el relato de Salustio, sería la intervención de Catón la que terminaría por inclinar la balanza hacia el extremo de la ejecución. En este discurso reconstruido, Salustio pone en boca de Catón varios tipos de estrategias retóricas para defender su postura. Entre ellas, destaca la invocación emocional a los vínculos que unen a su audiencia con la patria¹²⁸ o la abierta reivindicación de la *libertas*¹²⁹. No obstante, los recursos oratorios que utilizan la tradición como núcleo argumental, al igual que en el discurso cesariano, también cuentan con gran importancia.

En primer lugar, Catón utiliza el pasado cuando realiza una crítica a la degeneración de las costumbres desde los tiempos de los mayores. Para Catón, son los vicios del presente (*inertia* y *molitia*) los que hacen vacilar a los senadores a la hora de tomar la resolución correcta: la ejecución de los catilinaros¹³⁰. De hecho, Catón muestra la diferencia entre su audiencia y los personajes ilustres del pasado

¹²⁷ «Cuando, siguiendo, este ejemplo (*exemplo*), el cónsul saque la espada, autorizado por un decreto del senado, ¿quién le pondrá límite, quién le contendrá?», Sal.Cat.51.36. Al menos parece que las consecuencias de este posible desenlace eran indeseables para este César de Salustio pues, como hemos señalado, existía un encarnizado debate entre los partidarios y los detractores de permitir al senado que decretara la muerte de un ciudadano de forma unilateral. Sobre la utilización de la *libertas* como justificación del llamado *senatus consultum ultimum* por parte de los «seguidores de la corriente intelectual *optimata*», véase Arena 2012: 200-220. No obstante, faltaría añadir a la argumentación de esta autora que el concepto de *libertas*, también pudo ser utilizado por los detractores de la medida de excepción —y por personajes considerados *popularis* tanto por sus coetáneos, como por la historiografía. Sobre la utilización de *concordia* y *libertas* en la lucha política del periodo, cf. Marco Simón y Pina Polo (2000).

¹²⁸ Por ejemplo, cuando habla de los catilinaros como aquellos que «han promovido una guerra contra su patria, padres, altares y hogares (*qui patriae, parentibus aris atque focis suis bellum parauere*)», Sal.Cat.52.3. Curiosamente, este fragmento presenta claras similitudes con algunas arengas militares de la obra de Livio. Por ejemplo, el historiador pone en boca de Escipión el Africano un discurso en el que anima a sus tropas ante el inminente combate señalando que «el regreso a casa, a su patria, al lado de sus padres, sus hijos, sus esposas y sus penates (*reditum domum in patriam ad parentes liberos coniuges penatesque deos*)» está ya cercano (Liv.30.32.10). Livio también inventa una arenga similar para Aníbal, quien recuerda a sus tropas «la patria los dioses penates, las tumbas de sus antepasados, los hijos, padres y atemorizadas esposas (*patriae, di penates, sepulcra maiorum, liberi cum parentibus coniugesque pauidae*)» antes de entrar en batalla (Liv.30.33.11).

¹²⁹ Para un mayor desarrollo de este y otros argumentos utilizados en el debate —no relacionados exclusivamente con la tradición, como aquí se están analizando—, véase Arena 2012: 208-211.

¹³⁰ Cic.Cat.52.19-29. Sobre los discursos de la decadencia en *La Conjura de Catilina* de Salustio a través de las intervenciones de sus personajes, véase Biesinger 2016: 96 y ss. Sobre el discurso de la decadencia del propio Catón, a partir de los fragmentos de sus obras y sus discursos, vd. Biensinger 2016: 59 y ss.

cuando introduce el ejemplo de Aulo Manlio Torcuato, personaje que fue capaz de ajusticiar a su propio hijo¹³¹. Con este *exemplum*, Catón pretende contrarrestar los ejemplos propuestos por César, cuyo objetivo era mostrar la clemencia de los ancestros. El Catón de Salustio, por el contrario, pone el acento en la severidad de los antepasados, «retando» a su audiencia a imitar esta postura en la condena a los catilinarios. Así pues, los *maiores* se presentaban como más clementes o más severos según las intenciones del orador.

Por último, con esa famosa construcción con la que comenzaba el principio de este apartado, Catón termina su intervención sentenciando que los «susodichos confesos, reos en flagrante delito capital» sean ejecutados «según la tradición» (*more maiorum supplicium sumundum*)¹³². Tal y como hemos visto, en este caso, la controversia no giraba en torno al método de suplicio por el que se debía ejecutar a los reos, sino en la adecuación de esta pena a las circunstancias concretas de los acusados. Por tanto, la expresión *more maiorum* no ha de entenderse aquí como una fórmula para concretar uno o varios métodos de ejecución considerados tradicionales —tal y como veíamos que ocurría en las fuentes de época imperial—, sino como una expresión que incide en la legitimidad del propio suplicio, según unas pretendidas normas establecidas por la tradición. En otras palabras: en la narración de Salustio, no tiene sentido que Catón especifique el método de ejecución de los condenados cuando precisamente todavía se estaba debatiendo sobre la conveniencia de la propia pena de muerte. Por tanto, no es probable que la fórmula *more maiorum* estuviera dirigida a especificar el procedimiento del suplicio.

Por otro lado, como también se ha indicado con anterioridad, la repetición de la construcción *more maiorum supplicium sumere* en las fuentes del periodo invita a pensar que probablemente se tratara de una fórmula estandarizada, propia del vocabulario jurídico de la época. Sin embargo, la introducción de esta fórmula por parte de Salustio en el colofón del discurso de Catón tiene un mayor alcance que la mera introducción de una expresión formular. En mi opinión, en la construcción

¹³¹ Cic.Cat.52.30-31.

¹³² *quare ego ita censeo: quom nefario consilio sceleratorum ciuium res publica in maxuma pericula uenerit iique indicio T. Volturci et legatorum Allobrogum conuicti confessique sint caedem, incendia aliaque se foeda atque crudelia facinora in ciuis patriamque parauisse, de confessis, sicuti de manifestis rerum capitalium, more maiorum supplicium sumundum*, Sal.Cat.52.36.

de esta fórmula se escondía la utilización de la tradición como forma de legitimar la ejecución de un ciudadano, en un contexto en el que el exilio —tal y como proponía César —había sustituido a la pena de muerte como pena de preferencia. Esta controversia estaba a su vez íntimamente relacionada con otro debate que venía arrastrándose desde época gracana: la potestad del senado para ordenar por decreto la ejecución de un ciudadano¹³³. En la reconstrucción de Salustio, Catón legitimaba la pena de muerte utilizando para ello la tradición, mientras que César justificaba precisamente lo opuesto valiéndose del mismo núcleo argumental. Ambos coincidían en que se había de seguir la tradición, pero sus posturas en cuanto a su contenido quedaban claramente enfrentadas.

Por su parte, el cónsul Cicerón, quien se había mostrado tan compungido ante la posibilidad de la ejecución de Rabirio poco tiempo atrás, no dudó en apoyar y ejecutar la pena de muerte sobre estos acusados. De hecho, el orador ya había legitimado previamente la potestad del cónsul para ajusticiar a un ciudadano según mandato del senado¹³⁴. Lo interesante para nuestro estudio es que, al igual que el Catón de Salustio, Cicerón también se valió de la tradición para justificar su postura. Prueba de ello son sus famosas intervenciones ante el senado y, posteriormente, ante el pueblo, los días 8 y 9 de noviembre del año 63. En ambas, Cicerón afirmó ante su audiencia que, como cónsul, tenía la potestad de aplicar el suplicio sobre Catilina, ya que existían numerosos precedentes en la historia de la República, y así se lo permitía la tradición (*mos maiorum*)¹³⁵.

Sin embargo, según indican los hechos que acontecieron con posterioridad, parece que no todo el mundo era de la misma opinión. Años después de la ejecución de los catilenarios, Cicerón tuvo que marchar al exilio precisamente como consecuencia de este suceso¹³⁶. Y es que, a pesar de la rotunda afirmación de

¹³³ Véase la nota 101 de este capítulo.

¹³⁴ Según Dugan, la defensa del llamado *senatus consultum ultimum* solo fue posible por la inexistencia de una constitución escrita, lo que permitía una gran libertad al orador, *vd.* Dugan 2009: 182-188.

¹³⁵ *interfectum esse L. Catilinam et gravissimo supplicio adfectum iam pridem oportebat, idque a me et mos maiorum et huius imperi severitas et res publica postulabat*, Cic.Cat.2.3. Una idea similar aparece en su previa intervención ante el senado. En un dramático pasaje de este discurso, Cicerón «hace hablar» a Italia y a la *res publica* entera quienes, según la ficción del orador, si tuvieran la posibilidad, le reprocharían al cónsul su incapacidad de dar orden para que «ese individuo sea aherrojado entre cadenas, arrastrado a la muerte, castigado con los últimos suplicios», ya que así se lo permitía la tradición (*mosne maiorum*), Cic.Cat.1.27-28.

¹³⁶ En el año 58, como consecuencia de una ley promulgada por Clodio que se dirigía a aquellos magistrados que hubiera mandado ajusticiar a un ciudadano sin juicio previo. Aunque esta ley no nombraba directamente a Cicerón, las intenciones de Clodio eran claras: el ostracismo del orador

Cicerón, como demuestra el discurso César reconstruido por Salustio y el proceso incoado contra Rabirio, no todos compartían la postura de que la tradición permitiera que el suplicio se aplicase a un ciudadano romano por mandato senatorial. Por el contrario, las fuentes de la época muestran que existió un encarnizado debate en torno a este asunto.

En definitiva, este y el resto de episodios comentados en este apartado demuestran que el «suplicio según la tradición» constituyó un tópico en la contienda retórica de época tardorrepublicana. Tal y como enseñaban los manuales de retórica de la época para otro tipo de lugares comunes, el tópico pudo ser utilizado de una forma y su contraria según los objetivos del orador. Del mismo modo, los ancestros pudieron ser retratados de forma más clemente o más severa, en dependencia de las intenciones del interlocutor. Las actuaciones públicas de Cicerón en el año 63 son buena muestra de ello: por un lado, fue capaz de utilizar el tópico del «suplicio según la tradición» para evitar la ejecución de su cliente Rabirio; por otro, se valió del mismo tópico para defender la potestad del cónsul de ejecutar a un ciudadano. Esta maleabilidad solo se entiende si se deja de considerar la tradición en la República romana como un conjunto concreto de normas definidas, compartidas y consensuadas por el conjunto de la sociedad romana. La tradición y —como veremos en el siguiente capítulo—, su contraria, la novedad, fueron elementos instrumentales en la contienda retórica y política de época republicana, cuyo contenido estuvo en continua reinterpretación y disputa.

quien, efectivamente, se dio por aludido. Finalmente, otra ley, esta vez sí dirigida nominalmente contra Cicerón, sancionó el exilio que ya se había producido *de facto* (Duplá Ansuátegui 1990: 134-137).

Capítulo 4

Tradicición y novedad: su utilización y reflejo en la oratoria tardorrepublicana

Como se ha mostrado en los anteriores capítulos, la idea de tradición desempeñó un papel fundamental en el imaginario de la sociedad tardorrepublicana. El pueblo romano creó un ideal común, cuya base fue un pasado conjunto, protagonizado por unos ancestros compartidos. Estos *maiores* cívicos fueron los artífices del gran imperio que los ciudadanos romanos de época tardorrepublicana no solo se vanagloriaron de poseer, sino de cuyos beneficios disfrutaron de manera directa. Por tanto, no es sorprendente que este pasado común, que remitía a la idea de tradición, fuera utilizado en la oratoria de la época como un medio para legitimar la postura del orador. Haciendo alusión a la tradición a través de los ancestros comunes —entre otras técnicas—, el orador consiguió «mover el ánimo» de su audiencia. La postura que defendía el orador era presentada como tradicional y, con ello, pretendía conceder a su discurso una autoridad cuyo objetivo era poner de su lado a sus oyentes. Sin embargo, la autoridad conferida a la tradición no solo fue un modo de legitimar el discurso el orador, sino que también sirvió como base para crear un efectivo ataque dirigido a sus potenciales contrincantes. Como veremos en este capítulo, el orador utilizó la idea contraria a la tradición, es decir, la novedad, como un instrumento arrojado lanzado contra sus rivales. En otras palabras y de forma muy simplificada podríamos decir que mientras que el orador siempre presentó su postura como fiel seguidora de esa tradición legada por los ancestros, por contra, retrató a sus rivales

como enemigos de esta tradición, es decir, como innovadores que rompían con ese pasado profundamente enraizado y loado en el imaginario de la sociedad romana.

El presente capítulo pretende mostrar, en primer lugar, que esta devoción por la tradición que profesaba la sociedad republicana no solo se manifestó en la oratoria a través de las referencias a los ancestros comunes, sino también mediante otro tipo de recursos retóricos de similar naturaleza: los *exempla*. Para ello, se realizará una comparativa entre estas dos formas de alusión a la tradición, partiendo de la obra de Livio, que nos servirá como punto de arranque para explorar si los patrones reflejados en la oratoria reconstruida del historiador pueden ser extrapolables a la literatura latina de época tardorrepublicana. En segundo lugar, se mostrará que la novedad también fue un instrumento susceptible de ser utilizado en la contienda retórica y política del periodo. No obstante, como veremos, a pesar de que tradición y novedad fueron temas frecuentes y de peso en la oratoria de la época, ni mucho menos constituyeron un elemento necesario o suficiente para desacreditar completamente la postura del contrincante. En contra de lo que muchas veces ha afirmado la historiografía tradicional, veremos que los romanos no guiaron todas sus acciones siendo fieles a la tradición y rechazando cualquier tipo de novedad —a pesar de que, a nivel discursivo, se intentara presentar de este modo. Por el contrario, tradición y novedad fueron dos ideas sumamente maleables que les permitieron introducir aquellos cambios que nosotros, como observadores de otra época, podemos detectar y analizar a través del método histórico. De este modo, comprobaremos que, aunque a nivel discursivo no se discutió la autoridad de la tradición, a nivel real los romanos se mostraron muy pragmáticos a la hora de aceptar e incorporar innovaciones sociales, económicas e institucionales. La oposición entre ese rechazo a las novedades a un nivel ideológico y la necesidad de adaptarse al devenir histórico y a un imperio de dimensiones crecientes generaron una serie de tensiones que debieron ser aliviadas, entre otros medios, discursivamente. A continuación, estudiaremos este fenómeno a través de algunos casos paradigmáticos en la literatura republicana.

La devoción por la tradición: su reflejo y uso en la oratoria

En los capítulos 2 y 3 hemos explorado algunos de los indicios que nos han llevado a pensar que, al menos a nivel discursivo, los romanos de la Tardorrepública fueron grandes devotos de la tradición. Por una parte, hemos hablado de la importancia de los ancestros, no solo familiares—cuyo ejemplo más elocuente fue la conducta de las familias nobles con respecto a sus antepasados—, sino también del papel central de los mayores «cívicos» en el imaginario romano y su reflejo en las fuentes literarias de la época —y, más concretamente, en la oratoria del periodo. Ahora bien, existen otras muchas pruebas que apuntan en la misma dirección y que han sido —y están siendo— objeto de estudio por parte de la investigación actual. Uno de estos aspectos es, sin lugar a dudas, la relevancia de los llamados *exempla* en el seno de la sociedad romana. En efecto, los *exempla* constituyen otro de los elementos en los que se puede rastrear esa idea de tradición que sirve como el hilo conductor del presente estudio. No obstante, quedan fuera del ámbito de la presente investigación debido a que, como veremos a continuación, constituyen un vasto campo de estudio bien desarrollado por parte de la investigación dedicada al conocimiento de la República romana. Sin embargo, no está de más realizar un breve repaso a las investigaciones y avances más relevantes en este campo que, al igual que el presente trabajo, prueban que los republicanos se imaginaron como fieles seguidores de una tradición, en este caso, encarnada en una serie de personajes e historias ejemplarizantes de su pasado.

OTRA FORMA DE ALUDIR A LA TRADICIÓN: LOS *EXEMPLA*

De manera muy simplificada, podemos definir a los *exempla* como relatos ejemplarizantes sobre el pasado, generalmente contruidos alrededor de un personaje. Estas narrativas aparecen muy frecuentemente en fuentes literarias del periodo republicano de diversa naturaleza y, en consecuencia, han sido profusamente estudiados por parte de la investigación contemporánea. En efecto,

el auge de los estudios sobre los *exempla* se produjo a comienzos del siglo XXI¹, y la publicación reciente de títulos sobre esta temática demuestra que no es un tema ni mucho menos agotado². Siguiendo el esquema propuesto por Roller, se puede afirmar que la investigación ha abordado el estudio de los *exempla* desde tres dimensiones: la retórica, la moral y la histórica³. Por un lado, los relatos ejemplarizantes fueron profusamente utilizados en el ámbito de la retórica romana con el objetivo de persuadir a la audiencia —tal y como instruían los manuales de oratoria de la época. Muy frecuentemente, el orador romano aludía en su discurso a un personaje del pasado, al que se le asociaba un relato que guardaba algún tipo de semejanza o conexión con el presente de su audiencia. De este modo, el orador incitaba a su público a imitar o evitar una acción, tomando como referencia esta narrativa ejemplarizante. En este sentido, los estudios contemporáneos coinciden en destacar la flexibilidad y maleabilidad de estos *exempla* por parte del orador⁴. En efecto, si se estudian los discursos encuadrados en época republicana, se puede observar cómo los mismos relatos sobre el pasado son utilizados en muy diversos sentidos, a veces incluso de manera opuesta. Buena muestra de ello es la heterogénea utilización de los Graco por parte de Cicerón, dependiendo de la audiencia de su discurso⁵.

Por otro lado, según la historiografía, los relatos ejemplarizantes romanos reflejaron, fijaron y construyeron un sistema de valores morales compartido por la comunidad —lo que, como hemos visto, algunos autores denominaron *mos maiorum*⁶. Para estos autores contemporáneos, los *exempla* serían, pues, manifestaciones más concretas de estos valores, funcionando como un estándar moral, a partir del cual los individuos evaluarían y medirían sus propias acciones. Estos modelos de comportamiento, además, impulsarían a la acción, creando en los individuos el deseo de imitar o competir con ellos. Por tanto, estos relatos

¹ Véase la compilación de Coudry y Späth 2001 o el ya citado proyecto alemán «Institutionalität und Geschichtlichkeit». Aunque ya se contaba con precedentes, cf. David 1980, Bloomer 1992, Hölkeskamp [1996] 2004.

² Sinclair 2008, Roller 2018, Langlands 2018.

³ Roller 2018: 10-23. Idea ya esbozada en trabajos anteriores (que también forman parte de este nuevo título publicado en 2018): Roller 2004; Roller 2009.

⁴ Bloomer 1992; Chaplin 2000; van der Blom 2010; van der Blom 2011; Bücher 2006, Chaplin 2015.

⁵ Bücher 2009.

⁶ Curiosamente, si nos fijamos en los dos últimos trabajos de conjunto sobre el tema, podremos percibir que, mientras que Roller (2018) utiliza frecuentemente la terminología *mos maiorum*, por su parte, Langlands (2018) evita utilizar este concepto, a pesar de que su trabajo se centra precisamente en el estudio de la ética romana.

ejemplarizantes tendrían un componente didáctico, en tanto que perpetuadores de un sistema de moral de valores. En este sentido, muchos autores han hablado de la normatividad de los *exempla* o, en otras palabras, de su capacidad para sentar precedente o crear norma⁷.

Por último, la investigación también se ha interesado en estudiar la estrecha relación de estas narrativas ejemplarizantes con la percepción y construcción del pasado por parte de la sociedad romana —lo que Roller bautiza como conciencia histórica y otros prefieren llamar memoria⁸. Estos trabajos consideran que los *exempla* fueron un medio para la fijación, reconstrucción y perpetuación de la memoria romana, llegándose a entender, por tanto, como verdaderos «lugares de memoria»⁹. La continuidad y vigencia durante siglos de estos *exempla* serían consecuencia, según algunos autores, de la particular construcción del tiempo por parte de los antiguos.

En términos generales se puede afirmar que la investigación ha conseguido estudiar los *exempla* de una forma cohesiva, integrando estos tres enfoques. No obstante, según la perspectiva del autor o el tipo de fuente analizada, los resultados varían ligeramente. Por ejemplo, las obras de corte legalista suelen centrarse en analizar la normatividad de los *exempla* y su validez como precedentes jurídicos. Esta última cuestión es de menor relevancia para los estudios centrados en fuentes retóricas que, por el contrario, se interesan principalmente en la maleabilidad y flexibilidad de estas narrativas en manos del orador. Mientras que estos últimos trabajos suelen incidir en la mutación y cambio de los *exempla*, aquellos que analizan obras de corte histórico o filosófico suelen centrarse en los valores morales a los que remiten estas narrativas, poniendo el acento en la continuidad de este sistema moral. Además, el estudio de los *exempla* también se ve marcado por la existencia de dos posturas que, aunque no son excluyentes, se sitúan en los dos lados opuestos de la balanza. En un extremo encontraríamos la visión de los *exempla* como relatos del pasado que, transmitidos de generación en generación, contribuyeron a perpetuar y construir el sistema de valores y la memoria de la comunidad. En el extremo contrario de esta balanza, se hallaría la concepción de

⁷ Algunos de los autores que han tratado con más detalle esta dimensión son David 1980, Stemmler 2000, Haltenhoff 2001, Morgan 2007, Langlands 2011, Langlands 2018.

⁸ Walter 2004, Hölkeskamp 2004, Langlands 2018, Roller 2018.

⁹ Langlands 2018.

estos relatos ejemplarizantes como reconstrucciones *a posteriori*, fruto de la proyección en el pasado de las inquietudes y valores del presente. La relación de fuerzas entre los dos lados de la balanza varía según el autor y el tipo de fuente estudiado. Este fenómeno no nos puede resultar extraño, ya que tiene muchas similitudes con el modo en el que la investigación ha abordado el estudio del llamado *mos maiorum*. Como vimos en el primer capítulo, nos encontramos, por un lado, con aquellos estudios que lo entendieron como un sistema de valores fijo, conocido y compartido, que guio el comportamiento de la sociedad romana; y, por otro, con aquellas investigaciones que lo consideran como una proyección en el pasado de lo socialmente aceptado en un momento dado. Del mismo modo, como también hemos visto con anterioridad, son varios los autores contemporáneos que, al igual que en el caso de los *exempla*, proponen estudiar el *mos maiorum* como un instrumento retórico en la contienda política de la época. De hecho, si nos centramos en este último aspecto, podemos encontrar sugerentes similitudes entre la utilización de los *exempla* y las menciones a los ancestros en el ámbito de la oratoria.

Esta similar naturaleza entre los *exempla* y las menciones a los ancestros como instrumentos retóricos puede ser bien explorada a través de la obra de Livio, un autor que, como se ha comentado en la introducción de este estudio, fue heredero directo del legado republicano, y reflejó en su obra muchos de los elementos del imaginario y la oratoria de la República tardía¹⁰. Se ha decidido utilizar este autor en concreto para realizar la comparativa entre los *exempla* y las menciones a los ancestros porque, además de ser un autor que he analizado pormenorizadamente, contamos con los estudios de Miles¹¹ —que también examinó el uso de los ancestros en la obra del paduano— y con la comparativa que ofrece el excelente análisis de Chaplin sobre la aparición de los *exempla* en la obra de Livio¹². Por otro lado, a diferencia de la oratoria de Cicerón —en la que solo contamos con las aportaciones del propio orador, es decir, de una de las partes—, los discursos reconstruidos de Livio muchas veces presentan las argumentaciones de oradores enfrentados. Este aspecto, como veremos, resulta muy interesante

¹⁰ En cuanto a las precauciones y limitaciones que se deben tomar con este autor, véanse las páginas 35 y ss. en la Introducción de este trabajo.

¹¹ Miles 1988 y Miles 1995.

¹² Chaplin 2000 y Chaplin 2015.

para nuestro estudio, pues nos permite corroborar la utilización de la tradición por las dos partes y las argucias retóricas de las que se valieron para argumentar su postura. Por tanto, aunque a continuación partiremos de los ejemplos que nos ofrece la obra del historiador paduano, también realizaremos una comparativa con otras fuentes de época republicana, con el objetivo de comprobar si cumplen los patrones reflejados en la obra de Livio.

MAIORES EN LA OBRA DE LIVIO

Comenzando con las menciones a los ancestros en la obra de Livio, desde un punto de vista lexicográfico, el término *maiores* aparece en 86 ocasiones. No obstante, debemos tener en cuenta que, muchas de estas veces, Livio realiza una asimilación etnográfica entre Roma y otros pueblos foráneos, atribuyéndoles a estos últimos la cultura y sistema social de los romanos. Por tanto, en su obra —y tal y como hemos visto en el segundo capítulo—, *maiores* no solo es un término referido a los ancestros de individuos romanos, sino también a los antepasados de otros sujetos foráneos. Asimismo, como también se ha explorado en capítulos anteriores, este término no solo hace referencia en la narrativa de Livio a los antepasados de ciertas familias —como los Claudios o los Fabios, por ejemplo—, sino también a los antepasados «cívicos» de los romanos y otras comunidades¹³. De hecho, este último es el significado más común, constituyendo un 77% de las ocasiones en las que Livio utiliza esta terminología. Por otro lado, si nos paramos a analizar las veces en las que *maiores* aparece aparejado al término *mos*, podemos corroborar que la expresión *mos maiorum* es mucho menos frecuente de lo que cabría esperar si solo tuviéramos en cuenta la relevancia que le ha conferido la historiografía contemporánea¹⁴. En la obra del paduano, nos encontramos con que se trata más bien de una fórmula fosilizada en ablativo, *more maiorum*, que describe una forma de realizar un procedimiento «a la forma tradicional».

En cualquier caso, una de las características más llamativas en el uso de Livio del término *maiores* es que, mientras que es muy frecuente en los discursos

¹³ En el «Anexo V. *maiores* en la obra de Livio», subapartado «a) *maiores* según su naturaleza», se recopilan estas menciones según si Livio está hablando de los *maiores* cívicos o familiares de Roma u otros pueblos foráneos.

¹⁴ Véase «Anexo V. *maiores* en la obra de Livio», subapartado «b) *maiores* y *more maiorum* según el contexto literario».

reconstruidos, apenas aparece en los episodios narrativos. Livio tan solo utiliza el término cinco veces como narrador e, incluso en estas ocasiones, lo hace contando la historia desde el punto de vista de sus personajes. Esto significa que los oradores de Livio hacen referencia a los *maiores* en 81 ocasiones, lo que constituye un 94% del total de las veces en las que aparece esta terminología en la obra¹⁵. Estas menciones aparecen en una proporción similar tanto en los discursos directos (*oratio recta*) como en los discursos indirectos (*oratio obliqua*). Además, forman parte de diversos contextos discursivos como *contiones* civiles, *contiones* militares, reuniones senatoriales, intercambios diplomáticos o arengas¹⁶. De todos ellos, las asambleas civiles son el entorno más común en el que se hace referencia a los ancestros, seguidas por el contexto diplomático, en el que dos o varias comunidades tratan asuntos externos. El marco militar es el siguiente en importancia —si tenemos en cuenta las menciones a los ancestros tanto en *contiones* militares como en arengas antes de la batalla. Por el contrario, las menciones en el senado son más bien escasas. En mi opinión, esta distribución de la frecuencia de las menciones a los ancestros responde a la propia temática que trata Livio en su narración. En los primeros libros, Livio concede mucha más importancia a los asuntos internos de Roma, por lo que las menciones a los ancestros aparecen más frecuentemente en el ámbito asambleario. Conforme avanza la narración y Roma comienza a expandir su imperio, Livio traslada gran parte de su atención a los contextos militar y diplomático, por lo que, en consecuencia, las menciones a la tradición a través de los ancestros empiezan a aparecer en estos ambientes de manera más frecuente.

Sea como fuere, lo cierto es que este análisis demuestra de nuevo la importancia de los ancestros —y, en consecuencia, de la tradición— en la oratoria, como se ha explorado en anteriores capítulos y se pretende reforzar en el presente apartado. Pero, ¿qué papel desempeñaron las menciones a los ancestros en los discursos reconstruidos de Livio? Tal y como se hemos ido analizando hasta el momento utilizando otras fuentes, los objetivos principales que los oradores buscaron mediante las menciones a la tradición a través de los ancestros fueron:

¹⁵ Como se puede comprobar en el «Anexo V. *maiores* en la obra de Livio», subapartado c) Las menciones a los *maiores* según el contexto oratorio».

¹⁶ Se ha de tener en cuenta que estos datos se han tomado también de las menciones realizadas por oradores foráneos, dado que Livio traspone las instituciones y oratoria romanas a comunidades y personajes extranjeros.

en primer lugar, conferir autoridad al orador o a su postura; en segundo lugar, exhortar a la audiencia a hacer algo o actuar de cierto modo; y, en definitiva, persuadir a los oyentes. En muchas ocasiones, encontramos que estos tres objetivos forman parte del mismo discurso de Livio, por lo que es difícil especificar cuál es la intención principal del orador. En cualquier caso, a continuación, analizaremos algunos casos que sirven para ilustrar las intenciones del orador al mentar a los ancestros.

Como ya hemos visto en el anterior capítulo, los manuales de retórica de la época exhortaron al orador a utilizar a los *maiores* como fuente de autoridad. En el caso de individuos de alta alcurnia, la mención a sus ancestros fue una forma de reivindicar el capital simbólico asociado a su familia. Este fenómeno puede ser bien ilustrado con el discurso de P. Valerius Poplicola (cos. 460, 475), incluido en el tercer libro de la primera pñtada de Livio. En este pasaje, Publícola intenta persuadir a los plebeyos para que conquisten el Capitolio que, según la narración de Livio, había sido tomada por esclavos en un momento en el que Roma también se veía asediada por amenazas externas. A cambio de este servicio, Publícola promete que permitirá convocar el *concilium plebis* que se estaba reclamando — todo ello en el contexto del llamado conflicto patricio-plebeyo. Como garantía, el político romano utiliza el nombre de su familia, es decir, el capital simbólico acumulado por sus ancestros. El propio Livio dice textualmente que fue la *auctoritas* de Publícola la que terminó por convencer a su público:

auctoritas viri moverat, adfirmantis Capitolio reciperato et urbe pacata si edoceri se sissent quae fraus ab tribunis occulta in lege ferretur, memorem se maiorum suorum, memorem cognominis quo populi colendi velut hereditaria cura sibi a maioribus tradita esset, concilium plebis non impediturum.

«Había resultado convincente el peso de aquel hombre al asegurar que, una vez recuperado el Capitolio y devuelta la paz a la ciudad, si dejaban que les mostrase la trampa que los tribunos escondían en la proposición de ley, él, fiel a sus antepasados, fiel a su sobrenombre, por el que sus antepasados le habían transmitido como una herencia la preocupación de servir al pueblo, no pondría obstáculos a la reunión de la asamblea de la plebe»¹⁷.

Este pasaje no solo evidencia que, para Livio, sería lógico que un personaje como Publícola hiciera uso de su nombre como método para conferir autoridad a su discurso, sino que también es muestra de la coherencia interna de la narrativa

¹⁷ Liv.3.18.6.

del paduano. Livio moldeó el discurso de su personaje teniendo presente un episodio que había narrado anteriormente, en el que el «primer Públicola» había actuado a favor de la plebe, lo que le había valido la obtención de su «popular» *cognomen*¹⁸. No obstante, aunque este ejemplo ilustra muy bien la utilización de los ancestros familiares como herramienta retórica, también sirve para mostrar su capacidad como medio de persuasión y exhortación a la acción. En efecto, en la narrativa de Livio, tras el discurso de Públicola, la plebe sofocó la revuelta del Capitolio por lo que, en consecuencia, se volvió a restablecer la concordia en el seno de la ciudad —aunque muy transitoriamente. De nuevo, no podemos pensar que Livio hubiera tenido acceso a este discurso que es, sin duda, una reconstrucción que responde a las necesidades narrativas del autor. Sin embargo, la técnica que utiliza el personaje de Livio a la hora de hacer uso de su capital simbólico coincide plenamente con lo expresado en los manuales de retórica de época tardorrepública y con las características de los discursos de esta época, tal y como hemos visto en capítulos anteriores¹⁹.

Como se ha mencionado previamente y como hemos comprobado en este último pasaje, otro de los objetivos de las alusiones a los ancestros en los discursos reconstruidos de Livio es el de exhortar a la audiencia a la acción. Por tanto, no es sorprendente encontrar numerosas menciones a los ancestros en las arengas militares. Por ejemplo, tanto Filipo V como su hijo Perseo hacen referencia a la valentía de los *maiores* macedonios frente a sus tropas antes de entrar en batalla²⁰. De nuevo, esto no quiere decir que Livio hubiera tenido acceso a estas arengas —si es que se produjeron. Lo más probable es que estas arengas sean fruto de la proyección del imaginario y la cultura romanas en el pueblo macedonio por parte de Livio. Por tanto, lo que nos indica este tipo de pasajes es que, en este contexto, para un erudito ciudadano romano como Livio, sería verosímil que los comandantes animaran a sus soldados a luchar siguiendo el ejemplo de sus antepasados. Conociendo la importancia de los antepasados cívicos y la relevancia de la ascendencia en el caso de Roma, también a nosotros nos puede parecer

¹⁸ Liv.2.8.1.

¹⁹ Véanse, especialmente, páginas 105 y ss.

²⁰ *multa iam saepe memorata de maiorum uirtutibus simul de militari laude Macedonum cum disseruisset (...)*, Liv.33.3.12; *animos habendos esse, quos habuerint maiores eorum, qui Europa omni domita transgressi in Asiam incognitum famae aperuerint armis orbem terrarum nec ante uincere desierint, quam Rubro mari inclusis, quod uincerent, defuerit*, Liv.42.52.14.

probable que los ancestros se utilizaran en estos contextos como medio para exaltar el ánimo de los soldados romanos antes de la batalla y, en cierto modo, exhortarles a mostrar un buen desempeño. Al fin y al cabo, iban a arriesgar sus vidas luchando por su patria, por lo que no resulta descabellado pensar que estos soldados creyeran que estaban siguiendo el ejemplo de *sus* valientes antepasados, aquellos que, según la memoria romana, habían extendido las fronteras del imperio más allá de los límites imaginables. Como analizaremos con posterioridad²¹, la arenga de César ante sus tropas antes de cruzar el Rubicón muestra que la tradición pudo ser un argumento utilizado en este tipo de contextos²².

MAIORES Y EXEMPLA: SIMILITUDES Y DIFERENCIAS

Una vez que ya hemos visto las principales características de la utilización de los ancestros en Livio, es momento de comparar esta forma de hacer alusión a la tradición con otro de los modos en los que se hace referencia a esta idea en la obra del historiador: los *exempla*. Como se ha mencionado con anterioridad, Jane Chaplin realizó un excelente estudio sobre el uso de estas narrativas ejemplarizantes en la obra del paduano²³. En mi opinión, muchas de las conclusiones a las que llegó Chaplin para el caso de los *exempla* también son aplicables a las alusiones a los antepasados, algo que nos puede sugerir una naturaleza similar entre ambos. No obstante, también existen diferencias que merece la pena reseñar.

En primer lugar, Chaplin mostró que los *exempla* son mucho más frecuentes en los discursos reconstruidos de Livio que en su narrativa²⁴. Como hemos visto con anterioridad, este patrón también se cumple para el caso de las alusiones a los ancestros. No obstante, es necesario tener en cuenta que, mientras que los *exempla* utilizados en los discursos de los personajes de Livio pueden ser positivos y negativos²⁵, en la gran mayoría de los casos en los que se alude a los *maiores*, estos son considerados desde un punto de vista positivo. Tan solo encontramos tres

²¹ Consúltense el apartado «César y su discurso ante los soldados de la *legio XIII*» de este mismo capítulo, a partir de la página 218.

²² Caes.Civ.1.7.1-8.

²³ Chaplin 2000; más resumido en Chaplin 2015.

²⁴ Chaplin 2000: 25, 48.

²⁵ Chaplin 2000: 155-156.

ocasiones en los que un orador de Livio presenta el comportamiento de los antepasados desde una perspectiva ligeramente negativa. El primero de ellos aparece en el contexto de una rebelión de soldados que, según Livio, habían sido corrompidos por el lujo experimentado en sus campañas en Capua. En este caso, el dictador del año 342, Marco Valerio Cuervo, intenta persuadir a los soldados rebeldes de que tomen una decisión contraria a la que tomaron sus antepasados, aquellos que se retiraron al monte Sacro y, posteriormente, se asentaron en el Aventino. En otras palabras, el orador de Livio les pide que no cometan una nueva secesión²⁶. Este ejemplo, es uno de los pocos casos en la literatura latina —ya sea en discursos reconstruidos o en oratoria «real»— en el que el orador exhorta a su audiencia a actuar de manera contraria a sus ancestros.

El segundo caso constituye una crítica tácita a los antepasados que, según la narrativa de Livio, «compraron su precio en oro» en vez de vencer por las armas en el campo de batalla —un tópico de carácter negativo en la literatura de Livio, que suele indicar cobardía por parte de ciertos personajes o pueblos. En efecto, en el famoso episodio de las Horcas Caudinas, los soldados atrapados por los samnitas se debaten entre rendirse, entregando sus armas, o pagar un rescate. En este contexto, uno de los personajes de Livio, Lucio Léntulo —legado en el año 321—, insta a los soldados a asumir esa humillación y exhorta a los cónsules a rescatar «con las armas la ciudad que nuestros mayores rescataron con oro»²⁷. En otras palabras, Léntulo prefiere entregar las armas y sufrir la humillación de pasar bajo el yugo de los samnitas que la deshonra que supone el pago de un rescate, tal y como, según su discurso, hicieron los antepasados. Según la narrativa de Livio y la memoria de tan catastrófico pasaje de la historia romana, los soldados romanos prefirieron finalmente la opción de tener que pasar uno a uno semidesnudos y prácticamente arrodillados bajo las lanzas samnitas. De hecho, esta crítica tácita a la «cobardía» de los ancestros, vuelve a aparecer en un pasaje reseñado con anterioridad en el presente estudio: aquel en el que la embajada de prisioneros romanos capturados por los cartagineses ruega al senado que compren su libertad,

²⁶ *inducite in animum quod non induxerunt patres auique vestri, non illi qui in Sacrum montem secesserunt, non hi qui postea Auentinum insederunt*, Liv.7.40.11.

²⁷ *subeatut ergo ista, quantacumque est, indignitas et pareatur necessitati, quam ne di quidem superant. Ite, consules, redimite armis ciuitatem, quam auro maiores uestri redemerunt*, Liv.9.4.16.

tal y como habían hecho los antepasados en otras ocasiones²⁸. En esta ocasión, el senado se opone a pagar el rescate de los prisioneros a pesar de sus ruegos, debido precisamente al carácter deshonroso de esta acción.

El tercer caso en la narrativa del Livio en el que los *maiores* no son presentados como ejemplo a seguir tiene lugar más adelante en la narración del historiador. Marco Servilio Gémino (cos. 202) intenta convencer a la plebe para que no respalde la propuesta presentada por Tiberio Sempronio (tr. pl. 167), que pretendía evitar que se le concediera el triunfo a Lucio Emilio Paulo Macedónico. En este discurso, Gémino presenta una serie de *exempla*, en los que los ancestros de su audiencia juzgaron demasiado severamente a un general. Además, refuerza estas narrativas ejemplarizantes haciendo alusión genérica a los antepasados de la audiencia a través de la locución *maiores vestri*:

satis peccatum in Camillo a maioribus uestris est, quem tamen ante receptam per eum a Gallis urbem uiolarunt; satis nuper <a> uobis in P. Africano.

«Bastante se equivocaron vuestros antepasados en el caso de Camilo, y eso que a él lo vejaron antes de ser recuperada Roma de los galos por su mediación; bastante os equivocasteis vosotros no hace mucho en el caso de Publio Africano»²⁹.

Así pues, a diferencia de los *exempla* estudiados por Chaplin, tan solo encontramos estos pasajes en todos los libros conservados de *Ab urbe condita* en los que se insta a la audiencia a no seguir el ejemplo de sus antepasados (ya sean sus *maiores*, padres o abuelos). Esta tendencia se repite en el resto de la literatura latina examinada en el presente estudio pues, de los 597 pasajes analizados en los que aparecen menciones a los *maiores*, solo en contadas ocasiones la fuente afirma que los antepasados estaban equivocados, que no se les debe imitar o que su comportamiento fue erróneo³⁰. En el *De Officiis* Cicerón dice que se ha de imitar

²⁸ Liv.22.59.7. Sobre este pasaje, véanse las páginas 118 y ss. de este trabajo.

²⁹ Liv.45.38.7.

³⁰ No obstante, existen algunos pasajes de las obras filosóficas de Cicerón en los que este afirma que los *antiquos* o *veteres* —o «en la antigüedad»— estuvieron equivocados con respecto a ciertos aspectos concretos relacionados con un tema erudito. Por ejemplo, en las *Tusculanae Disputationes* Cicerón afirma que en el pasado se equivocaron al considerar al rey Numa como un discípulo de Pitágoras (Cic.Tusc.4.3). También en el *De Divinatione*, Cicerón asevera que los *veteres* abrazaron muchos tipos de adivinación, pero no se guiaron por la razón —lo que se deduce que hubiera sido más correcto, según su opinión (Cic.Div.2.5). En la misma obra, Cicerón escribe *errabat enim in rebus antiquitas* (Cic.Div.2.70), cuando critica a la antigüedad por haber creído que los auspicios predecían el futuro. Lo curioso de estos pasajes es que, en todos ellos, se evita hablar de estos personajes del pasado como *maiores* y se prefieren otros términos como *antiquos*, *veteres* o *superiores*. No obstante, se ha de tener en cuenta que estos últimos ejemplos constituyen

en todo a los antepasados, excepto en sus vicios³¹. Este es el único pasaje en el que se admite explícitamente que los antepasados no solo fueron depositarios de virtudes, sino también de comportamientos poco morales. También en este libro, Cicerón se opone a la medida de cobrar tributos a los ciudadanos, establecida *apud maiores nostros*³². Por tanto, se sobreentiende que el autor considera que los *maiores* no deben ser objeto de imitación —un planteamiento que constituye una excepcionalidad en la literatura latina. Finalmente, en el texto de controvertida autoría, *Epistulae ad Caesarem* —generalmente atribuido a Salustio³³—, el autor le dice explícitamente a César que debe evitar restablecer las viejas costumbres (*vetera instituta*) en materia de finanzas, ya que han sido corrompidas³⁴. Aunque en este último pasaje no se nombre explícitamente a los antepasados, sí que se exhorta a no seguir la tradición, lo que también constituye una excepcionalidad en la literatura latina del periodo.

Por el contrario, una particularidad que comparten tanto el uso de los *exempla* como la utilización de los antepasados en los discursos reconstruidos de Livio es que la sola aparición de estos no convierte en ganador al argumento del orador³⁵. Dicho de otro modo: aunque Livio haga que sus personajes desplieguen un verdadero arsenal retórico remitiendo a la tradición —ya sea a través de *exempla* o mediante las menciones a los ancestros—, eso no quiere decir que el orador consiga finalmente sus objetivos en la narrativa de Livio. Si la tradición —o *mos maiorum*, según algunos autores— hubiera sido única, compartida por todos y de carácter vinculante, tal y como muchas veces ha aseverado la historiografía, ¿por qué Livio construyó discursos en los que sus oradores salieron perdiendo, a pesar de aludir a la tradición en múltiples ocasiones? ¿No es más probable que, en estos discursos reelaborados, Livio estuviera reflejando la versatilidad de la tradición en manos del orador? En el libro 42, encontramos un buen ejemplo de este fenómeno. Según la narración del historiador, la embajada que había sido

comentarios de naturaleza erudita, antes que críticas de naturaleza «moral», como hemos visto en otros ejemplos.

³¹ *imitandos esse maiores, primum illud exceptum sit ne vitia sint imitanda*, Cic.Off.1.12.

³² Cic.Off.2.74.

³³ En el presente trabajo, sigo la opinión de quienes atribuyen su autoría a Salustio (Duplá Ansuátegui, Fatás Cabeza y Pina Polo 1994; Pina Polo 2021a).

³⁴ *id ita eveniet, si sumtuum et rapinarum licentiam demseris; non ad vetera instituta revocans, quae, iam pridem corruptis moribus, ludibrio sunt; sed si suam cuique rem familiarem finem sumtuum statueris*, Sall.ep.Caes.2.5.4.

³⁵ Chaplin 2000: 73-105.

enviada a Grecia al principio de la III Guerra Macedónica vuelve a Roma para dar cuenta de sus actos ante el senado. Uno de los miembros de la embajada, Quinto Marcio, había conseguido una tregua con Perseo gracias a un antiguo vínculo de hospitalidad entre su padre y el rey macedonio. Esto suponía un inteligente movimiento, dado que el verdadero objetivo de esta tregua era ganar tiempo para que el ejército romano ocupara posiciones estratégicas para el futuro enfrentamiento armado. Sin embargo, según la narrativa de Livio, los senadores más longevos rechazaron este plan de acción, justificando su postura, precisamente, a través de la tradición:

non per insidias et nocturna proelia, nec simulatam fugam inprovisosque ad incautum hostem reditus, nec ut astu magis quam uera uirtute gloriarentur, bella maiores gessisse: indicere prius quam gerere solitos bella, denuntiare etiam interdum <pugnam et locum> finire, in quo dimicaturi essent.

«Los antepasados no habían hecho las guerras recurriendo a trampas y a combates nocturnos, ni simulando huidas y volviendo sobre el enemigo desprevenido, ni enorgulleciéndose de la astucia más que del valor: tenían por costumbre declarar la guerra antes que hacerla, e incluso, a veces, anunciar una batalla y delimitar el lugar donde pensaban combatir»³⁶.

Es decir, en la narrativa de Livio, los senadores más veteranos instan al resto de senado a rechazar la «artimaña» de Quinto Marcio, haciendo alusión para ello a la valentía de los *maiores*, quienes, según su postura, siempre mostraron sus verdaderas intenciones en los asuntos bélicos, evitando estratagemas como la llevada a cabo por el legado en Macedonia. De hecho, los senadores contrarios a Quinto Marcio proporcionan ejemplos concretos a continuación, recurriendo a diferentes *exempla* tomados de la historia de Roma para reforzar su postura³⁷. En este sentido, podemos observar una vez más cómo las alusiones a los *maiores* y los *exempla* se utilizan de forma complementaria, reforzándose mutuamente. Sea como fuere, lo cierto es que, a pesar de todo este arsenal retórico, esta facción del senado no consiguió hacer valer su postura y, finalmente, según la narración de Livio, «prevaleció, sin embargo, aquel sector del senado que consideraba más

³⁶ Liv.42.47.5.

³⁷ «Con esa misma buena fe había informado al rey Pirro de que su médico preparaba un atentado contra su vida, y también se había entregado encadenado a los faliscos al hombre que había traicionado a sus hijos; esto era lo que correspondía al modo de obrar en conciencia de los romanos, no con la doblez púnica o la astucia de los griegos (...)», Liv.42.47.6-7.

importante preocuparse por lo eficaz que por lo honesto, de modo que se aprobó esta primera embajada de Marcio (...)»³⁸.

Otro ejemplo muy elocuente de este fenómeno en la obra de Livio aparece en el episodio en el que Lucio Cornelio Léntulo reclama la concesión del triunfo tras sus acciones en Hispania, en el contexto de la II Guerra Púnica. El tribuno de la plebe del año 200, Tiberio Sempronio Longo (cos. 194), se opone incluso a que se le conceda la ovación —alternativa más modesta al triunfo—, «diciendo que tampoco esto sería conforme a la tradición (*more maiorum*) o precedente alguno»³⁹. A pesar de la mención al *mos maiorum*, la postura del tribuno no prevaleció y, según el historiador, Longo terminó celebrando una *ovatio*. De nuevo, estos pasajes, más que ser de utilidad para saber si a principios del siglo II se seguía o no la tradición, nos han de servir para entender la forma de concebir la realidad por parte del historiador romano siglos después. En mi opinión, si tenemos en cuenta que la obra de Livio nos proporciona más información sobre su presente que sobre los hechos del pasado que narra, lo que podemos deducir a partir de estos pasajes es que, a pesar de la seguridad con que los oradores hicieron alusión a la tradición a finales del periodo republicano y a principios del Principado, esta tradición no fue única y vinculante, sino discutida y discutible.

De hecho, el tercer aspecto común entre los *exempla* y las alusiones a los ancestros en la obra de Livio parece confirmar esta teoría: ambas alusiones a la tradición son utilizadas en discursos contrapuestos por parte de oradores enfrentados⁴⁰. Un buen ejemplo de este patrón para el caso de los *maiores* se puede observar en los discursos contionales que Livio recrea en el contexto del debate que se produjo en torno a la *lex Oppia*. En el año 195, según el testimonio de Livio, los tribunos de la plebe trataron de abolir esta medida —una ley suntuaria que prohibía exhibir públicamente su riqueza a las matronas romanas. Sin embargo, el cónsul Catón —más tarde conocido como «el Censor»—, se opuso a su derogación y habló contra la propuesta de los tribunos frente a la *contio*. En el discurso que reconstruye Livio, Catón hace alusión en varias ocasiones a los ancestros, reforzando el mensaje mediante el uso de los posesivos. El Censor afirma que los

³⁸ Liv.42.47.9.

³⁹ *decurrebatur tamen eo ut ouans urbem iniret, intercedente Ti. Sempronio Longo tribuno plebis, qui nihilo magis id more maiorum aut ullo exemplo futurum diceret*, Liv.31.20.5.

⁴⁰ Chaplin 2000: 71 y ss.

ancestros no quisieron que las mujeres intervinieran en los asuntos públicos o que sobresalieran de algún modo⁴¹. No obstante, en la época de los *maiores*, el problema del *luxus* todavía no había aparecido, por lo que los ancestros no habían tenido la necesidad de crear una ley para controlarlo⁴². Sin embargo, según el futuro censor, ahora que las cosas habían cambiado, la *lex Oppia* resultaba totalmente necesaria⁴³. Por tanto, se deduce que, según el Catón de Livio, los *maiores* hubieran estado de acuerdo con su postura y con la necesidad de mantener esta ley que regulaba el lujo, puesto que seguía la línea de la austeridad que los ancestros habían querido imponer sobre las mujeres. Este razonamiento, además, muestra las posibilidades retóricas que ofrecía la tradición en manos del orador: incluso cuando no se pudiera justificar que una ley, comportamiento o modo de actuar tenían precedentes en el pasado o venían de antiguo —tal y como ocurría con la *lex Oppia*—, el orador podía «retorcer» su argumentación, tratando de hacer creer a su público que ese sujeto etéreo que constituían los *maiores* hubiera estado de acuerdo con el asunto, puesto que estaba en consonancia con la voluntad, espíritu o moral de los ancestros.

En cualquier caso, en la narración de Livio, el oponente de Catón —el tribuno Lucius Valerius Tappo (tr.pl.195, pr.192)—, también utiliza a los ancestros en su discurso para hacer valer su teoría. En primer lugar, el tribuno argumenta que esta ley era reciente y que, por tanto, carecía de la autoridad que el pasado y los *maiores* conferían a otras leyes más antiguas:

<num>quae uetus? regia lex simul cum ipsa urbe nata aut, quod secundum est, ab decemuiris ad condenda iura creatis in duodecim tabulis scripta, sine qua cum maiores nostri non existimarint decus matronale seruari posse, nobis quoque uerendum sit ne cum ea pudorem sanctitatemque feminarum abrogemus?

«¿Es antigua, acaso? ¿Es una ley de la época de los reyes nacida a la vez que la propia ciudad? ¿O de la época siguiente, y fue escrita en las doce tablas por los decenviros nombrados para sentar las bases del derecho, una ley sin la cual a juicio de nuestros antepasados no era posible preservar la decencia de las matronas, y cuya

⁴¹ *maiores nostri nullam, ne priuatam quidem rem agere feminas sine tutore auctore uoluerunt*, Liv.34.2.11; *recensete omnia muliebria iura quibus licentiam earum adligauerint maiores uestri per quaeque subiecerint uiris; quibus omnibus constrictas uix tamen continere potestis*, Liv.34.3.1.

⁴² *quam causam fuisse censetis? eadem fuit quae maioribus nostris nihil de hac re lege sanciundi: nulla erat luxuria quae coerceretur*, Liv.34.4.7.

⁴³ Para el discurso de Catón sobre el ornato femenino en los *Origines*, véase Herklotz 2019: 172-173. Para el verdadero papel de las mujeres en la política romana, cf. Vio 2022.

derogación deberíamos temer también nosotros para no abolir junto con ella la honestidad y la dignidad de la mujer?»⁴⁴.

Además, el tribuno de Livio presenta una imagen del pasado muy distinta a la ofrecida por Catón, ya que, según Lucio Valerio, «la elegancia, los adornos, el atavío» constituían «lo que nuestros mayores llamaron el mundo femenino»⁴⁵. Por tanto, Livio presenta dos discursos contrapuestos en los que se ofrece una imagen muy distinta de la «voluntad» o espíritu de los ancestros: mientras que Catón afirma que sus acciones estuvieron destinadas a preservar la austeridad de las mujeres, Valerio asevera que el ornato formó parte del «mundo femenino» según los ancestros. Esta contraposición demuestra la ambigüedad y potencial flexibilidad de la tradición: el orador no solo podía apoyarse en aspectos «tangibles» y concretos, como la existencia de una ley en el pasado, sino que podía jugar con la supuesta «voluntad» o las pretendidas intenciones de los ancestros. Por tanto, la utilización de los mayores en este tipo de discursos contrapuestos demuestra una vez más que —al menos para un buen conocedor de la historia y cultura romanas como Livio— el contenido de la tradición había estado en continua disputa, puesto que poseía el potencial para convertirse en un arma retórica que pudo ser utilizada para argumentar o reforzar posturas diametralmente opuestas.

No obstante, la utilización de los ancestros en discursos contrapuestos no solo se restringe a la obra de Livio, sino que también se puede localizar en otros lugares de la literatura latina. De hecho, como hemos visto en el capítulo anterior, la propia teoría retórica alentaba al orador a utilizar la tradición para apoyar una postura y la contraria. En la obra de Salustio, quien —no olvidemos— fue un activo político de época tardorrepública, las menciones a los ancestros forman parte fundamental de las posiciones contrapuestas de dos de los oradores de Salustio en *La Conjura de Catilina*. En efecto, para el historiador resultó adecuado que tanto César como Catón utilizaran la tradición para apoyar posturas diametralmente opuestas en cuanto al destino al que tenían que ser sometidos los catilinaros⁴⁶. De nuevo, más allá de la veracidad de estos discursos presuntamente pronunciados en el senado, lo interesante para nuestro estudio es que un historiador como Salustio

⁴⁴ Liv.34.6.8.

⁴⁵ *munditiae et ornatus et cultus, haec feminarum insignia sunt, his gaudent et gloriantur, hunc mundum muliebrem appellarunt maiores nostri*, Liv.34.7.9.

⁴⁶ Estas posturas se analizan con detenimiento en las páginas 178 y ss. de este trabajo.

—buen conocedor de la política de la época— presentó la tradición como un arma retórica tan flexible como para ser utilizada por dos partes enfrentadas en un mismo asunto.

Pero si aun así pensamos que esto no es muestra de un patrón propio de la oratoria del periodo, podemos remitirnos a la principal fuente para estudiar la materia, es decir, Cicerón. Esta tarea, no obstante, resulta difícil, puesto que los discursos de los oponentes del orador no han llegado hasta nuestros días. Sin embargo, en algunas ocasiones, las propias palabras de Cicerón nos revelan parte de la intervención de sus contrarios. En este sentido, algunos de sus discursos nos indican que no solo él mismo utilizó la tradición para reforzar su postura y persuadir a su público, sino que, probablemente, también sus adversarios usaron la misma estrategia para llegar al mismo fin. Por ejemplo, en el *Pro Tullio* — que recoge una aproximación al discurso que Cicerón pronunció ante los *recuperatores* en este proceso⁴⁷—, el orador parece citar textualmente las palabras de su oponente. Lucio Quincio habría leído parte de la ley de las XII Tablas, con el objetivo de persuadir a los *recuperatores* de que, para los *maiores*, no suponía gran cosa el asesinato de una persona:

'non', inquit, 'ad eam rem recitavi, sed ut hoc intellegeres, non visum esse maioribus nostris tam indignum istuc nescio quid quam tu putas, hominem occidi'. at primum istae ipsae leges quas recitas, ut mittam cetera, significant quam noluerint maiores nostri, nisi cum pernecesse esset, hominem occidi.

«'No las he leído con esa finalidad' —replica—, 'sino para que comprendieras que no les pareció a nuestros antepasados ese no sé qué tan abominable como tú lo juzgas, que se mate a un hombre'. Pues bien, en primer lugar, esas mismas leyes, las que lees en voz alta, dejan ver a las claras cuán enérgicamente se opusieron nuestros mayores a que un hombre fuera ejecutado salvo cuando fuera absolutamente necesario»⁴⁸.

No obstante, como vemos en la cita, Cicerón intenta contrarrestar la argumentación de su oponente basada en la tradición utilizando las mismas «armas». Cicerón afirma que no tiene sentido que su oponente saque a colación a los ancestros, puesto que, según su punto de vista, se opusieron enérgicamente «a

⁴⁷ No podemos olvidar que, como ya se ha comentado, el orador declamaba de memoria, por lo que los discursos que han llegado hasta nuestros días constituirían una reelaboración *a posteriori* del orador. No obstante, como ya se ha comentado, la investigación suele asumir que estos discursos contendrían y reflejarían las principales ideas de los discursos que fueron pronunciados realmente (sobre esta problemática, véanse las páginas 30 y ss. de la Introducción de este trabajo). Sobre este discurso que conservamos de materia fragmentaria, véase Crawford 1984: 47-50.

⁴⁸ Cic. Tul. 49.

que un hombre fuera ejecutado salvo cuando fuera absolutamente necesario»⁴⁹. De este modo, vemos cómo ambos oradores enfrentados hacen uso del pasado y la tradición a través de alusiones poco específicas —como las menciones a la voluntad e intenciones de esos antepasados cívicos—, pero también, mediante referencias más concretas —como la lectura de las XII Tablas. Más allá de que este discurso recoja de forma fidedigna las palabras del orador y su oponente, lo que verdaderamente resulta de interés para nuestro estudio es que también Cicerón reflejó en los discursos que posteriormente redactó y posiblemente publicó aquel patrón que más tarde aparecería en las reconstrucciones de Salustio y Livio. Y es que, para Cicerón, resultaba verosímil que las dos partes enfrentadas en un proceso hicieran uso de la tradición y discutieran sobre su contenido —de otro modo, no lo hubiera reflejado en el texto que ha sido legado hasta nuestros días. Este hecho demuestra una vez más la maleabilidad de estas menciones a la tradición en manos del orador y, todavía más: su carácter potencialmente discutible.

En este sentido, tal vez el caso más paradigmático proviene de uno de los discursos que analizaremos posteriormente con más detenimiento: *de lege Manilia* o *de Imperio Cn. Pompei*⁵⁰. En el año 66, Cicerón, como pretor, pronunció su primer discurso ante una *contio*. El orador defendió la *rogatio* del tribuno Manilio, una proposición de ley que pretendía que el *populus* aprobara en los *comitia* un nuevo mando extraordinario de Pompeyo. La carrera de este último personaje había destacado por su excepcionalidad ya desde su primera intervención en la Guerra Civil a favor de Sila. De hecho, tan sólo un año antes, gracias a otra *rogatio* tribunicia —esta vez propuesta por el tribuno Gabinio—, Pompeyo había llevado a cabo una campaña de dimensiones colosales con el objetivo de terminar con la piratería en el Mediterráneo. A pesar de que la eficacia del *imperator* en esta empresa le había reportado una gran popularidad entre el pueblo de Roma, el senado, por su parte, había comenzado a recelar de la fama y el poder que Pompeyo estaba acumulando. Por ese motivo, la propuesta del tribuno Manilio, que tenía como objetivo llevar la guerra contra Mitrídates VI del Ponto, se encontró con algunos celos entre la clase aristocrática dirigente y con la oposición frontal de

⁴⁹ Aunque, como hemos visto en el caso del *supplicium*, Cicerón no siempre mantuvo esta postura (cf. «El suplicio según la tradición en época republicana: un lugar común en la retórica de la época» en este trabajo).

⁵⁰ Para un análisis filológico de este discurso ver MacKendrick 1995: 3-23.

algunos de sus más destacados miembros⁵¹. Algunos de estos senadores, como Quinto Catulo o Quinto Hortensio, se pronunciaron ante la *contio* para impedir la aprobación de este nuevo mando extraordinario de Pompeyo y, aunque no contamos con sus discursos, sí que podemos deducir parte de su contenido gracias a la respuesta que les ofreció Cicerón. De hecho, en relación con el tema que nos ocupa, el orador dice explícitamente que se le podría reprochar que pretendiera realizar innovaciones *contra exempla atque instituta maiorum* y señala en varias ocasiones a Q. Catulo y a quienes le apoyan como los autores de esta acusación⁵². Martin Jehne afirma que Cicerón no pudo manipular mucho la postura de Catulo, puesto que en el año 66 tenía sus miras puestas en el consulado y no le convenía ponerse en contra a un consular⁵³. Por su parte, Catherine Steel también cree que Cicerón no tergiversó la postura de sus rivales de forma flagrante, aunque señala que es probable que la simplificara. Según esta autora, Catulo no tendría por qué haber hablado en contra de la innovación de forma tan simple como da a entender Cicerón en su respuesta⁵⁴. No obstante, en mi opinión, aunque es posible que Cicerón simplificara la postura de su rival, no me parece improbable que Catulo hubiera acusado directamente al orador de apoyar una innovación e ir en contra de la tradición en un sentido tan «vago» como aparece en el discurso de Cicerón. Al fin y al cabo, como su propio nombre indica, este tipo de *imperia extra ordinem* constituían una excepcionalidad, por lo que resulta bastante probable que los contrarios a la concesión de este tipo de mandos los presentaran como una trasgresión de la tradición y, por tanto, como una «novedad» que rompía con el legado y la voluntad de esos ancestros comunes de los ciudadanos romanos.

En cualquier caso, a pesar de esta supuesta acusación, Cicerón no se dejó amedrentar y, como veremos más adelante, retorció su argumentación hasta lograr presentar esta medida extraordinaria como parte de una verdadera «tradición de innovaciones». Utilizando referencias vagas a la tradición a través de la alusión a los ancestros, pero también reforzando su postura con varios *exempla* extraídos de

⁵¹ La aristocracia senatorial percibía la amenaza que suponían estos mandos extraordinarios para el equilibrio de poder sobre el que se sostenía el sistema republicano, cf. Pina Polo 2019. Algunos autores sostienen, sin embargo, que Catulo y Hortensio serían los únicos oponentes de importancia a esta medida, cf. Yakobson 2010: 288; Steel 2001: 117-118 n. 13

⁵² *at enim ne quid novi fiat contra exempla atque instituta maiorum*, Cic.Man.60. «Se me dirá que no deben hacerse innovaciones contrarias a los usos y a las costumbres de nuestros antepasados».

⁵³ Jehne 2021.

⁵⁴ Steel 2001: 122.

la historia de Roma, Cicerón consiguió transformar lo que sin duda constituía una excepcionalidad en una medida que se insertaba dentro de la tradición romana.

En definitiva, las alusiones a los *maiores* y los *exempla* fueron dos de los instrumentos retóricos que el orador utilizó para reforzar su postura y persuadir a su público. Las similitudes y características que hemos estudiado en el caso de la obra de Livio —y que posteriormente hemos corroborado con otras fuentes— son muestra de su naturaleza similar. Ambos artefactos constituyeron un medio para hacer alusión a la tradición, con el objetivo de utilizar la devoción que profesaba la sociedad romana en beneficio del propio orador. En algunas ocasiones, como hemos observado, estos dos instrumentos retóricos se utilizaron de forma complementaria. No obstante, hay que tener en cuenta que la utilización de los *exempla* requería un mayor conocimiento de la historia romana y, debido a su concreción, resultaban más difíciles de manipular. Por el contrario, la mayor ventaja de las alusiones a los ancestros comunes del pueblo de Roma era su vaguedad o imprecisión. Mediante estas alusiones generalistas a los *maiores*, el orador podía evocar esa misma tradición sin tener que conocer, memorizar y presentar un episodio concreto de la historia romana. Además, como también se ha analizado, las alusiones a los mayores ofrecían una gran versatilidad, dado que no solo se podían evocar leyes, normas o costumbres que se consideraban antiguas y, por tanto, podían atribuirse a los ancestros, sino que el orador incluso podía «retorcer» su argumento hasta presentarse a sí mismo como el intérprete de la voluntad, el espíritu o las intenciones de los mayores. Asimismo, como veremos a continuación, el orador no solo podía utilizar la tradición para reforzar su postura, sino que tenía la posibilidad de hacer uso de su contrario, es decir, la «novedad», como un efectivo ataque contra su adversario.

El rechazo a la novedad: su reflejo y uso en la oratoria

El historiador alemán Reinhart Koselleck, en línea con la antropología del siglo pasado, afirmó que el tiempo constituía un constructo determinado culturalmente y, por tanto, se trataba de un concepto historizable⁵⁵. Para su estudio, propuso la utilización de dos categorías: el «espacio de la experiencia», es decir, la forma de concebir el pasado; y el «horizonte de la expectativa», o el modo de entender el futuro. La relación entre estas dos categorías determinaría la forma de concebir el tiempo por parte de una sociedad en concreto⁵⁶. Según el autor, con la llegada de la modernidad, el espacio entre experiencia y expectativa aumentó: el futuro ya no tenía por qué parecerse al pasado, sino que se mostraba abierto a un infinito mundo de posibilidades. Así se desarrolló la nueva idea de progreso, un concepto desconocido como tal hasta la modernidad⁵⁷. En el caso de las sociedades antiguas, Koselleck afirmó que la distancia que mediaba entre el «espacio de la experiencia» y el «horizonte de la expectativa» fue mucho más reducida que en las culturas modernas. Para los antiguos, el futuro no podía diferir en esencia de su pasado: las posibilidades de lo que era posible que aconteciera, lo *contingente*, estaban limitadas a lo que ya había sucedido. El futuro era, por tanto, limitado —lo que se debía, según Koselleck, a la creencia de que la naturaleza humana era inmutable⁵⁸. Por este motivo, según su opinión, las sociedades antiguas recurrieron constantemente al pasado con el objetivo de solucionar los problemas de su propio presente. La historia se convirtió así en *magistra vitae*⁵⁹. No obstante, en mi opinión, siguiendo esta línea argumental, en ocasiones se ha caído en simplificaciones o planteamientos erróneos en cuanto a las sociedades antiguas. Tal vez este fenómeno se deba a que pocos han sido los intentos de analizar la concepción del tiempo para los antiguos, utilizando para ello las fuentes clásicas⁶⁰.

⁵⁵ Koselleck 1993: 15. Debate y bibliografía en Walters 1996: 94- 95 (esp. notas 52 y 55) y Lucas 2005: 61-67.

⁵⁶ Para una explicación detallada sobre las categorías de «espacio de la experiencia» y «horizonte de expectativa» véase, especialmente, Koselleck 1993: 333-357.

⁵⁷ Koselleck 1993: 345-351. Idea más profundamente explicada en Koselleck 2012.

⁵⁸ Koselleck 1993: 43, 299.

⁵⁹ Aspecto que explica el autor en Koselleck 2000: 38-66, tomando como título la famosa cita de Cicerón: *historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?*, Cic.de Orat.3.36.

⁶⁰ Como señala Kirov 2010: 306 n. 21. En efecto, la mayoría de trabajos se ocupan de estudiar la periodización y concepción del pasado, principalmente, por parte de la historiografía y de otros

Se ha llegado a afirmar que en la Antigüedad eran incapaces de percibir el cambio o que no podían diferenciar entre el pasado mítico/lejano y el reciente. Sin embargo, como hemos visto, este no fue el caso⁶¹: los romanos fueron perfectamente capaces de ordenar los acontecimientos pasados, echando mano para ello del vocabulario familiar —entre otros recursos—, diferenciando así los episodios que ocurrieron en época de los *patres* y los *maiores*⁶².

En cualquier caso, más recientemente Kirov ha desarrollado la teoría de Koselleck añadiendo una segunda consecuencia a la forma de concebir el tiempo por parte de los antiguos. En efecto, este autor afirma que, debido a esta concepción temporal, las novedades que fueron percibidas como tales por parte de las sociedades antiguas se consideraron peligrosas y, por tanto, fueron rechazadas⁶³. Esta teoría del «rechazo a la novedad» ha sido expresada en otros términos y en varias ocasiones⁶⁴. Sin embargo, su constatación para la historia de Roma se ha limitado a algunos artículos que se centran en el periodo de transición que supuso la monarquía de Augusto⁶⁵. En el caso de los trabajos sobre el periodo republicano, la innovación se ha entendido, en la mayoría de los casos, como transgresión institucional, y su estudio se circunscribe a los artículos de Braun, Hölscher, Jehne y Pina Polo⁶⁶. Por este motivo, creo necesario afrontar el tema y comprobar si este modelo teórico es aplicable a la sociedad tardorrepública.

Una primera revisión de los textos clásicos demuestra que, frecuentemente, las novedades fueron concebidas de forma negativa por parte de diversos narradores. Así parecen indicarlo aquellas instancias en las que los autores clásicos retratan a los malvados como personajes que pretenden llevar a cabo «cosas nuevas». Por ejemplo, Salustio describe a los simpatizantes de Catilina como individuos «ávidos

autores en la Antigüedad: Momigliano 2012; Espadas Burgos 1961; Trompf 1979; Santos Yaguas 1981; Miles 1986; Romilly 1991; Moreno 2001. También encontramos estudios centrados en el análisis de la datación y cronología como Hannah 2008 o Feeney 2009. Entre las pocas excepciones, véase Walters 1996.

⁶¹ Miles también es de esta opinión que demuestra utilizando la narrativa de Livio quien, según el autor, concibió la historia de Roma como una continua evolución, cf. Miles 1988: 192, 199, 204.

⁶² Véase el apartado «Un medio de datación relativa», del capítulo 2 de este estudio, a partir de la página 116.

⁶³ Kirov 2010: 309-310, quien utiliza el término alemán *Abweichung* —que puede ser traducido como *desviación* en castellano—, para tratar de estas innovaciones o transgresiones.

⁶⁴ Lowenthal 1998: 7-8, 95-107; Maravall 1986; Walters 1996: 88.

⁶⁵ von Müller y von Ungern-Sternberg 2004; Kirov 2010.

⁶⁶ Braun 2002; Hölscher 2004; Pina Polo 2019; Jehne 2021 (quien también trata el Principado de Augusto).

de novedades» o personajes que pretenden «cambiarlo todo»⁶⁷. Igualmente, en el *Bellum Iugurthinum*, el mismo autor presenta al pueblo de los númidas —al que anteriormente había calificado de poco fiable— como «ávidos de innovaciones»⁶⁸. En esta línea, César también utiliza esta expresión para retratar a Dumnórix, líder de los eduos y uno de sus más feroces enemigos⁶⁹.

Asimismo, y como se ha venido adelantando, la oratoria también es un contexto literario que refleja este rechazo por la novedad. Como veremos a continuación, los oradores no solo se presentaron a sí mismos como fieles valedores de la tradición, sino que también acusaron a sus oponentes de ser innovadores o desear novedades. Este fenómeno solo se entiende si se acepta que su público consideraba la novedad como algo indeseable o negativo. A continuación, se presentarán varios casos paradigmáticos presentes en la oratoria enmarcada en época tardorrepublicana. Por un lado, analizaremos cómo la novedad fue utilizada como arma arrojada contra el oponente, portadora de connotaciones negativas. Por otro lado, veremos cómo los oradores intentaron «enmascarar» aquellas situaciones o medidas que no les convenía que fueran consideradas como innovaciones. Como también comprobaremos, todo ello solo fue posible gracias a la maleabilidad de las ideas de tradición y novedad en manos del orador. No obstante, como veremos, la alusión a estas ideas no constituyó un elemento suficiente en la argumentación global del orador e incluso pudo tener un lugar secundario en el conjunto del discurso. Este fenómeno, que nos permite relativizar la importancia del binomio tradición-novedad, también nos indica que, a pesar de que la investigación muchas veces ha afirmado que los romanos «siempre se guiaron por la tradición», lo cierto es que estas ideas fueron tan abstractas y maleables que permitieron que se introdujeran aquellas medidas e innovaciones que los historiadores contemporáneos podemos identificar y analizar. En otras palabras: los romanos se imaginaron a sí mismos como fieles devotos de la idea de tradición y, a un nivel teórico, rechazaron aquello que podía ser considerado como una ruptura con esta —algo que, como veremos,

⁶⁷ *nam semper in civitate, quibus opes nullae sunt, bonis invident, malos extollunt, vetera odere, nova exoptant, odio suarum rerum mutari omnia student*, Sal.Cat.37.3. *isdem temporibus Romae Lentulus, sicuti Catilina praeceperat, quoscumque moribus aut fortuna novis rebus idoneos credebat (...)*, Sal.Cat.39.6.

⁶⁸ *sed Metello iam antea experimentis cognitum erat genus Numidarum infidum, ingenio mobili, novarum rerum avidum esse*, Sal.Jug.46.3.

⁶⁹ *erat una cum ceteris Dumnorix Aeduus, de quo ante ab nobis dictum est. hunc secum habere in primis constituerat, quod eum cupidum rerum novarum, cupidum imperi, magri animi, magnae inter Gallos auctoritatis cognoverat*, Caes.Gall.5.6.1.

se puede apreciar perfectamente en la oratoria de la época. Sin embargo, en la práctica, la vaguedad de estas ideas las convirtió en instrumentos sumamente maleables y útiles en manos del orador, quien pudo hacer pasar por tradicionales algunas medidas que constituían verdaderas novedades y, a la inversa, pudo «atacar» a sus oponentes retratándolos como innovadores.

CICERÓN, VERRES Y LA *LEX HIERONICA*

Con total probabilidad, Cicerón sólo pronunció la primera *actio* del extenso discurso que supone su acusación contra Verres en el año 70⁷⁰. Esta sería la primera y última instancia en la que el orador ejerció como *accusator*, mediante una actuación que le catapultaría definitivamente a la fama⁷¹. No obstante, Cicerón se esforzó en que todo su trabajo como orador —e incluso como investigador— trascendiera más allá del reducido público que atendió el proceso judicial, por lo que se preocupó en publicar todo su discurso⁷². De este modo, en la actualidad, contamos en extenso con una de las *orationes* más elaboradas y técnicas del Arpinate. A pesar de que, como hemos indicado, Cicerón no llegó a pronunciar la segunda *actio*, dividida a su vez en diferentes bloques temáticos, podemos suponer que la versión que se nos ha transmitido refleja de forma rigurosa lo que el orador pretendía presentar ante el tribunal. En cualquier caso, lo que sí que podemos afirmar con total seguridad es que este texto reproduce lo que Cicerón quiso que se hiciera llegar a sus lectores. Por ello, la presentación de la novedad en este contexto resulta de interés para nuestro estudio.

El objetivo de Cicerón en este proceso era convencer al tribunal de que Verres había cometido un crimen de malversación durante el desempeño de su gobierno provincial entre los años 73 y 71 en Sicilia. En particular, el caso de los diezmos, tratado en el *De Frumento*, resultaba de gran importancia, dado que el territorio siciliano nutría las reservas de trigo de la *Urbs*. Según Steel, Cicerón tenía que satisfacer dos posturas enfrentadas en el tema del diezmo: por un lado, la de los

⁷⁰ Genovese 1999: 3 n.4 con bibliografía adicional; Lintott 2007: 5-11.

⁷¹ Dugan 2005: 8-9, sobre la intencionalidad de Cicerón por medirse con Hortensio, para hacerse conocido en la ciudad de Roma. Prag 2013: 270, sobre los esfuerzos de Cicerón para desvincularse del rol de *accusator*, al que se le asociaban connotaciones negativas.

⁷² Su publicación tenía como objetivo contribuir al prestigio como orador y a la carrera política de Cicerón, según Steel 2007b: 37.

provinciales, a quienes iba dirigido el discurso del «maltrato» a Sicilia por parte de Verres; y, por otro, la de los romanos, para quienes utilizaba la argumentación del «desabastecimiento de Roma» —de lo que también culpaba al propretor⁷³. Por ello, la argumentación de Cicerón en el *De Frumento*⁷⁴ se centraba en demostrar que Verres había maltratado a los agricultores sicilianos a través de la violencia y de las injurias ejercidas por sus recaudadores del diezmo, o *decumani*⁷⁵, con el objetivo último de obtener un beneficio personal⁷⁶. Como consecuencia de todos estos desafueros, los campesinos sicilianos se habían visto obligados a abandonar sus campos, un hecho que, según Cicerón, perjudicaba directamente al pueblo de Roma —condenado, en consecuencia, al desabastecimiento⁷⁷. De este modo, Cicerón contrarrestaba la defensa de Verres, probablemente basada en que el exgobernador había realizado un negocio favorable a Roma mediante la recogida del diezmo durante su propretura.

A pesar de que, tan solo con estos argumentos, la postura de Cicerón podía resultar convincente —sobre todo, teniendo en cuenta los datos y casos aportados por el orador y, no de forma secundaria, su estilo catastrofista—, el orador utilizó en numerosas ocasiones un instrumento retórico al que podríamos dar el nombre de «acusación de innovación»⁷⁸. En efecto, el orador acusó a Verres de haber actuado en contra de la tradición hasta en veintidós ocasiones: decretando medidas innovadoras⁷⁹, actuando en contra de lo que sus predecesores venían haciendo en

⁷³ Steel 2007b: 47-48.

⁷⁴ Para un estudio sobre la retórica en este discurso ver Steel 2007b.

⁷⁵ El maltrato a los agricultores es un tema muy recurrente en este discurso. Concretamente aparece en Cic.Verr.2.3.29, 2.3.35-37, 2.3.42, 2.3.43-44, 2.3.52, 2.3.65, 2.3.67, 2.3.70, 2.3.72-77, 2.3.83-91, 2.3.102, 2.3.104-115, 2.3.142, 2.3.146, 2.3.152-154, 2.3.157.

⁷⁶ Esta acusación también aparece de forma reiterada a lo largo del discurso: Cic.Verr.2.3.40, 2.3.49-52, 2.3.99, 2.3.110-111, 2.3.119, 2.3.129-132, 2.3.149.

⁷⁷ Cic.Verr.2.3.46-48, 2.3.74-76, 2.3.80, 2.3.101, 2.3.119-128, 2.3.144, 2.3.156. Para una interpretación detallada de estas acusaciones ver Frazel 2009: 195-213.

⁷⁸ He decidido utilizar esta denominación para simplificar la explicación. De ahora en adelante, cuando sea utilizada en este texto, nos referiremos a aquellas ocasiones en las que el orador acusa al adversario de haber realizado una innovación o haber adoptado un nuevo comportamiento, actuando, de esta forma, en contra de la tradición. Esta «acusación de innovación» puede tomar múltiples formas en el ámbito de la retórica. El «Anexo VI. Las «acusaciones de innovación» en relación a la recaudación de los diezmos en Sicilia, *De Frumento* (Cic.2.3.12-163). Traducción de José María Requejo Prieto, Gredos, 1990.» es un compendio de las ocasiones en las que se ha identificado esta «acusación de innovación» en relación al tema de los diezmos.

⁷⁹ Mediante la utilización de la palabra *novus*, sustantivada o como adjetivo: Cic.Verr.2.3.16, 2.3.17, 2.3.24, 2.3.32, 2.3.39, 2.3.51, 2.3.142, 2.3.150.

el cargo⁸⁰, siendo el primero en adoptar ciertas medidas o comportamientos⁸¹ o, de forma más general, procediendo en contra de la costumbre y la tradición⁸². Obviamente, estas acusaciones buscaban reforzar su argumentación principal —la corrupción de Verres—, contribuyendo a la acusación del antiguo pretor. Por ello, podemos deducir que la novedad llevaba aparejadas unas connotaciones negativas que, utilizadas contra el acusado, pretendían conseguir su inculpación. No obstante, es necesario destacar que esta «acusación de innovación» constituye una argumentación secundaria dentro del discurso global de Cicerón. En consecuencia, podemos afirmar que la sola acusación de actuar en contra de la tradición no suponía inmediatamente la desacreditación del oponente ya que, en caso contrario, Cicerón hubiera basado su acusación en esta idea y no se habría esforzado en desarrollar el resto de argumentaciones que hemos comentado con anterioridad.

Otro de los aspectos que revela este discurso de Cicerón es que la novedad fue concebida de forma muy vaga, por lo que resultó una herramienta útil y maleable en manos de un orador hábil quien, según sus intereses y como dueño de su discurso, decidía qué podía ser considerado como novedad y qué no. En el caso del *De Frumento*, Cicerón afirma que Verres había actuado en contra de la tradición al introducir novedades en el sistema recaudatorio siciliano⁸³. En concreto, el orador acusa a Verres de haber actuado en contra de la costumbre transmitida por los ancestros al introducir novedades en la *lex Hieronica*. Este era el sistema que tradicionalmente regulaba la recaudación del diezmo en Sicilia y que la investigación define como el conjunto de disposiciones que los romanos creían haber heredado del sistema implementado por Hierón II de Siracusa (ca. 306-215 a.C.)⁸⁴. Cicerón insiste con respecto a este tema en que Verres fue «el primero que

⁸⁰ Procediendo, por tanto, contra las decisiones de unos personajes en concreto: sus *superiores*, es decir, los anteriores gobernadores provinciales de Sicilia: Cic.Verr.2.3.16, 2.3.38, 2.3.39, 2.3.48, 2.3.101, 2.3.123.

⁸¹ Para lo que Cicerón describe a Verres como *primus* e incluso de forma irónica como *princeps*. Véase Apéndice VI: Cic.Verr.2.3.15, 2.3.21, 2.3.41, 2.3.43.

⁸² Una costumbre que puede ser descrita como legada por los *maiores*. También son frecuentes en este tipo de argumentaciones la utilización de los verbos *mutō* y *commutō* y las palabras *consuetudo* y *mos*: Cic.Verr.2.3.15, 2.3.20, 2.3.21, 2.3.51, 2.3.60, 2.3.118, 2.3.142.

⁸³ *qua in re primum illud reprehendo et accuso, cur in re tam vetere, tam usitata quicquam novi feceris*. Cic.Verr.2.3.16.

⁸⁴ Para una explicación de las características económicas y funcionales de esta ley —aunque se ha de señalar que no existe un acuerdo historiográfico en torno a todos sus aspectos—, ver Carcopino 1914, Pritchard 1970, Genovese 1999, Ñaco del Hoyo 2003: 86-95 (con bibliografía adicional). Sus principales particularidades eran, por un lado, que se recogía en especie y, por otro, que los encargados de hacerlo no eran los *publicani*, como en otros lugares del imperio, sino unos recaudadores llamados *decumani*.

osó arrancar y trastocar las instituciones comunes» y «la costumbre transmitida por sus antepasados»⁸⁵. No obstante, como argumentaremos a continuación, aunque Cicerón quisiera presentar a Verres como el «primero» que osaba transgredir este sistema, parece que había habido varias modificaciones o intentos de cambio con anterioridad. A pesar de que la investigación no tiene dudas de que Verres, efectivamente, modificó el sistema de recaudación del diezmo, también tiene claro que este sistema fiscal se había ido reformando desde los inicios de la presencia de la potencia romana en Sicilia, a partir del año 241 a.C.⁸⁶. El problema para la investigación es identificar y datar el tipo de innovaciones llevadas a cabo antes de la entrada de Verres en el cargo⁸⁷. Estas dificultades son consecuencia de que la principal fuente para estudiar dicho sistema fiscal es este discurso de Cicerón quien, precisamente, pretende demostrar que Verres había sido el primero en introducir innovaciones en un «sistema recaudatorio ancestral», por lo que intentó enmascarar cualquier tipo de modificación anterior a su pretura⁸⁸.

No obstante, en el propio *De Frumento*, el orador afirma que, en realidad, no reprochaba a Verres el haber sido el primero en introducir novedades en este sistema tradicional —a pesar de que, como hemos visto, sí le había lanzado este reproche— sino el haberlo llevado a cabo sin la sanción del senado y el pueblo de Roma⁸⁹. Y es que, como el propio Cicerón relata inmediatamente después, el senado había aprobado la modificación de la ley Hierónica en el año 75. Esta reforma consistía en que los diezmos del vino, el aceite y otros cultivos menores fueran arrendados en Roma y no en Sicilia, como era costumbre hasta ese momento⁹⁰. Es más, el senado había facultado a los cónsules del año 75, Lucio Octavio y Gayo Cota, para llevar a cabo esta modificación. Por tanto, esta medida

⁸⁵ *hoc iure ante Verrem praetorem Siculi semper usi sunt: hic primus instituta omnium, consuetudinem a maioribus traditam, condicionem amicitiae, ius societatis convellere et commutare ausus est*, Cic.Verr.2.3.15. No obstante, la historiografía duda que esta afirmación de Cicerón sea cierta y que las medidas introducidas por Verres no contaran con la aprobación o estímulo del senado, cf. Genovese 1999: 14; Steel 2007b: 45.

⁸⁶ Carcopino 1914: 255-277, Frazel 2009: 196-202.

⁸⁷ Ñaco del Hoyo 2003: 95.

⁸⁸ Genovese 1999:9-13, especialmente p. 9 n. 15 («Verosimilmente per ragioni oratorie, anche a tale statuto generale, per tradizione ancora correntemente chiamato *lex Hieronica*, Cicerone preferisce così costantemente riferirsi, mirando a far trapelare il meno possibile l'apporto romano in esso indubbiamente presente, ma non in linea con l'immagine che egli intendeva trasmettere della 'discreta' e rispettosa politica d'egemonizzazione attuata da Roma ne confronti della Sicilia»).

⁸⁹ *sed quod tua sponte iniussu populi sine senatus auctoritate iura provinciae Siciliae mutaveris, id reprehendo, id accuso*, Cic.Verr.2.3.17.

⁹⁰ Cic.Verr.2.3.18. Sobre esta modificación, véase Carcopino 1914: 102-104; Pritchard 1970: 354 n.18; Frazel 2009: 196-197.

podía ser equiparada a aquellas tomadas por Verres y, en consecuencia, ser calificada como una innovación. Por ello, Cicerón contesta a este posible reproche de la defensa de Verres, evitando presentar la medida del senado como una novedad, y sorteando la utilización del vocabulario típico de lo que hemos denominado «acusación de innovación» —palabras como *novus*, *mutō*, *commutō* o *invento*⁹¹. Además, justifica la actuación de los cónsules, incidiendo en que contaban con la sanción del pueblo y el senado de Roma.

No obstante, como indica el propio Cicerón, las medidas aprobadas por el senado en el año 75 no se llegaron a aplicar⁹². Según la investigación, parece ser que el motivo real fue la gran oposición con la que se encontraron estas medidas por parte de los provinciales. Sin embargo, Cicerón, en otro de sus ejercicios de habilidad retórica, presenta el tema de tal forma que parece que fue la devoción por la tradición por parte de los cónsules lo que evitó que se llevaran a cabo⁹³. De este modo, Cicerón protegía su caso frente a los senadores que formaban parte del tribunal que debía juzgar a Verres —dado que el propio senado había sido quien aprobara estas medidas. El orador evitaba así una posible ofensa a la institución senatorial en su conjunto y, sobre todo, a los dos consulares a los que nombraba explícitamente. En definitiva, con esta argucia retórica, Cicerón pretendía evitar que las medidas aprobadas por el senado también fueran consideradas como una «novedad». Con ello, Cicerón se protegía contra una posible argumentación de la defensa, que bien podría haber replicado que los cambios introducidos por el acusado contaban con precedentes recientes —o al menos con intentos— y, por tanto, no se trataban de innovaciones como tales. A Cicerón, en este caso, le interesaba resaltar las diferencias entre las dos medidas, presentando al senado y a los consulares como fieles garantes de la tradición y a Verres como un transgresor de la misma—a pesar de que, en esencia, ambos habían pretendido introducir nuevas medidas en el sistema tradicional de recogida del diezmo. Todo ello no se explica si no consideramos que la novedad fue un concepto sumamente maleable

⁹¹ *L. Octavio et C. Cottae consulibus senatus permisit ut vini et olei decumas et frugum minutarum, quas ante quaestores in Sicilia vendere consuissent, Romae venderent, legemque his rebus quam ipsis videretur dicerent. cum locatio fieret, publicani postularunt quasdam res ut ad legem adderent neque tamen a ceteris censoriis legibus recederent.* (...), Cic.Verr.2.3.18. Steel (2007b: 45) sostiene que, en conjunto, el estilo del *De Frumento* «enables Cicero to conceal and confuse, in order to put Verres and his actions in the worst possible light».

⁹² Cic.Verr.2.3.18.

⁹³ Cic.Verr.2.3.19.

por parte del orador y que llevó aparejadas unas connotaciones negativas que la convirtieron en un eficaz instrumento retórico.

CICERÓN, VERRES Y EL EDICTO DEL PRETOR

Este fenómeno se puede ilustrar con otro ejemplo presente en el *In Verrem*. En el primer discurso de la segunda *actio*, Cicerón acusa a Verres de haber sido un innovador durante el ejercicio de su pretura urbana en el año 74⁹⁴. En este caso en concreto, el orador reprocha al acusado el haber introducido dos nuevas cláusulas sobre las regulaciones de las herencias en el edicto del pretor, y le llega a calificar como un *hominus aliud in re vetere edictum novum*⁹⁵. De hecho, Cicerón sitúa a Verres fuera de la sociedad cuando afirma que la comunidad en su conjunto – *maiores nostri et nos* – se rigió por una serie de normas y costumbres que Verres había transgredido⁹⁶. Por tanto, en primer lugar, podemos afirmar de nuevo que Cicerón utilizaba la «acusación de innovación» contra Verres porque le resultaba útil. Este hecho sólo puede ser consecuencia de que la novedad produjera cierto rechazo no solo entre el tribunal que debía culpar o absolver al acusado sino también entre los posibles lectores del discurso. En segundo lugar, una vez más, podemos comprobar que la «acusación de innovación» no constituyó ni mucho menos un elemento único o suficiente para desacreditar las medidas de Verres. En efecto, Cicerón se esforzó en presentar casos concretos y en desarrollar varias argumentaciones para desacreditar al propretor con respecto a su edicto —como que Verres había implementado estas medidas en su propio beneficio⁹⁷, que tenían carácter retroactivo⁹⁸, que habían sido redactadas en favor de una persona en particular⁹⁹ o que existían importantes incongruencias internas¹⁰⁰. Por último, también en este discurso podemos comprobar la maleabilidad del concepto de novedad ya que, a pesar de que Cicerón insistiera constantemente en este discurso en el grave atentado que suponía la introducción de nuevas medidas en el edicto

⁹⁴ Sobre este discurso, véase Brennan 2000: 446-447, 460.

⁹⁵ Cic.Verr.2.1.115.

⁹⁶ *hoc, opinor, iure et maiores nostri et nos semper usi sumus. videte ut hoc iste correxerit*, Cic.Verr.2.1.115.

⁹⁷ Cic.Verr.2.1.105.

⁹⁸ Cic.Verr.2.1.107-109

⁹⁹ Cic.Verr.2.1.105, 2.1.111, 2.1.116.

¹⁰⁰ Cic.Verr.2.1.110, 2.1.117. Para otros reproches de Cicerón con relación a esta medida ver Brennan 2000: 820 n.38.

del pretor, el orador no siempre se posicionó en contra de su modificación. De hecho, la alteración del edicto del pretor era una práctica habitual cuando un nuevo magistrado tomaba posesión de su cargo y fue apoyada por Cicerón en otras instancias¹⁰¹.

En torno al año 71¹⁰², Cicerón se hizo cargo de la defensa de M. Tullio. El orador debía demostrar en esta ocasión que Fabio, rival de su Tulio en este proceso civil, había ejercido violencia contra su cliente a través de una banda de esclavos. Por ello, la defensa de Cicerón se enmarcaba en una nueva cláusula que M. Lúculo — pretor en el año 76— había introducido en el edicto, con el objetivo de regular la violencia ejercida por las bandas armadas¹⁰³. En este caso, la postura de Cicerón ante la modificación del edicto fue muy diferente a la que tomaría en el juicio de Verres poco tiempo después. El orador reconocía que M. Lúculo había sido el primero en introducir esta medida en el edicto del pretor, aunque evitaba calificarla directamente como novedad¹⁰⁴. Por otro lado, en esta ocasión, exponía que el pretor había tomado su decisión con suma justicia y sabiduría¹⁰⁵. Además, justificaba por qué M. Lúculo había añadido una norma contra la violencia en el edicto del pretor —a pesar de que ya existía la *lex Aquilia* que, hasta entonces, regulaba causas de similar naturaleza¹⁰⁶. Según el relato de Cicerón, M. Lúculo no

¹⁰¹ «In the Late Republic, each praetor had full power to introduce and adopt innovations», Brennan 2000: 464. La mayoría de los autores están de acuerdo en que el desarrollo del edicto del pretor se produjo precisamente durante el último siglo antes del cambio de era, cf. Brennan 2000: 133, 305 n.298 con bibliografía adicional. Sobre el desarrollo del edicto ver Watson 1974: 31-62.

¹⁰² Aunque la fecha exacta es desconocida y se duda entre los años 72 y 71, en la actualidad se considera más probable la fecha más tardía, véanse Crawford 1984: 47 n.1; Marinone 1997: 64 con bibliografía adicional sobre la fecha; Lintott también cree plausible que se produjera en el año 71 tras la revuelta de Espartaco Lintott 2008: 73 n. 10.

¹⁰³ *nam cum multae familiae dicerentur in agris longinquis et pascuis armatae esse caedisque facere, cumque ea consuetudo non solum ad res privatorum sed ad summam rem publicam pertinere videretur, M. Lucullus, qui summa aequitate et sapientia ius dixit, primus hoc iudicium composuit et id spectavit ut omnes ita familias suas continerent ut non modo armati damnum nemini darent verumetiam lacessiti iure se potius quam armis defenderent*, Cic.Tul.8. Se ha de tener en cuenta que, en este caso, M. Lúculo era pretor peregrino, no urbano como lo fue Verres, cf. Brennan 2000: 133, 454; Watson 1974: 31. Para una reflexión sobre esta medida ver Lintott 2008: 69-70.

¹⁰⁴ Aunque el orador utiliza el adjetivo *primus* para describir a M. Lúculo, evita la utilización de la palabra *novus* que, sin embargo, aparece hasta en cinco ocasiones en los pasajes en los que Cicerón habla de las innovaciones en cuestión de las herencias introducidas por Verres en el edicto (Cic.Verr.2.1.104-121).

¹⁰⁵ *qui summa aequitate et sapientia ius dixit*, Cic.Tul.8.

¹⁰⁶ *et cum sciret de damno legem esse Aquiliam, tamen hoc ita existimavit, apud maiores nostros cum et res et cupiditates minores essent et familiae non magnae magno metu continerentur ut perraro fieret ut homo occideretur, idque nefarium ac singulare facinus putaretur, nihil opus fuisse iudicio de vi coactis armisque hominibus; quod enim usu non veniebat, de eo si quis legem aut iudicium constitueret, non tam prohibere videretur quam admonere*, Cic.Tul.9.

había hecho más que adaptarse a la degeneración de la gloriosa ciudad que les habían legado sus *maiores*: Lúculo tomaba esta decisión por una razón de estado¹⁰⁷. Por tanto, siguiendo el planteamiento de Cicerón, la audiencia podía deducir que a las nuevas circunstancias y necesidades del estado les correspondían otras (nuevas) medidas, por lo que la acción de Lúculo quedaba justificada. Evidentemente, todos estos esfuerzos oratorios iban dirigidos a ganarse el favor del tribunal y, como consecuencia, ganar el juicio. Pero es que, además, al nombrar explícitamente al pretor y alabar su medida, Cicerón podía conseguir un beneficio político. En efecto, este pretor no era otro que Marco Terencio Varrón Lúculo, un personaje que había ejercido el consulado en el año 73, es decir, poco antes de la celebración del juicio. Además, era hermano de L. Licinio Lúculo (cos.74), uno de los personajes más influyentes de la época. De hecho, M. Lúculo, tras el desempeño del consulado, se había trasladado a provincias y había llevado a cabo una exitosa campaña militar que, finalmente, le reportó un triunfo en la *Urbs* en el año 71¹⁰⁸. Con esta argucia retórica, Cicerón no sólo conseguía argumentar su defensa, sino también halagar a un personaje de este calibre.

Sea como fuere, lo cierto es que, si tomamos en consideración estas dos intervenciones de Cicerón con respecto a la introducción de nuevas medidas en el edicto del pretor, las insertamos en su contexto discursivo y, sobre todo, tenemos en mente las intenciones del orador, podemos comprobar de nuevo que la idea de novedad, en principio, llevó asociadas connotaciones negativas, pero que, en último término y gracias a su maleabilidad, pudo ser moldeable en manos de un orador hábil como Cicerón. Cuando le convino, el orador intentó enmascarar y justificar aquellas medidas que podían haber sido consideradas como novedades o transgresiones de la tradición, mientras que no dudó en calificar como tales las decisiones tomadas por Verres, objeto de su invectiva.

¹⁰⁷ *his temporibus cum ex bello diuturno atque domestico res in eam consuetudinem venisset ut homines minore religione armis uterentur, necesse putavit esse*, Cic.Tul.10.

¹⁰⁸ Existen dudas sobre la datación del Pro Tullio. En mi opinión, el hecho de que Cicerón halague a M. Lúculo de esta forma refuerza la hipótesis de que este discurso fuera pronunciado en el 71. En este año, Lúculo había vuelto de su provincia, había celebrado su triunfo y, por tanto, los halagos de Cicerón tenían muchas más posibilidades de llegar a sus oídos que en el año 72 – cuando se encontraba inmerso en su campaña en Tracia y Mesia. No obstante, también se ha de tener en cuenta que la circulación de información a través de misivas era un medio rápido y habitual (Pina Polo 2017b), por lo que, aunque Lúculo no se hubiera encontrado en la capital, sí que podría haber sido informado rápidamente de las alusiones a su persona.

CÉSAR Y SU DISCURSO ANTE LOS SOLDADOS DE LA *LEGIO XIII*

No obstante, el presentarse a sí mismo, a sus aliados o clientes como continuadores de la tradición y a los oponentes como unos innovadores o rupturistas no solo se restringe a la oratoria de Cicerón. De hecho, esta argumentación puede ilustrarse con uno de los discursos más famosos de la historia de la Tardorrepública: la arenga militar de César ante la *legio XIII* antes de dar comienzo la guerra civil¹⁰⁹. A pesar de que, de nuevo, no podamos afirmar que César pronunciara estas mismas palabras frente a las tropas en el contexto que relata¹¹⁰, lo que sí que es indiscutible es que esta fue la forma en la que decidió presentar sus acciones ante sus lectores, pues sí que publicó y distribuyó estos *commentarii* posteriormente. Batstone y Damon defienden que el público al que principalmente iría dirigida esta obra habría estado compuesto por la gran mayoría de senadores y *equites* «neutrales» que habían deseado la paz antes del estallido del conflicto, y que, tras la derrota de Pompeyo, precisaban de una narración con la que justificar su postura¹¹¹. No obstante, otros investigadores —entre los que me incluyo— creen que la audiencia de los *commentarii* englobaría a un público mucho más amplio, compuesto tanto por los apoyos de César, como por sus enemigos y por un sujeto poco definido: el *populus Romanus*¹¹². En cualquier caso, la importancia de este discurso es central en *De Bello Civile*, pues en esta *oratio* César sintetiza las razones que, según su testimonio, le condujeron a llevar a cabo tan trascendental acto en la historia de Roma.

En efecto, en este discurso, César mide la lealtad de sus tropas y justifica su decisión de comenzar la guerra civil, utilizando varias argumentaciones. No obstante, la investigación se ha centrado en analizar principalmente una de ellas: aquella que presenta el enfrentamiento como tema personal y que gira alrededor de la *dignitas* de César¹¹³. Sin embargo, según Morstein-Marx, esta argumentación no puede ser considerada como un tema que se restringe tan solo al ámbito de lo

¹⁰⁹ *quibus rebus cognitis Caesar apud milites contionatur*, Caes.Civ.1.7.1 Sobre esta arenga: Raaflaub 1974: 15; Batstone y Damon 2006: 56-57; Peer 2015: 47-49; López Barja de Quiroga 2019.

¹¹⁰ Como señalan Batstone y Damon 2006: 186 n.16.

¹¹¹ Batstone y Damon 2006: 90-95.

¹¹² Peer 2015: 5-8.

¹¹³ Caes.Civ.1.7.1. Sobre la utilización de la *dignitas* en la justificación de César, véase Ruebel 1996. Para un estudio pormenorizado sobre el conjunto de motivos y pretextos utilizados en la contienda civil Raaflaub 1974: 107-225; López Barja de Quiroga 2016; López Barja de Quiroga 2019.

personal¹¹⁴. Según este autor, se ha de tener en cuenta que la *dignitas* de César había sido construida a través de una serie de prerrogativas y honores concedidos por el pueblo de Roma. Por tanto, el atentado contra esta *dignitas* podía ser considerado como un ataque frontal a un poder tradicionalmente ostentado por el pueblo romano. En cualquier caso, la argumentación de César en este discurso no solo se restringe a este asunto. En esta arenga podemos identificar otro argumento de gran importancia que utiliza César para justificar su acción: el que sus adversarios políticos actuaron en contra de la tradición, impidiendo por la fuerza que los tribunos ejercieran su derecho a veto¹¹⁵, al decretar el estado de excepción¹¹⁶. En efecto, Morstein-Marx advierte que, a pesar de que Suetonio reste importancia a este asunto, considerándolo como un mero pretexto para comenzar la guerra—motivo por el cual tal vez no haya recibido tanta atención por parte de la investigación como el tema de la *dignitas*—, no hay razón para pensar que este argumento careciera de importancia en el contexto concreto de este discurso contional¹¹⁷. De hecho, en otra parte de su narración, César ya había hecho referencia a esta acción de sus enemigos contra los tribunos, señalando que esta medida carecía de precedentes¹¹⁸. En el discurso frente a la *legio XIII*, César refuerza esta idea, utilizando la «acusación de innovación» al calificar la acción de sus enemigos, muy significativamente, como un *novum exemplum*¹¹⁹. De hecho, va más allá, afirmando que Pompeyo les había arrebatado el derecho de veto de los tribunos¹²⁰, una prerrogativa que ni siquiera Sila había osado alterar¹²¹.

¹¹⁴ «ganz persönliche Sache», cf. Morstein-Marx 2009:123-124. En este sentido también: López Barja de Quiroga 2019: 705-710.

¹¹⁵ Caes.Civ.1.7.2-4. Para una interpretación de esta narración Batstone y Damon 2006: 51-52; Peer 2015: 13-18.

¹¹⁶ Caes.Civ.1.7.5-6. Lo que también se había narrado en Caes.Civ.1.5.3. Como afirman Batstone y Damon (2006: 56-57), el unir la opresión a los tribunos con el decreto del estado de emergencia es una argucia de César, ya que esta última medida había sido decretada para autorizar la acción militar contra el futuro dictador. Raaflaub (1974: 15-16, 80-82) considera que César utiliza *novum exemplum* para referirse a la acción de expulsar a los tribunos por la fuerza lo que, en último término, remite a la utilización del *senatus consultum ultimum*.

¹¹⁷ Morstein-Marx 2009: 125-126. Por su parte, Raaflaub (1974: 152-155, especialmente n.211) también reconoce la importancia del «Tribunen-Motiv» como parte de la propaganda cesariana al inicio de la guerra.

¹¹⁸ Caes.Civ.1.5.1-2. César insiste en su narración en varias ocasiones en que las acciones de los pompeyanos no contaban con precedente o rompían con la costumbre: *consules, quod ante id tempus accidit nunquam, ex urbe proficiscuntur, lictoresque habent in urbe et Capitolio privati contra omnia vetustatis exempla*, Caes.Civ.1.6.7.

¹¹⁹ *novum in re publica introductum exemplum queritur, ut tribunicia intercessio armis votaretur atque opprimeretur, quae superioribus annis armis esset restituta*, Caes.Civ.1.7.2.

¹²⁰ Caes.Civ.1.7.4.

¹²¹ Caes.Civ.1.7.3. César, por tanto, está diciendo que Pompeyo es peor incluso que Sila. Sobre la utilización de la memoria de Sila en el contexto del *Bellum Civile*, véase Grillo 2012: 151-157. Más

Obviamente, debemos entender esta afirmación de César como una hipérbole, una estrategia retórica para magnificar la actuación contra los tribunos durante la sesión senatorial del día 7 de enero del año 49, ya que este hecho puntual no significaba ni mucho menos que el *ius intercessionis* de los tribunos hubiera sido abolido¹²².

Sea como fuere, lo cierto es que, a pesar de que la historiografía ha presentado a César como el gran transgresor del *mos maiorum*, esta no es la forma en la que él decidió presentarse a sí mismo¹²³. Como afirma Morstein-Marx, César basó su arenga en la defensa de los valores cívicos y no se puede descartar que su ejército estuviera en parte motivado por los mismos¹²⁴. Además, decidió retratar a sus enemigos políticos como innovadores y, por tanto, transgresores de la tradición. En mi opinión, César midió mucho el vocabulario con el que compuso esta arenga pues, como afirman Batstone y Damon, el adjetivo «nuevo» era un término con una importante carga política¹²⁵. Como resume Ruebel, puede que esta arenga no fuera pronunciada en el momento que presenta César, pero sí que existe un consenso historiográfico en afirmar que presenta las justificaciones esgrimidas por el futuro dictador¹²⁶. De hecho, César insiste en otras partes de su narración en que las acciones de los pompeyanos no contaban con precedente o rompían con la costumbre¹²⁷. Por otro lado, otros autores clásicos también pusieron en boca de César esta «acusación de innovación» en otras ocasiones. Por ejemplo, Salustio, quien hizo que su César se opusiera a la pena de muerte para los catilinaros con el pretexto de que se trataba de una novedad¹²⁸. Algo similar a lo que haría Lucano,

concretamente, para la utilización de Sila en el asunto del maltrato a los tribunos, cf. Grillo 2012: 153.

¹²² No obstante, según la investigación, puede que César no solo estuviera diciendo que a los tribunos se les hubiera negado su derecho a ejercer el veto, expulsándoseles de la ciudad, sino que estos incluso habrían perdido su condición de ciudadanos, cf. López Barja de Quiroga 2019: 706-707.

¹²³ Zecchini (2001) apunta acertadamente a que César siempre quiso presentarse impregnado de un fiel respeto a los *mores* antiguos – vs. Braun (2002: 128) que afirma que César no se preocupó en presentar sus acciones en coherencia con la tradición.

¹²⁴ Morstein-Marx 2009: 132-135.

¹²⁵ Batstone y Damon 2006: 56.

¹²⁶ Ruebel 1996: 136 n.7.

¹²⁷ *consules, quod ante id tempus accidit nunquam, ex urbe proficiscuntur, lictoresque habent in urbe et Capitolio privati contra omnia vetustatis exempla*, Caes.Civ.1.6.7.

¹²⁸ *Verum sententia eius mihi non crudelis —quid enim in talis homines crudele fieri potest?— sed aliena a re publica nostra videtur. nam profecto aut metus aut iniuria te subegit, Silane, consulem designatum genus poenae novum decernere*, Sal.Cat.51-17-18.

quien también puso en boca de César un reproche contra Pompeyo por su carrera excepcional¹²⁹.

En definitiva, si tenemos en cuenta la gran frecuencia con la que aparece la «acusación de innovación» en la oratoria y la justificación global de César, no parece muy descabellado pensar que César hubiera acusado a sus oponentes de actuar en contra de la tradición al crear un nuevo precedente (*novum exemplum*) en este discurso en concreto. En cualquier caso, lo que podemos afirmar es que, si César utilizó esta argumentación en su obra, es porque la innovación llevaba aparejadas unas connotaciones negativas que generaban un rechazo entre su audiencia, tanto entre los soldados que probablemente escucharon esta argumentación como entre los futuros lectores de sus *commentarii*. Retratando a sus oponentes como innovadores y, por tanto, transgresores de la tradición, César justificaba la controvertida decisión de llevar sus tropas a Italia y, por tanto, dar comienzo a la guerra civil. No obstante, se ha de tener en cuenta que César utilizó otro tipo de argumentaciones, principalmente, las injurias que había sufrido su *dignitas* personal. Por tanto, la «acusación de innovación» —como ya hemos visto en ejemplos anteriores en el caso de Cicerón— no constituyó un elemento suficiente en el intento de desacreditación del contrario. En otras palabras: a César no le valía tan solo con intentar demostrar que sus oponentes políticos habían roto con la tradición, sino que tuvo que desplegar otra serie argumentaciones para justificar su acción y conseguir el apoyo tanto de sus soldados como de sus lectores.

Todo ello nos tiene que llevar a reflexionar sobre planteamientos como el de Zecchini quien, en relación con César, sostiene que la principal razón de su asesinato fue precisamente que sus coetáneos percibieron que la dictadura a perpetuidad suponía una intolerable transgresión del *mos maiorum*¹³⁰. En mi opinión, a pesar de que no podemos negar que la violación de la costumbre institucional pudiera ser un motivo de importancia para mover a la acción a los actores de la época, no considero que podamos convertirlo en el motivo principal o siquiera en un motivo suficiente para explicar los acontecimientos más trascendentales de la historia romana. Como hemos visto, es cierto que las innovaciones produjeron un cierto rechazo entre la sociedad romana y, por ello,

¹²⁹ *ille reget currus nondum patientibus annis? ille semel raptos numquam dimittet honores?*, Luc.1.316f cf. Vervaeke 2009: 426.

¹³⁰ Zecchini 2001.

fueron utilizadas como arma arrojadiza en la contienda retórica. Sin embargo, en último término, cuando se dieron las condiciones adecuadas, estas innovaciones pudieron llegar a ser aceptadas, e incluso incorporadas¹³¹. En este fenómeno, como veremos a continuación, la oratoria desempeñó un papel fundamental.

Una «tradición de innovaciones»

Algunos de los ejemplos que hemos visto hasta el momento nos indican que, efectivamente, se introdujeron numerosas medidas nuevas y que los romanos —a pesar de lo que parte de la investigación ha afirmado— sí que actuaron en contra de la tradición. Si no aceptamos esta premisa, ¿cómo se explica la continua evolución que observamos en la historia de Roma? No obstante, este fenómeno parece entrar en contradicción con otras dos premisas en las que hemos estado incidiendo a lo largo de este estudio: por una parte, que los romanos fueron fieles devotos a la idea de tradición y, por otra, que esta sociedad manifestó un rechazo por la novedad. ¿Cómo fue posible entonces que se introdujeran esa serie de novedades y rupturas con la tradición que podemos identificar en la historia de Roma? En mi opinión, dos fueron los fenómenos que desempeñaron un papel fundamental en este proceso. Por una parte, la vaguedad intrínseca a los conceptos de tradición y novedad. Por otra parte, el papel de la oratoria, que permitió enmascarar o justificar ciertas medidas, reduciendo aquellas tensiones que el binomio tradición-novedad creaba en la sociedad romana. A continuación, veremos algunos ejemplos.

Una de las formas en las que retóricamente se pudo reducir el rechazo que creaba la novedad en la sociedad romana fue el enmascararla. Buen ejemplo de ello es el discurso que Salustio pone en boca de Mario y en el que este último hace alusión directa a su *novitas*¹³². Como ya hemos visto, en este discurso Mario se retrata a sí mismo como el verdadero heredero de los *maiores*. A pesar de que afirma que no cuenta con antepasados ilustres, Mario se presenta como el heredero «espiritual» de esos antepasados cívicos de la historia de Roma que, gracias a su

¹³¹ Tal y como expone Pina Polo 2019.

¹³² Sobre este discurso, véanse páginas 99 y ss. del segundo capítulo.

virtus, habían expandido el imperio hasta límites inimaginables¹³³. Lo que pretendía esta singular interpretación de la herencia y la línea familiar era contrarrestar la *novitas* del cónsul. Mario era un soldado y político que no contaba con antepasados ilustres. No es casual que este tipo de personajes fueran calificados como *homines novi*, utilizando un adjetivo que, como hemos visto, tenía una importante carga política. Mario era por tanto un «hombre nuevo» que, sin embargo, se presentó a sí mismo como un garante de la tradición. El personaje de Salustio se retrató como el verdadero continuador de la obra de los ancestros, contrarrestando y neutralizando así la «novedad» que podía asociarse a su persona. En otras palabras, el Mario de Salustio consiguió presentar su *novitas* como algo tradicional, mediante una inteligente argucia retórica que solo fue posible gracias a la maleabilidad de estas ideas en el imaginario romano. Como venimos analizando, esta elasticidad puede corroborarse en múltiples pasajes de la oratoria romana a través de otras argucias retóricas. No obstante, existe un artificio que, por su singular naturaleza, tal vez destaque entre los demás: aquel al que le he conferido el nombre de «tradición de innovaciones».

Como ya hemos visto, en el año 66, Cicerón defendió ante la *contio* la propuesta del tribuno Manilio que pretendía conferir un mando extraordinario a Pompeyo para llevar la guerra contra Mitridates VI del Ponto¹³⁴. Esta propuesta contaba con la oposición de algunos senadores que, según las palabras del propio Cicerón, podían acusarle de transgredir la tradición al manifestar su apoyo a esta medida excepcional¹³⁵. Así pues, una vez más podemos observar que la «acusación de innovación» fue parte de este enfrentamiento¹³⁶. Si hasta el momento habíamos visto cómo Cicerón la utilizaba como arma arrojada contra sus adversarios, en esta ocasión, podemos percibir que la novedad fue utilizada contra el orador. Como expone Pina Polo, Cicerón era consciente de que los mandos extraordinarios eran difícilmente justificables dentro del marco institucional tradicional¹³⁷. No obstante, una vez más, Cicerón consiguió manipular este vago concepto con el objetivo de evitar las connotaciones negativas que llevaba aparejadas.

¹³³ Sal.Jug.85.17.

¹³⁴ Sobre este discurso, véanse páginas 204 y ss. de este mismo capítulo.

¹³⁵ *at enim ne quid novi fiat contra exempla atque instituta maiorum*, Cic.Man.60.

¹³⁶ Para las argumentaciones utilizadas en esta última parte del discurso ver Steel 2001: 114-130 (especialmente 116, 122, 125); van der Blom 2010: 81-82; Pina Polo 2019; Jehne 2021.

¹³⁷ Pina Polo 2019: 163-164.

En esta ocasión, Cicerón consigue contrarrestar la «acusación de innovación» utilizando ese artilugio retórico al que se le ha concedido el nombre de «tradicción de innovaciones». En primer lugar, el orador utiliza un argumento doble: el de la tradición y el de la *utilitas*. En efecto, Cicerón afirma que los ancestros se sometieron a la costumbre en tiempos de paz, pero a lo que resultaba útil en tiempos de guerra, incluso llevando a cabo una serie de innovaciones para adaptarse a las circunstancias¹³⁸ —unas nuevas medidas que, implícitamente, se podían asimilar a ese nuevo mando extraordinario de Pompeyo. Tras ello, con el objetivo de reforzar su afirmación, hace referencia a los *exempla* de Escipión Emiliano y Cayo Mario¹³⁹. Estos dos personajes, habían llevado a cabo campañas victoriosas y, sobre todo, habían sido elegidos transgrediendo la costumbre institucional en un momento de necesidad para la República¹⁴⁰, por lo que sus *exempla* podían ser considerados precedentes para la situación de Pompeyo¹⁴¹. Así pues, el orador presenta su argumentación de modo que la audiencia llegue a la paradójica conclusión de que, como los *maiores* lo hicieron y existen precedentes, realizar innovaciones es algo totalmente tradicional. En consecuencia, siguiendo el planteamiento de Cicerón, la concesión del mando extraordinario a Pompeyo, aun admitiendo que se trataba una novedad, seguía la costumbre transmitida por los ancestros.

En segundo lugar, Cicerón vuelve a utilizar esta argucia retórica cuando señala que el propio Catulo y el senado en su conjunto habían contribuido a desarrollar lo que podía considerarse como otra «tradicción de innovaciones», esta vez, dentro de la carrera del propio Cneo Pompeyo. En efecto, Cicerón se explaya en mostrar todas las excepcionalidades que se habían desarrollado en la carrera del *imperator* y de las que responsabiliza al senado¹⁴². El orador utiliza a su favor el vocabulario típico de lo que hemos llamado «acusación de innovación», cuando

¹³⁸ Mediante una preterición MacKendrick 1995: 22. *non dicam hoc loco maiores nostros semper in pace consuetudini, in bello utilitati paruisse, semper ad novos casus temporum novorum consiliorum rationes accommodasse* Cic.Man.60.

¹³⁹ Cic.Man.60 De nuevo, utilizando una preterición MacKendrick 1995: 23.

¹⁴⁰ «The message was clear: transgressing tradition, including the law, was beneficial when it was wisely done and provided an appropriate response to a crisis situation», Pina Polo 2019: 166.

¹⁴¹ van der Blom 2010: 82.

¹⁴² *in ipso Cn. Pompeio in quo novi constitui nihil volt Q. Catulus quam multa sint nova summa Q. Catuli voluntate constituta recordamini*, Cic.Man 60; *atque haec tot exempla tanta ac tam nova profecta sunt in eodem homine a Q. Catuli atque a ceterorum eiusdem dignitatis amplissimorum hominum auctoritate*, Cic.Man.63. Para la carrera excepcional de Pompeyo ver Vervaet 2009, Vervaet 2014, Pina Polo 2019.

pregunta si hay algo más nuevo (*quid tam novum*) que un jovencito organizando un ejército a sus expensas como *privatus*¹⁴³; algo más ajeno a la costumbre (*quid tam praeter consuetudinem*) que haberle confiado la dirección de la guerra en una parte del imperio sin contar con la edad necesaria¹⁴⁴; algo tan inaudito (*quid vero tam inauditum*) como realizar un triunfo sin formar parte del senado¹⁴⁵; algo más inusitado (*quid tam inusitatum*) que confiarle el mando de una guerra que los dos cónsules lo habían rechazado¹⁴⁶; algo más extraordinario (*quid tam singulare*) que el hecho de que se le nombra cónsul sin haber desarrollado el resto del *cursus honorum*¹⁴⁷; o algo tan increíble (*quid tam incredibile*) como concederle un triunfo por un senado consulto a un caballero romano¹⁴⁸. De este modo, el orador consigue darle la vuelta a la acusación de sus rivales, creando la impresión de que este mando extraordinario de Pompeyo no podía ser considerado una verdadera novedad: no sólo seguía la tradición de los ancestros en cuanto a la utilización de innovaciones en momentos críticos, sino también la propia costumbre del senado en relación con la figura del Pompeyo.

Lo enrevesado de esta argumentación podría hacernos pensar que se trató de un caso aislado. Sin embargo, unas décadas más tarde, Livio decidió ponerla en boca del tribuno Canuleyo en su narración de los acontecimientos del año 445 a.C. En el libro cuarto de *Ab urbe condita*, el historiador narra el conflicto patricio-

¹⁴³ Cic.Man.61. El joven Pompeyo reclutó un ejército a sus expensas de no menos de tres legiones para llevar la guerra contra los enemigos de Sila. Vervae 2014: 132-133.

¹⁴⁴ Cic.Man.61 Una cruda campaña en la contienda civil silana por la que Pompeyo se ganó el sobrenombre de *adulescentus carnifex*, cf. Vervae 2014: 133.

¹⁴⁵ Cic.Man. 61 Sobre la excepcionalidad de este primer triunfo de Pompeyo, probablemente el día 12 de marzo del año 81, véase Vervae 2014: 134-136. Hölscher utiliza este triunfo como ejemplo de lo que considera una constante en la historia de la Tardorrepública: las transgresiones de la norma por parte de grandes personajes como Pompeyo, dirigidas al senado como provocaciones, véase Hölscher 2004: 83-84.

¹⁴⁶ Cic.Man.62 Cicerón se refiere al mando extraordinario que fue otorgado a Pompeyo para llevar la guerra contra Sertorio en las Hispanias, después de que los cónsules del año 77, D. Iunius Brutus y Mam. Aemilius Lepidus, rechazaran hacerse cargo de esta ofensiva. Para las irregularidades en la asunción de este cargo, las características de su mando y el posterior triunfo – al que Cicerón hace referencia poco más adelante–, vd. Vervae 2009: 412-430; Vervae 2014: 136-138

¹⁴⁷ Cic.Man.62 El orador hace referencia a la autorización del senado para que Pompeyo se presentara a las elecciones consulares para el año 70, véase Linderski 1966: 523-526.

¹⁴⁸ Para las transgresiones asociadas a este segundo triunfo «ecuestre» de Pompeyo, celebrado el 29 de diciembre del año 71, tras sus campañas en Hispania, y, significativamente, un día antes de su entrada en el consulado, véase Vervae 2009: 423-430; Vervae 2014: 137-138. Además de Cicerón, otros autores clásicos pusieron de relieve la excepcionalidad de este triunfo: Val.Max.8.15.8; Vell.Pat.2.30.2; Plin.HN.7.90 cf. Vervae 2009: 429 n. 94; Vervae 2014: 138 n. 39. Era la primera vez que un *imperator*, cuyos mandos no provenían del desempeño de las magistraturas tradicionales, celebraba un segundo triunfo en Roma. Además, era la segunda vez que Pompeyo utilizaba a sus tropas para extorsionar al senado Vervae 2014: 425-426.

plebeyo y la lucha por la aprobación de los matrimonios mixtos y por el acceso al consulado por parte de los plebeyos¹⁴⁹. Mediante la utilización del discurso indirecto, Livio expone la posición de los patricios, expresada a través de las palabras de los cónsules, quienes se niegan en rotundo a la aprobación de estas medidas¹⁵⁰. A renglón seguido, el historiador reconstruye las palabras de Gayo Canuleyo, un tribuno de la plebe especialmente combativo, que se opone a la leva de soldados si no se aprueban estas prerrogativas¹⁵¹.

En este caso, Livio hace que Canuleyo se defiende de una posible «acusación de innovación» que sus rivales habrían lanzado contra él¹⁵². Según el discurso del tribuno, podemos deducir que se le había reprochado que pretendiera realizar «algo nuevo» porque, hasta entonces, ningún plebeyo había accedido al consulado. Como respuesta, Livio coloca en boca de Canuleyo una argumentación similar a la de Cicerón. En primer lugar, Canuleyo argumenta que el acceso al consulado por parte de un plebeyo no constituía ninguna novedad, ya que simplemente se pretendía seguir la tradición de que fuera el pueblo quien eligiera libremente a los cargos públicos¹⁵³. De este modo, neutralizaba parcialmente la posible «acusación de innovación», insertando la medida dentro de la tradición. En segundo lugar, recurre al argumento de la *utilitas*, y describe la corta historia de Roma que le precede, precisamente, como una «tradición de innovaciones». Evidentemente, tras este planteamiento se esconde la figura de Livio que, como historiador, se estaba ocupando de narrar esta continua evolución y había podido percibir el progresivo desarrollo de la *Urbs*. En cualquier caso, el personaje de Livio pregunta significativamente si no va a ser posible realizar algo nuevo en una ciudad joven que, debido a su continuo crecimiento, va adquiriendo nuevas necesidades¹⁵⁴. Tras esta pregunta retórica, el tribuno Canuleyo expone la segunda parte de su argumentación cuando relata que, desde la fundación de la ciudad, los reyes primero, y los antepasados después, habían creado los cargos religiosos¹⁵⁵, el

¹⁴⁹ Liv.4.1-5.

¹⁵⁰ Liv. 4.2.1-14.

¹⁵¹ Liv.4.3-5.

¹⁵² Liv.4.3.5; Liv.4.4.1-4.

¹⁵³ *altera nihil noui ferimus, sed id quod populi est repetimus atque usurpamus, utquibus uelit populus Romanus honores mandet*, Liv.4.3.5.

¹⁵⁴ *quid postea? nullane res noua institui debet? et quod nondum est factum—multa enim nondum suntfacta in nouo populo—, ea ne si utilia quidem sunt fieri oportet?*, Liv.4.4.1.

¹⁵⁵ *pontifices, augures Romulo regnante nulli erant; ab Numa Pompilio creati sunt*, Liv.4.4.2.

sistema censitario¹⁵⁶ y las diversas magistraturas¹⁵⁷. De este modo, deja que la audiencia deduzca que, aunque el acceso al consulado por parte de los plebeyos pudiera ser considerado «algo nuevo», no constituía realmente una novedad, ya que simplemente seguía la tradición de llevar a cabo innovaciones —una tradición que provenía de los propios orígenes de la ciudad. El orador jugaba de este modo con la ambigüedad del concepto de novedad, con el objetivo de aliviar las tensiones que ciertamente creaba la posible transgresión de la tradición.

Si tenemos en cuenta que Cicerón había utilizado la misma estrategia para justificar una ruptura de la tradición poco antes, parece probable que Livio, a través de este discurso, estuviera reproduciendo una argumentación que podría haber sido utilizada en el periodo republicano cuando se intentaron introducir nuevas medidas en su sistema institucional. La continua evolución del estado romano era evidente para el historiador, quien podía identificar fácilmente numerosas innovaciones en el continuo desarrollo de la ciudad. De hecho, para Livio, el futuro no era tan limitado como la investigación moderna ha afirmado para el caso de las sociedades antiguas, pues como afirma a través de su personaje:

quis dubitat quin in aeternum urbe condita, in immensum crescente nova imperia, sacerdotia, iura gentium hominumque instituantur?

«¿Quién pone en duda que, fundada Roma sin límite de tiempo, desarrollándose sin límite de espacio, se establecerán nuevas formas de poder, nuevos sacerdocios, nuevos derechos familiares e individuales?»¹⁵⁸.

Utilizando como base este discurso, Syme afirma que «los romanos fueron conscientes del largo desarrollo en la historia de su estado» y que «conocían la necesidad del cambio y la novedad»¹⁵⁹. Sin embargo, en mi opinión, no considero que esta compleja visión temporal pueda hacerse extensiva a toda la sociedad romana tan solo teniendo en cuenta este discurso de Livio. El historiador habría llegado a este nivel de abstracción, desafiando el axioma del tradicionalismo romano, gracias a que, debido a su dedicación, había profundizado y reflexionado

¹⁵⁶ *census in ciuitate et discriptio centuriarum classiumque non erat; ab Ser. Tullio est facta, Liv.4.4.2.*

¹⁵⁷ *consules nunquam fuerant; regibus exactis creati sunt. dictatoris nec imperium nec nomen fuerat; apud patres esse coepit. tribuni plebi, aediles, quaestores nullierant; institutum est ut fierent. decemuiros legibus scribendis intra decem hosannos et creauimus et e re publica sustulimus, Liv.4.4.3.*

¹⁵⁸ Liv.4.4.4.

¹⁵⁹ Syme 1959: 74.

sobre el desarrollo de la *Urbs*. Para Livio, tal y como refleja el discurso de Canuleyo, la historia de Roma sí que habría supuesto una larga tradición de innovaciones.

Los romanos de la Tardorrepública: ¿tradicionalistas o innovadores?

Si ponemos nuestro foco de atención en el discurso que los romanos construyeron sobre sí mismos podemos llegar a la conclusión —al igual que lo hizo gran parte de la investigación de los siglos XIX y XX— de que los romanos eran tradicionalistas. De hecho, en este trabajo hemos analizado numerosos aspectos que así parecen indicarlo. Sin ir más lejos, en este mismo capítulo hemos examinado cómo se reflejó esta devoción por la tradición en la oratoria. En efecto, tomando los discursos reconstruidos de Livio como punto de partida, hemos podido comparar el uso de los *exempla* y las alusiones a los ancestros como prueba de que el orador siempre quiso presentarse a sí mismo, a sus aliados o clientes como fieles seguidores de la tradición. Además, hemos podido comprobar que el orador quiso retratar a sus adversarios como transgresores de la tradición, utilizando ese vocabulario típico de una estrategia retórica a la que hemos dado el nombre de «acusación de innovación». A la inversa, también hemos podido apreciar cómo el orador intentó defenderse de este tipo de ataque, contrarrestando las connotaciones negativas que llevaba aparejada la novedad, en tanto que se entendía como una ruptura con la tradición.

No obstante, a lo largo de este capítulo hemos ido nombrando algunos aspectos que nos indican que esa imagen que de sí mismos tenían y propugnaban los romanos como grandes devotos de la tradición no se correspondió íntegramente con la realidad. En primer lugar, hemos visto que, si bien el binomio tradición-novedad fue frecuente en la contienda retórica, no fue ni mucho menos una argumentación suficiente para invalidar la postura del contrario. De hecho, en muchas ocasiones desempeñó un papel secundario en la argumentación global del orador. A Cicerón no le valió tan solo con decir que Verres era un innovador que había actuado en contra de la tradición, sino que tuvo que desplegar un verdadero arsenal retórico para conseguir inculpar al acusado. Este hecho no solo responde al motivo evidente de que la causa por la que se juzgaba a Verres era de concusión,

sino porque el contenido de la tradición era un tema tan impreciso y discutido, que no resultaba fácil convencer a su audiencia de que su adversario la había trasgredido —ni siquiera para un orador como Cicerón. Es decir, la imprecisión del contenido de la tradición la convirtieron en un argumento útil en tanto que era sumamente maleable por parte del orador. Ahora bien, esta misma vaguedad hizo que no se pudiera convertir en un argumento determinante. Prueba de ello es que, como hemos visto, fue utilizada por oradores enfrentados en posturas diametralmente opuestas. En cualquier caso, este fenómeno explica, por ejemplo, por qué las alusiones a la tradición son muy frecuentes en la oratoria forense pero que no encontramos ninguna causa *de more maiorum* o similar, es decir, un juicio cuya causa sea que el acusado ha actuado contra la tradición. En otras palabras: la idea de tradición fue importante para los romanos y estos se imaginaron y presentaron como fieles devotos de la misma —algo que vemos reflejado en la oratoria. Sin embargo, ¿qué era esta tradición?, ¿cuáles habían sido las intenciones de los *maiores*?, ¿qué episodios del pasado podían considerarse parte de la tradición y, por tanto, susceptibles de ser imitados?

En mi opinión, la imprecisión de esta tradición es la pieza clave que explica cómo los romanos, aun siendo profundamente tradicionalistas, también se convirtieron en grandes innovadores. Los romanos seguían una idea, la de la tradición, pero su contenido era tan vago y discutible que permitió que se introdujeran todos aquellos cambios y novedades en el sistema institucional romano que aquellos que se han parado a analizar la historia de Roma han podido detectar. Sin ir más lejos, como hemos visto, el propio Livio era consciente de que la joven *Urbs* había introducido —e iba a seguir introduciendo— numerosas novedades¹⁶⁰. También nosotros, como investigadores de época contemporánea y contando con la ventaja que proporciona la distancia temporal, podemos identificar la historia de Roma como un continuo desarrollo de novedades en su sistema institucional, jurídico, cultural, etc. En este capítulo solo hemos pasado por encima de algunos aspectos —como la *lex Hieronica* o el edicto del pretor—, pero tan solo hace falta abrir cualquier manual de historia para que otros investigadores nos expliquen esta continua evolución de Roma.

¹⁶⁰ Como hemos visto, lo pone en boca de su personaje Canuleyo, Liv.4.4.4.

No obstante, la gran pregunta persiste: ¿cómo fue posible que la sociedad republicana consiguiera llevar a cabo todas estas transformaciones cuando su cultura era profundamente tradicionalista? Como he adelantado, la imprecisión de la tradición es clave para responder a esta pregunta y aquí, en mi opinión, la oratoria desempeñó un papel fundamental. Según algunos autores como Braun o Ungern-Stenberg la novedad fue algo que se pudo llevar a cabo, pero que no pudo formar parte del discurso precisamente por el tradicionalismo de los romanos¹⁶¹. No obstante, yo estoy de acuerdo con Martin Jehne, quien considera que la novedad no solo perteneció al ámbito de lo que se podía hacer —*machbar*, según sus palabras— sino que, con muchos giros retóricos, también pudo formar parte del discurso —*sachbar*¹⁶². De hecho, a lo largo de este capítulo hemos podido analizar algunos de estos artefactos que, si bien indican que la novedad es algo que se intentó ocultar, también pudo convertirse en parte del discurso. En primer lugar, hemos visto cómo algunos oradores intentaron presentarse como portavoces del «espíritu de los ancestros», lo que permitía que una medida que a todas luces rompía con la tradición pudiera pasar por tradicional, si se presentaba como fruto de la voluntad de los *maiores*¹⁶³. Además, hemos analizado cómo Cicerón intentó «enmascarar» la novedad cuando así le convenía, ocultando su nombre y evitando todo ese vocabulario que no le importaba utilizar cuando pretendía acusar a su oponente de ser un innovador¹⁶⁴. También hemos visto cómo Cicerón, cuando así lo necesitaba, apoyó discursivamente lo que a todas luces constituía una novedad en virtud de la *utilitas* o la *necessitas*¹⁶⁵. Por otro lado, hemos podido comprobar otra argumentación para respaldar la novedad: la de que a nuevas circunstancias, le correspondían nuevas medidas¹⁶⁶. Por último, hemos analizado con mayor

¹⁶¹ Braun 2002; Müller y Ungern Sternberg 2004.

¹⁶² Jehne 2021.

¹⁶³ Esta estrategia se puede encontrar en el discurso atribuido a Catón contra la derogación de la *lex Oppia*, pp. 200 y ss. de este capítulo.

¹⁶⁴ Algo que se puede comprobar en «Cicerón, Verres y la *lex Hieronica*», a partir de la página 210 del presente capítulo.

¹⁶⁵ Como es el caso de «Cicerón, Verres y el edicto del pretor», a partir de la página 215 de este capítulo.

¹⁶⁶ Este razonamiento también está implícito en el discurso del Catón de Livio (véanse páginas 200 y ss. de este capítulo). La necesidad de crear nuevas medidas para adaptar a nuevas circunstancias (*tempora*) es una argumentación que se vuelve a repetir en otros contextos oratorios. Por ejemplo, en el *Pro Milone*, Cicerón apoya el establecimiento de un tribunal extraordinario porque, según sus palabras, las circunstancias habían cambiado y así lo requerían. Este planteamiento también aparece en las Filípicas, en las que Cicerón afirma que «es necesario, pues, ante tan gran cambio y perturbación de todo obedecer mejor a las circunstancias que a las costumbres», *ecesse est enim in tanta conversione et perturbatione omnium rerum temporibus potius parere quam moribus*,

detenimiento aquel artilugio retórico que pretendía justificar la novedad, haciéndola pasar por tradicional, al insertarla dentro de una «tradición de innovaciones».

En definitiva, la oratoria permitió que los romanos continuaran sintiéndose profundamente tradicionalistas a la par que aceptaban continuas innovaciones. La retórica consiguió neutralizar las connotaciones negativas que las novedades y cambios llevaban aparejadas —al menos, parcialmente. Estas «historias que los romanos se contaron a sí mismos» les permitieron rebajar la tensión entre su imperioso deseo de seguir la tradición y la necesidad de introducir aquellas novedades que eran necesarias para expandir su imperio y desarrollar su sistema constitucional. En otras palabras, aunque los romanos se imaginaron como fieles devotos de sus ancestros, en realidad, fueron muy pragmáticos. La singular forma de concebir la tradición por parte de la sociedad romana terminó convirtiéndose en un motor de cambio, pues su contenido fue tan vago e impreciso, que pudo ser utilizada para justificar o reforzar aquellas novedades que fueron necesarias para que esa pequeña ciudad en el Lacio se convirtiera en un imperio de grandes dimensiones.

Cic.Phil.11.27. En el *De Officiis* también defiende que no se cobren tributos, como reconoce que se hacía en el pasado, puesto que las circunstancias habían cambiado, Cic.Off.2.74.

Capítulo 5

El uso de la tradición en la política de la Roma tardorrepública

En el capítulo cuarto hemos explorado algunas de las distintas argucias retóricas que el orador utilizó para introducir novedades en una sociedad a la que le gustaba imaginarse como profundamente tradicionalista. Este fenómeno explica parcialmente cómo se pudieron introducir aquellas medidas que favorecieron el desarrollo del sistema institucional romano y que han sido objeto de estudio por parte de la investigación¹. Ahora bien, el uso de la tradición en la oratoria no solo nos sirve para entender este proceso, sino que también revela aspectos centrales sobre la naturaleza de la política del periodo. En el siguiente capítulo exploraremos dos de ellos. Por un lado, veremos que las alusiones a la tradición en la oratoria contional apoyan la teoría de que las masas populares fueron algo más que un sujeto pasivo en la contienda política y que los argumentos de tipo ideológico también contribuyeron a su movilización. Por otro lado, comprobaremos que, a pesar de lo que muchas veces ha afirmado la historiografía, la devoción por la tradición y el rechazo por la novedad no fueron características definitorias del discurso de una supuesta facción conservadora de la política romana —los llamados *optimates*—, sino que aquellos políticos considerados como *populares* también manifestaron en su discurso la necesidad de seguir los pasos de los ancestros y evitar cualquier tipo de cambio. Esta constatación nos hará replantearnos la idoneidad de seguir afirmando que los *optimates* fueron los grandes defensores del *mos maiorum*, así como la utilización de esta premisa para

¹ Especialmente por parte de la «corriente constitucionalista», tal y como hemos visto en el apartado «La perspectiva constitucionalista: *mos maiorum* como pilar constitucional y tradición institucional», del capítulo primero, a partir de la página 69.

diferenciar entre dos facciones enfrentadas en la contienda política tardorrepública.

***maiores vestri*. El poder de la tradición sobre las masas populares romanas**

«ALGO MÁS QUE PAN Y CIRCO». LA POLITIZACIÓN DE LAS MASAS POPULARES DURANTE EL PERIODO REPUBLICANO

«La plebe hubo de ser algo más que pan y circo» esta aseveración, que da título a este apartado y que fue emitida por Nicholas Horsfall², ha sido repetida en multitud de lenguas y en numerosas obras con el objetivo de romper el viejo cliché, desde que Zvi Yavetz en 1969 negara que la plebe romana constituyera una especie de *Lumpenproletariat* en el mundo antiguo³. No obstante, la historiografía no siempre lo ha tenido tan claro. En efecto, la investigación del siglo XIX y comienzos del siglo XX se dejó llevar por la «visión aristocrática» de las fuentes literarias que se aproximaron a la plebe desde una perspectiva moralizante, «homogeneizadora» y, en la mayoría de los casos, cuando menos, poco laudatoria, como podemos comprobar en la siguiente afirmación de Cicerón:

nam Catonem (...) dicit enim tamquam in Platonis politeiai, non tamquam in Romuli faece sententiam.

«Ahí tienes a Catón, (...) actúa como si estuviera en la República de Platón y no entre la hez de Rómulo»⁴.

No obstante, a pesar de que hace tiempo que la investigación contemporánea sobre época republicana ha abandonado esta concepción de la plebe, la pregunta de si nos encontramos ante unas clases populares politizadas o no sigue siendo objeto de debate. Obras como las de Henrik Mouritsen siguen planteándose el papel real y la politización de las clases populares en la Roma republicana. En efecto, este autor defiende que la plebe romana fue un sujeto «pasivo», políticamente hablando, hasta la brecha que se produjo en el seno de la aristocracia durante la

² Horsfall 2003: 30. Sobre la cultura de la plebe romana, véase también Horsfall 1996.

³ Yavetz 1969.

⁴ Cic.Att.2.1.8.

Tardorrepública. Sólo como reacción a esta ruptura y bajo el liderazgo de ciertos personajes *populares*, la plebe comenzó a desempeñar un papel en la política de la época⁵. Esta teoría se basa principalmente en dos premisas que abordaremos a continuación. Por un lado, en que las condiciones materiales de subsistencia de la plebe no le permitieron dedicar su tiempo a otra cosa que no fuera una lucha continua por la supervivencia. Por otro lado, en que el sistema institucional romano, en la teoría, confería amplias cotas de poder y soberanía a un sujeto poco definido llamado *populus*, pero, en la práctica, su verdadero poder político era muy limitado, lo que fomentó la falta de politización y pasividad de estas masas populares.

En cuanto a la primera premisa, se ha de tener en cuenta que, como sostiene Nicholas Purcell, la principal característica que definió a las clases populares del periodo republicano fue la movilidad. No sólo una movilidad física, con un flujo continuo de inmigración a la *Urbs* —que renovaba una población amenazada por una elevada tasa de mortalidad—, sino también una movilidad socio-económica de gran calado. Según sus estudios, la plebe urbana estaría continuamente amenazada por crisis de subsistencias y cualquier pequeña variación en el precario equilibrio económico podría suponer la caída en la pobreza de amplias capas de población⁶. En efecto, muchos son los autores que asimilan las condiciones de vida de la población de Roma a las de las clases populares de cualquier otra ciudad preindustrial. No obstante, otros estudios recientes, como los de Cyril Courrier, consideran a la Roma republicana como una excepción entre las ciudades preindustriales y afirman que las condiciones de vida no fueron tan «apocalípticas» como han defendido ciertos historiadores⁷.

Sea como fuere, todos los estudios recientes coinciden en un factor en el que, en mi opinión, reside la clave del asunto: la heterogeneidad de la plebe durante el periodo republicano. A pesar de que las fuentes literarias nos presentan a la «plebe» como una masa indiferenciada, los estudios epigráficos, arqueológicos y las nuevas aproximaciones a las fuentes literarias coinciden en afirmar que la plebe urbana estuvo compuesta por estratos con diferentes niveles económicos: es decir, por personajes que se vieron amenazados por una gran inestabilidad económica,

⁵ Mouritsen 2001.

⁶ Purcell 1994.

⁷ Courrier 2014: 27-125.

pero también por otros grupos que —como afirma Courier— constituyeron una población estable y estabilizada⁸. Es por ello que, aun asumiendo que la continua lucha por la supervivencia alejara a ciertos grupos de la política (afirmación a la que, por otro lado, se le pueden realizar muchas objeciones), no podemos descartar que existiera un amplio grupo de población, compuesto sobre todo por artesanos, mercaderes, tenderos, taberneros, propietarios, etc., dispuesto a participar en la vida pública de su comunidad.

No obstante, ¿tuvieron las masas populares capacidad real para intervenir en la política? Lo cierto es que, si se atiende a la teoría del sistema institucional romano tal y como lo presentan las fuentes literarias, el sujeto poco definido del *populus* disfrutaba de amplias cotas de poder y soberanía. Las asambleas con derecho a voto, conocidas como comicios, elegían a los magistrados, votaban las proposiciones de ley y —hasta el siglo II a.C. y después de forma ocasional—, funcionaban como tribunales populares. No sorprende entonces que Polibio asegurara que el sistema constitucional romano contaba con un importante componente «democrático»⁹. Ahora bien, ¿qué ocurría en la práctica? Para Mouritsen está claro: la exclusión institucional de las clases populares les condujo a optar por la vía de una violencia que, durante el periodo tardorrepúblico, tal y como estudia Duplá, fue endémica¹⁰. La argumentación de Mouritsen se basa en que, por ejemplo, en las asambleas en las que se votaba a los más altos cargos del estado —cónsules y pretores— el complejo sistema censitario y por unidades de voto provocaba que las clases más desfavorecidas nunca llegaran a emitir su voluntad¹¹. Sin embargo, trabajos como los de Alexander Yakobson han planteado interesantes preguntas que matizan esta reflexión: si la plebe nunca llegaba a votar, ¿por qué conocemos intensas campañas electorales?; ¿por qué durante la Tardorrepública se legisló sistemáticamente en contra de la corrupción electoral y la compra de votos?¹².

Asimismo, otro planteamiento que apoya la teoría de la «exclusión institucional de la plebe» es que, según algunos autores, pocos fueron los proyectos de ley que

⁸ Para ello Courier (2014: 299-365) retorna a la idea de la existencia de una *plebs media*, distinta a la *plebs frumentaria* —aquella que precisaría de las *frumentationes* para su subsistencia.

⁹ Plb.6.12.3-5.

¹⁰ Duplá Ansuátegui 2011a; Duplá Ansuátegui 2021.

¹¹ Mouritsen 2001.

¹² Yakobson 1992; Yakobson 1999.

fueron rechazados por el «pueblo» mediante su voto en las asambleas. Según esta visión, la plebe se dedicaría a ratificar las decisiones tomadas por la mayoría senatorial¹³. No obstante, sería necesario señalar que sí conocemos airadas reacciones de la plebe en las asambleas deliberativas en las que se presentaban esas proposiciones de ley, por lo que algunos autores han afirmado que estas *contiones* serían utilizadas como un «barómetro» de las inclinaciones populares —de modo que las proposiciones mal acogidas, nunca llegarían a ser presentadas. Sin embargo, Morstein-Marx, quien apoyó esta interpretación años atrás¹⁴, más tarde ha estudiado varios ejemplos que indican lo contrario. Como muestra este autor, existen numerosas propuestas que salieron adelante gracias al apoyo popular y en contra del senado, lo que, según el autor, indica que la plebe sí que estuvo politizada y tuvo un verdadero poder político¹⁵.

Sea como fuere, lo cierto es que, en la actualidad, todavía se sigue debatiendo sobre la naturaleza política del estado romano. Fergus Millar, a la cabeza de la llamada «Escuela de Oxford», planteó la posibilidad de que nos encontráramos ante una especie de «democracia a la romana», en la que «la gente» contó con mucho más poder del que hasta entonces se le había conferido por parte de la historiografía contemporánea¹⁶. A pesar de que sus teorías han sido contestadas¹⁷, lo cierto es que su perspectiva contribuyó a revalorizar «al pueblo romano» como sujeto de estudio y a situar el foco de atención sobre un tipo de asambleas hasta entonces marginadas del estudio institucional romano: las asambleas deliberativas o *contiones*. En este tipo de asambleas, el orador romano se dirigió a las masas populares de la ciudad de Roma con el objetivo de presentar un proyecto de ley, informar sobre las deliberaciones del senado o anunciar algún suceso de importancia¹⁸. Esta fue la tribuna desde la que algunos líderes lanzaron su mensaje y una de las piezas clave de la movilización popular durante la Tardorrepublica. Así

¹³ Mouritsen 2017: 66-67. Este autor no sostiene la falta de politización de la plebe, sino su exclusión institucional. Según Mouritsen, algunos sectores de las masas populares sí que estarían interesados en la política, pero no utilizarían los «canales oficiales», sino medios alternativos como manifestaciones o revueltas.

¹⁴ Morstein-Marx 2004.

¹⁵ Morstein-Marx 2013.

¹⁶ Millar 1989; Millar 1995; Millar 1998.

¹⁷ North 1990; Hölkeskamp 2011a; Hölkeskamp 2019.

¹⁸ Para el primer estudio exhaustivo sobre el tema, véase Pina Polo 1989.

pues, la siguiente pregunta de interés para nuestra investigación sería: ¿por qué motivos se movilizaron estas clases populares?

En este sentido, el debate se ha movido en varias direcciones. Hasta un poco después de mediados del siglo XX, la historiografía consideró que la movilización popular se debía a un omnipresente sistema clientelar romano. La plebe, sujeta por férreos lazos de fidelidad a la aristocracia, actuaría según la voluntad de sus patrones, eligiéndolos como magistrados, votando las proposiciones de ley que estos les ordenaran y movilizándose cuando el patrón así lo quisiera. No obstante, la reciente historiografía, sobre todo a partir de la intervención de Peter Brunt¹⁹, ha cuestionado tanto la extensión de los lazos clientelares, como su influencia electoral²⁰. En la actualidad, se considera que amplias capas de la plebe contaron con un importante grado de autonomía para apoyar las causas que creyeron más favorables para sus intereses. Pero ¿cuáles fueron estas causas? Por un lado, algunos investigadores han planteado que la plebe se movilizó y siguió a un líder exclusivamente cuando creyó que podía obtener algún beneficio material, apoyando, por ejemplo, leyes agrarias, leyes frumentarias o de cancelación de deudas²¹. No obstante, otros sostienen que fueron muchos más los motivos que consiguieron que la plebe apoyara o no una causa²². Este es el caso de Cyril Courrier, quien presenta una relación de todos los episodios de movilización de la plebe desde el año 136 a.C. hasta el año 96 d.C.²³. Este autor identifica 295 episodios cuyas causas ha sistematizado en 7 tipos. Entre los motivos para la movilización que podemos categorizar como de índole «material» contamos con problemas agrarios, problemas de abastecimiento, anulación de deudas u otras causas de tipo económico. Sin embargo, Courrier identifica varios episodios que, aunque menos frecuentes, están relacionados con la política extranjera, con el cuestionamiento de los poderes del senado y con movimientos ligados a la ciudadanía o el derecho a voto²⁴. ¿Cómo explicar si no, por ejemplo, los disturbios que en el año 52 siguieron

¹⁹ Brunt 1988.

²⁰ Para una revaloración del peso de las clientelas en territorio provincial, véase Jehne y Pina Polo 2015.

²¹ Así pues, la movilización de la plebe sería algo más parecido a la economía moral de la multitud que definió Thompson (1971) para la sociedad inglesa del siglo XVIII.

²² Mackie 1992: 62; Wiseman 2002.

²³ Esta lista complementa la relación recogida anteriormente por Vanderbroeck 1987.

²⁴ Courrier 2014: 745-916. En este sentido, véase también Jehne 2013, quien también considera que el público de las *contiones* no solo acudió a estos eventos por motivos de índole material. Según Jehne, este tipo de asambleas, con una importante carga ritual, constituían la única ocasión en el que el romano ordinario podía tener *auctoritas*, formando parte del *populus* romano.

al asesinato del líder popular Clodio y las movilizaciones de la plebe para llevar a juicio a su presunto asesino, Milón?²⁵.

Ahora bien, las causas esgrimidas por los líderes políticos ¿respondían a verdaderas demandas de la plebe, o bien estos personajes se aprovecharon de la situación socio-política para esgrimir una serie de mensajes que podían resultar atractivos a las clases populares con el fin último de conseguir su apoyo? Para dar respuesta a esta pregunta se ha de tener en cuenta el tipo de comunicación que podía existir en una sociedad de tipo antiguo, una comunidad que a menudo ha sido definida como *face to face*. Lo cierto es que hablamos de una sociedad sumamente jerarquizada en la que las posibilidades de comunicación entre la elite senatorial y las clases populares fueron limitadas ya que, sin los medios de comunicación modernos, ¿cómo habrían podido estos líderes populares hacerse eco de las demandas de la plebe? Autores como Morstein-Marx afirman que las asambleas deliberativas fueron medios de comunicación y contacto entre élite y clases populares²⁶. No obstante, la investigación precisa que este intercambio fue casi siempre de carácter vertical, incluso de manera física: el orador se dirigía a las masas desde una tribuna elevada, los *rostra*²⁷. Sin embargo, no se ha de subestimar la importancia de las reacciones populares en este tipo de asambleas: abucheos, vítores, incluso enfrentamientos violentos, que son recogidos por las fuentes literarias del periodo y que condicionaron el discurso del orador.

Por otro lado, en la actualidad, se estudian nuevas vías de comunicación entre clases populares y elite²⁸. Por ejemplo, una de las hipótesis de este último investigador, Morstein-Marx, apunta a que los grafitos de contenido político debieron de ser mucho más frecuentes de lo que se ha pensado hasta el momento. Lo ilustra con un ejemplo que, a su vez, puede servirnos para confirmar la politización de las masas y su movilización por causas políticas. En el año 44 a.C. apareció un grafito bajo la estatua de Junio Bruto, uno de los personajes que, según la memoria de Roma, había acabado con la monarquía. En este grafito se instaba a su descendiente, Bruto, a continuar la tradición familiar y terminar con la vida de César quien, para algunos, se había convertido en un tirano. Aunque hasta el

²⁵ Sobre el comportamiento de las masas populares en el funeral de Clodio, véase Sumi 1997.

²⁶ Morstein-Marx 2004.

²⁷ Véase nota 61 de la Introducción de este trabajo.

²⁸ Asunto tratado en las páginas 29 y ss. de este estudio.

momento se ha considerado que estos grafitos provenían de una mano aristocrática, Morstein-Marx defiende que pudo provenir de un sector de la plebe urbana que, a pesar de las políticas «populares» de César, ideológicamente, temía la aparición de un tirano²⁹. Lo cierto es que Bruto cumplió con las expectativas de estos «grafiteros del mundo antiguo» y terminó con la vida del dictador. Lo que parece que no esperaba —tal vez confundido por señales como estos grafitos de contenido político— es que, tras los funerales del dictador, parte de la plebe se movilizara en contra de los «tiranicidas», de manera que estos tuvieron que refugiarse en el Capitolio, temiendo por sus vidas. En mi opinión, esta teoría explica mucho mejor la decisión de los «tiranicidas», que no supieron calibrar bien las inclinaciones de la mayoría de la plebe, tal vez confundidos por este tipo de manifestaciones. Además, esta anécdota también evidencia una de las carencias que sigue mostrando la historiografía contemporánea. A pesar de que no nos cansamos de repetir que la plebe fue un sujeto heterogéneo, en muchas ocasiones seguimos considerando a la plebe como un ente único que actuó de manera conjunta, obviando la posibilidad de que, como nos ha mostrado esta hipótesis sobre los «tiranicidas», las personas que compusieron este «nebuloso» concepto de plebe pudieran tener inclinaciones, perspectivas y opiniones opuestas y enfrentadas.

En definitiva, las nuevas investigaciones apuntan a que al menos ciertos sectores de las masas populares del periodo tardorrepúblicano sí que estuvieron politizados. Por un lado, debemos tener en cuenta que la plebe fue un sujeto heterogéneo, también desde una perspectiva económica: capas de las masas populares contarían con la estabilidad y los recursos suficientes para no tener que encargarse de forma exclusiva de conseguir los recursos materiales que garantizaran su subsistencia. Por otro lado, contamos con numerosas manifestaciones, como los estallidos de violencia de los que nos informan las fuentes del periodo tardorrepúblicano, que también nos confirman esta politización. Como indica Courrier, las clases populares se movilizaron no sólo con el objetivo de conseguir beneficios materiales, sino por causas de tipo ideológico y político. Como se mostrará a continuación, la utilización de la tradición en la oratoria del periodo refuerza esta teoría.

²⁹ Morstein-Marx 2012.

LAS ALUSIONES A LOS «VUESTROS ANCESTROS» EN LA ORATORIA CONTIONAL

Como hemos visto en la introducción de este estudio, existe un intenso debate sobre la composición de las asambleas romanas o *contiones*. Las posturas varían desde aquellos que mantienen que estarían compuestas tan solo por los amigos y clientes del orador —que, previo aviso, les habría convocado en una especie de *performance* para intentar mostrar su poder y apoyos—, a los que creen que la audiencia variaría en dependencia al tema que se estuviera discutiendo y que las masas populares sí que habrían estado presentes en mayor o menor medida³⁰. Personalmente, considero que esta última visión es la más acertada porque, si comparamos el contenido y el lenguaje de los discursos contionales con los discursos pronunciados en otros contextos, podemos observar ciertas peculiaridades que son características de la oratoria asamblearia y que nos invitan a pensar que esta no estaría dirigida principalmente a los estratos sociales más favorecidos³¹. El caso particular de las alusiones a la tradición a través de los ancestros en la oratoria contional es muy elocuente en este sentido, puesto que muestra que, en este tipo de discursos, el orador intentó atraer a su audiencia a través de consignas con contenido ideológico, dirigidas al común del pueblo romano e incluso a la plebe en particular.

Como hemos comprobado a lo largo de este estudio, las referencias a los antepasados cívicos de la comunidad fueron muy frecuentes en la oratoria del periodo. Este fenómeno no solo se puede observar en la oratoria de Cicerón, sino que se corrobora con los discursos reconstruidos de los historiadores Salustio y Livio. Además, como también se ha mencionado en el segundo capítulo, las alusiones a los *maiores* en la oratoria cumplen un interesante patrón también observable en estos tres autores: mientras que las alusiones a «nuestros ancestros» (*maiores nostri*) fueron frecuentes en diversos contextos retóricos, el orador prefirió reservar el uso del posesivo de segunda persona del plural (*maiores vestri*)

³⁰ De nuevo, sobre la composición de las *contiones* consúltense páginas 28 y ss. de la Introducción del presente estudio.

³¹ Para la comparación de los pares de discursos de Cicerón sobre el mismo tema pronunciados ante el senado y las *contiones* —es decir, *De lege agraria*, *In Catilinam*, *Post Reditum in Senatu*/*Post Reditum ad Quirites*, Filípicas 3/4 y Filípicas 5/6—, véase Thompson 1978.

para los contextos asamblearios³². Además, en los discursos contionales en los que aparece esta última fórmula, el orador utilizó muchos otros símbolos y argumentos para ganarse el favor de un público que, según el contenido de estas argumentaciones, bien puede ser identificado no solo como el *populus* romano en su conjunto, sino, más concretamente, con las masas populares.

Por ejemplo, en el caso de la defensa de Cicerón de la *lex Manilia*, el orador incita a los ciudadanos a defender el legado de *sus* antepasados³³, recordando a su audiencia otras experiencias bélicas de *sus* ancestros³⁴, así como la concesión por parte de *sus* padres de otros *imperia extra ordinem* a Gayo Mario³⁵. Los *quirites* a los que iba dirigido este discurso no tuvieron por qué pensar que, cuando Cicerón hablaba de *sus* antepasados, estaba haciendo referencia exclusivamente a los «grandes hombres» de la historia de Roma. Al fin y al cabo, en el imaginario romano, la consecución del imperio, aunque dirigida por valerosos e ilustres generales, había sido una empresa conjunta de todo el pueblo romano. Además, era el *populus* el que, a través de sus votos, había conferido a Mario ese *imperium* al que hacía referencia Cicerón, y que servía como precedente para el nuevo mando extraordinario de Pompeyo. Si las masas populares no tuvieron ningún interés ni poder en la política de Roma, ¿por qué Cicerón decidió utilizar esta fórmula (*maiores vestri*), invocando concretamente a los ancestros de la audiencia contional, en vez de utilizar únicamente la expresión más común en otros ámbitos (*maiores nostri*) que suponía y fortalecía los lazos de unión entre todos los ciudadanos de la República romana? Si las masas populares solo se movieron por motivos de índole material, ¿por qué Cicerón lanzó este mensaje, con una

³² Anexo IV. Un patrón también percibido y analizado por Fogel 1994: 87-88; Courrier 2014: 547-559; Kenty: 449. Hölkeskamp también ha estudiado este singular uso de los posesivos en los contextos asamblearios, aunque no solo en relación al término *maiores*, cf. Hölkeskamp 2013a y Hölkeskamp 2013b.

³³ «La índole de esta guerra es tal que debe excitar y enardecer vivamente vuestros ánimos en el deseo de proseguirla hasta el fin. Va en ello la gloria del pueblo romano, que vuestros mayores os legaron (*a maioribus ... tradita est*), muy alta en todo, pero mucho más en las empresas militares; decide sobre el bien de los pueblos aliados y amigos, por el que vuestros antepasados (*maiores vestri*) mantuvieron largas y penosas guerras (...)», Cic.Man.6.

³⁴ «Vuestros padres (*patres vestri*), porque el nombre de sus legados había sido pronunciado con insolencia, mandaron reducir a cenizas la ciudad de Corinto (...) ¿y vosotros dejaréis sin castigo a un rey que hizo matar a un legado del pueblo romano (...)?», Cic.Man.11.

³⁵ «(...) ni haré mención de que no hace mucho os pareció bien a vosotros y a vuestros padres (*vobis patribusque vestri*) depositar sólo en Gayo Mario las esperanzas del imperio y encargarle a él la dirección de la guerra», Cic.Man.60.

incuestionable carga ideológica, recordando el papel de *sus* ancestros en la consecución del imperio y en la concesión de poderes a los magistrados?

Más tarde, el orador también presentaría a los antepasados de la audiencia contional como los promotores de la *libertas* de la que disfrutaban. En el caso del ataque de Cicerón a la ley agraria propuesta por el tribuno Rulo³⁶, el orador identifica la *rogatio* tribunicia en su discurso contional como una trampa a la libertad de su público que, en sus palabras, constituía un legado conseguido con la sangre y el sudor de *sus* antepasados:

quae cum, Quirites, euero, si falsa vobis videbuntur esse, sequar auctoritatem vestram, mutabo meam sententiam; sin insidias fieri libertati vestrae simulatione largitionis intellegitis, nolitote dubitare plurimo sudore et sanguine maiorum vestrorum partam vobisque traditam libertatem nullo vestro labore consule adiutore defendere

«Una vez que haya expuesto todo esto, *quirites*, si vosotros creéis que es falso, acataré vuestra decisión y cambiaré de parecer. Pero, si opináis que lo que hacen es tender una trampa a vuestra libertad bajo la apariencia de generosidad, no dudéis en defender, con la ayuda de vuestro cónsul, esa libertad que vuestros antepasados adquirieron al precio de tantos sudores y de tanta sangre y que os dejaron en herencia»³⁷.

La propuesta de ley de Rulo estaba claramente dirigida a las clases populares, puesto que se trataba de una ley agraria que contemplaba el reparto de tierras y la fundación de colonias. Cicerón pronunció dos discursos en dos contextos distintos, el senatorial y el contional. Si bien estos discursos tienen el mismo objetivo, cuentan con algunas diferencias a nivel de lenguaje y contenido —no obstante, se ha de tener en cuenta que el exordio del discurso ante el senado se ha perdido. En el contexto contional, Cicerón pone más énfasis en describir el ataque que esta ley supone a la soberanía del pueblo romano e insiste en presentarse como el «verdadero amigo del pueblo» o *popularis* —aunque también se retrata a sí mismo de este modo en el discurso senatorial³⁸. Además, para impedir que el pueblo apruebe una propuesta que, a todas luces, favorecía sus intereses económicos, Cicerón utiliza argumentos de contenido ideológico, haciendo referencia a su

³⁶ Para un análisis del discurso, véase Mackendrick 1995: 30-57.

³⁷ Cic.Agr.2.16.

³⁸ Cic.Agr.1.23; 1.27. Aunque, no obstante, termina su discurso ensalzando la autoridad del senado, algo que no hace en el discurso contional: «(...) que se vea que el senado ha recobrado, después de un largo intervalo, aquella misma autoridad que gozó en tiempos de nuestros antepasados (*huius ordinis auctoritas, quae apud maiores nostros fuit*)», Cic.Agr.1.27.

libertas y recordando el papel de los antepasados de la audiencia contional en su consecución, utilizando la apelación *maiores vestri*, fórmula que llamativamente no aparece en el discurso senatorial. Esto se unía a los muchos otros símbolos y gestos que Cicerón había llevado a cabo desde antes de su elección como cónsul para mostrarse como un «amigo» de las clases populares³⁹. Si las masas populares solo se movieron por motivos de índole material, ¿por qué Cicerón utilizó consignas de tipo ideológico y finalmente consiguió que no saliera adelante una medida que favorecía sus intereses económicos? Si la plebe no tuvo verdadero poder político, ¿por qué los esfuerzos de Cicerón y su cambio de registro en este discurso contional en el que se presentó a sí mismo como un *popularis* y heredero de los Graco?

De hecho, estas argumentaciones no fueron un recurso utilizado únicamente por Cicerón. El historiador Salustio también las incluyó en las reconstrucciones de los vehementes discursos de sus tribunos populares. En sus *Historiae*, el tribuno Macro (tr. pl. 73) exhorta a su audiencia a reinstaurar los poderes tribunicios, presentando la magistratura como un arma que los antepasados habían instituido para defender su libertad. De hecho, la idea de los *maiores* como creadores del tribunado aparece en dos ocasiones en el discurso de Macro⁴⁰. Sin embargo, mientras que en la primera mención Salustio no incluye el posesivo (*uis tribunicia, telum a maioribus libertati paratum*)⁴¹, en la segunda ocasión, Macro hace mención explícita a los antepasados de su audiencia (*maiores uostri*) como los artífices del tribunado de la plebe⁴². Como su propio nombre indica, el tribunado era una magistratura a la que se le otorgaba un origen plebeyo y que, según la memoria romana, había desempeñado un papel fundamental en el enfrentamiento de los plebeyos contra los patricios. En consecuencia, podemos pensar que la inclusión del posesivo en la expresión «*maiores vestri*» no fue casual, sino que iba dirigida a mover los ánimos de una audiencia determinada. Esta audiencia no era otra que aquella que podía considerarse heredera de esos plebeyos que habían

³⁹ Los actos simbólicos y las argumentaciones de Cicerón para atraerse a las masas en este discurso contional son bien estudiados por Thompson 1978: 29-46 y Bell 1997.

⁴⁰ Según Courrier (2014: 559), el tribunado no había sido una magistratura nacida para defender los derechos de la plebe, pero los *populares* reelaboraron así la historia a partir de los Graco y como consecuencia del desarrollo de una memoria propia de la plebe.

⁴¹ Sal.Hist.3.34.12.

⁴² *ne uos ad uirilia illa uocem, quo tribunos plebei, modo patricium magistratum, libera ab auctoribus patriciis suffragia maiores uostri parauere*, Sal.Hist.3.34.15.

instituido la magistratura del tribunado y que se habían enfrentado a los más poderosos en tiempos remotos. Difícilmente se puede pensar que los senadores pudieran identificarse con los descendientes de esos *maiores* a los que hacía referencia Macro. Parece más probable que Salustio, al componer este discurso, estuviera evocando la imagen de un tribuno que utilizaba la tradición y la *libertas* para mover a la acción a las masas populares, que sí que podían considerarse como herederas de aquellos plebeyos que habían instituido la magistratura del tribunado.

De hecho, otros pasajes de las fuentes literarias sugieren que el orador pudo utilizar la expresión *maiores vestri* para aludir a los antepasados de un *populus* que fue identificado más concretamente con la plebe de Roma⁴³. En la *Guerra de Jugurta*, Salustio reconstruye un discurso del tribuno popular Memio (tr. pl. 111), en el que denuncia ante la asamblea la corrupción de aquellos *nobiles* que se habían dejado sobornar por el rey númida. El historiador deja claro que el objeto de los intentos persuasivos de su personaje es la plebe, ya que indica que esta situación había creado verdadera antipatía entre la misma (*apud plebem gravis invidia*)⁴⁴, y que el tribuno echó mano de todos los medios posibles para inflamar sus ánimos (*omni modo plebis animum incendebat*)⁴⁵. En este discurso —en el que el orador se dirige a la audiencia en varias ocasiones llamándoles *quirites*⁴⁶—, el tribuno exhorta a su público a la acción, instándole a perseguir judicialmente a la *factio* noble que había vendido «sus leyes» y «su soberanía» al enemigo⁴⁷. Según Courier, discursos como los de Memio y Macro habrían podido tener lugar en el periodo tardorrepublicano con el objetivo de destacar que la plebe había mantenido una posición combativa desde antiguo y era su deber seguir la tradición de sus antepasados⁴⁸. En efecto, en este discurso, el Memio de Salustio intenta crear un clima de confrontación, recurriendo, entre otros medios, a la tradición⁴⁹.

⁴³ En este sentido, es necesario tener en cuenta que, como indica Courier (2014: 1-2), las fuentes literarias latinas también utilizaron el término *populus* para referirse a la plebe romana. Por tanto, parece que, en ocasiones, el pueblo de Roma y la plebe pudieron considerarse como dos cuerpos ciudadanos intercambiables.

⁴⁴ Sal.Jug.30.1.

⁴⁵ Sal.Jug.30.3.

⁴⁶ Sal.Jug.31.1, 31.5, 31.11, 31.27.

⁴⁷ «En consecuencia, han acabado entregando a los enemigos vuestras leyes, vuestra soberanía (*leges, maiestas vestra*), todo lo divino y lo humano», Sal.Jug.31.9.

⁴⁸ Courier 2014: 557-558.

⁴⁹ Para un estudio de esta política de confrontación en los discursos de Salustio, véase Rosenblitt 2017.

Mediante la instrumentalización de la memoria sobre los episodios de las represiones gracas, el orador señala que ya se había cometido violencia contra individuos de la misma clase que aquellos que componían su audiencia: la plebe⁵⁰. Además, Memio también utiliza el pasado cuando intenta persuadir a su público para que investigue a los nobles corruptos, presentando este procedimiento como una alternativa mucho más moderada a las secesiones violentas que habían protagonizado *sus* antepasados en el Aventino⁵¹. Para el Memio de Salustio, las secesiones de la plebe constituían un precedente de violencia legítima, a la que, sin embargo, todavía no era necesario llegar. En cualquier caso, estos episodios justificaban que el pueblo de Roma pasara a la acción y tomara medidas para defender la libertad heredada de *sus* antepasados⁵². El historiador no deja, por tanto, lugar a dudas: la plebe, al menos en conjunto, también podía tener sus *maiores*. Estos antepasados podían ser identificados con aquellos individuos del pasado de la ciudad que habían protagonizado las famosas secesiones de la República arcaica y que habían transmitido la libertad a sus descendientes como si de una herencia familiar se tratara. Para Salustio —quien, no debemos olvidar, también fue un activo político de época tardorrepública—, habría sido verosímil que un tribuno *popularis* como Memio apelara a los antepasados de la plebe, utilizando argumentos claramente ideológicos para inflamar sus ánimos y desencadenar su acción.

De hecho, la memoria de las secesiones plebeyas no solo fue utilizada por Salustio en la reconstrucción de los discursos de sus obras históricas. También Livio se valió de este recurso retórico en la recreación de la alocución de Marco Valerio Corvo (dict. 342 y 302), un dictador que, según el historiador, pretendía poner fin a la sublevación de los soldados de la guarnición de Capua en el año 342. En este pasaje, el orador de Livio interpela de nuevo a los soldados de forma directa

⁵⁰ «Cuando murió Tiberio Graco, el que decían que aspiraba a la tiranía, se instituyeron procesos contra la plebe romana (*in plebem Romanam quaestiones habitae sunt*); tras el asesinato de Gayo Graco y de Marco Fulvio, igualmente muchas personas de vuestra clase (*vestri ordinis*) hallaron la muerte en la cárcel», Sal.Jug.31.7.

⁵¹ «Yo no estoy incitando a lo que muchas veces hicieron vuestros antepasados (*maiores vestri*), a enfrentarlos a las injusticias con las armas. No hay necesidad alguna de violencia ni de secesión (...)», Sal.Jug.31.6.

⁵² «Vuestros antepasados (*maiores vestri*), con el fin de alcanzar sus derechos y fundar su soberanía, tomaron dos veces, armados y en secesión, el Aventino. ¿No vais a luchar con todas vuestras fuerzas vosotros por la libertad que recibisteis de ellos (*vos pro libertate, quam illis accepistis*), y con tanta más pasión aun, por cuanto mayor deshonra es perder lo conquistado que no conquistarlo en absoluto?», Sal.Jug.31.17.

e inflama sus ánimos mediante la apelación a «vuestros dioses»⁵³, «vuestra patria» o «vuestros compatriotas»⁵⁴. Además, en una de las pocas ocasiones en las fuentes en las que un orador insta a la audiencia a no seguir el ejemplo de sus antepasados, Corvo pide a los soldados que no imiten a «sus abuelos y padres» —aquellos que se habían retirado al monte Sacro y, posteriormente, al Aventino—, y abandonen su rebelión⁵⁵. De este modo, podemos comprobar que Livio, a través de su orador, identificaba a los soldados como los descendientes de aquellos plebeyos que habían protagonizado las famosas sediciones que poco antes había narrado. Además, para el historiador —que estaba escribiendo según los marcos de pensamiento heredados del periodo republicano—, también sería verosímil que un orador recurriera a argumentos ideológicos para persuadir a una audiencia popular.

Cyril Courrier también estudió este particular uso del lenguaje en la oratoria contional, así como los símbolos a los que se hizo alusión en estos discursos: el Aventino⁵⁶ —que, como hemos visto, utiliza Corvo en el discurso que hemos analizado—, o el tribunado —en el caso de Macro—, pero también otros muchos como los Graco, Remo, el Janículo, etc. Este autor considera que este fenómeno propio de la oratoria contional demuestra que la plebe también tuvo una memoria propia y que no toda la memoria romana estuvo controlada y fue dependiente de la visión aristocrática, tal y como mantienen algunos autores⁵⁷. Según Courrier el objetivo de este tipo de mensajes sería remitir a la memoria de la plebe, que en el imaginario romano se presentaría como heredera de los plebeyos de los inicios de Roma —a pesar de que, realmente, poco tendrían que ver los unos con los otros⁵⁸.

⁵³ Liv.7.40.4.

⁵⁴ Liv.7.40.6.

⁵⁵ «Tomad una decisión que no tomaron vuestros padres y abuelos (*patre avique vestri*), aquellos que se retiraron al monte Sacro y éstos que, más adelante, se asentaron en el Aventino», Liv.7.40.11. En este pasaje, se puede observar cómo Livio vuelve a hacer uso del método de periodización que ofrecían los términos relacionados con la ascendencia. El historiador «ordena» las secesiones de la plebe de forma generacional. Para más información sobre el tema, véase el apartado «Un medio de datación relativa», a partir de la página 116, en el capítulo 2 de este trabajo.

⁵⁶ De hecho, como estudia Mignone (2014), muchos siglos después, el socialismo recuperaría el Aventino como un símbolo propio de resistencia, haciendo uso de esa memoria legada desde la Antigüedad.

⁵⁷ Entre los autores que consideran que toda la memoria de Roma fue una memoria aristocrática están Flower (1996, 2006) o Hölkeskamp (2004b, 2006a). No obstante, otros autores sí que apuestan por la existencia de una memoria propia de la plebe, cf. Horsfall 1996; Bell 1997; Marco Simón y Pina Polo 2000b; Horsfall 2003; Morstein-Marx 2012; Wiseman 2014; Rosillo-López 2017c.

⁵⁸ Courrier 2014: 547-559.

En definitiva, el contenido y la forma de hacer referencia a la tradición en la oratoria contional nos indican que la audiencia de estos discursos fue distinta a la de otros contextos discursivos y que estuvo movida por argumentos de naturaleza ideológica. En la oratoria senatorial se prefirió hacer referencia a una memoria de consenso, resaltando los lazos que unían a todos los romanos, debido a la existencia de unos antepasados comunes (*maiores nostri*). Por el contrario, en la oratoria asamblearia, ocasionalmente se prefirió hacer alusión a una memoria de confrontación, utilizando una fórmula que hacía hincapié en que la audiencia poseía unos antepasados propios (*maiores vestri*), que habían contribuido al desarrollo institucional y territorial de la ciudad. En algunas ocasiones, podemos afirmar sin lugar a dudas que esta audiencia se identificó con la plebe, a la que, en el imaginario romano, se consideraba heredera de aquellos plebeyos que habían instituido el tribunado o se habían retirado al Aventino. Todo ello, finalmente, refuerza aquella postura de la investigación que mantiene que la plebe sí que formó parte de la audiencia contional. Además, como hemos visto, tanto Cicerón como Salustio y Livio muestran un patrón que nos indica que el orador utilizó argumentos de índole ideológica y política para convencer a una audiencia de naturaleza popular, por lo que se refuerza la idea de que al menos parte de la plebe sí que estuvo politizada y no solo se movió por motivos de índole material. Además, estos argumentos de tipo ideológico en la oratoria asamblearia no solo desencadenaron reacciones violentas por parte de las clases populares, sino que parece que fueron determinantes a la hora de dirimir la puesta en marcha de ciertas medidas políticas —como la concesión de un mando extraordinario a Pompeyo o la aprobación de la ley agraria de Rulo. Si las masas populares no tuvieron verdadera influencia en Roma, ¿por qué el orador trató de persuadirlas en estos casos aludiendo al papel que habían desempeñado *sus* ancestros en el desarrollo de la ciudad, utilizando una serie de símbolos que remitían a una memoria propia de la plebe?

¿*optimates* vs *populares*? La tradición en la contienda política tardorrepública

OPTIMATES Y POPULARES SEGÚN LA INVESTIGACIÓN CONTEMPORÁNEA

En su artículo *Le mos maiorum et l'idéologie popularis*, Paul-Marius Martin se sorprende en varias ocasiones de que personajes considerados habitualmente como *populares* hicieran referencia de forma reverencial a lo que el autor denomina como *mos maiorum* —que en su texto se traduce como cualquier referencia a los *maiores*⁵⁹. Sin embargo, es probable que a un hipotético lector que se aproximara a las fuentes antiguas sin haber profundizado anteriormente en la ingente producción historiográfica sobre la cultura política republicana no le sorprendiera tanto que los *maiores* o la tradición fueran concebidos de forma positiva y utilizados en su discurso por parte de un personaje *popularis*. De hecho, si este hipotético lector comenzara su examen con el discurso de Cicerón contra la ley agraria de Rulo, es casi seguro que llegaría a conclusiones muy diferentes a las planteadas por la investigación contemporánea:

(...) dixi in senatu in hoc magistratu me popularem consulem futurum. (...). quid tam populare quam libertas? (...) quid tam populare quam otium? quod ita iucundum est ut et vos et maiores vestri et fortissimus quisque vir maximos labores suscipiendos putet, ut aliquando in otio possit esse, praesertim in imperio ac dignitate. quin idcirco etiam maioribus nostris praecipuam laudem gratiamque debemus, quod eorum labore est factum uti impune in otio esse possemus.

«(...) anuncié al senado que, durante el ejercicio de esta magistratura, iba a ser un cónsul popular. (...) ¿Qué cosa tan popular como la libertad? (...) ¿Qué cosa tan popular como la tranquilidad, la cual resulta tan agradable que, no solo vosotros sino también vuestros antepasados y todos los hombres animosos, creen que hay que afrontar los trabajos más penosos para poder, al fin vivir tranquilos, sobre todo si es con poder y con dignidad? Y por esto, precisamente, debemos una particular alabanza y un

⁵⁹ La sorpresa del autor se manifiesta en varias ocasiones a lo largo del texto y ya está presente en el resumen del artículo: «Apparemment les *populares*, qui sont en rupture avec l'idéologie *optimata*, ne devraient pas faire état du *mos maiorum*, qui était le rempart idéologie derrière lequel la *nobilitas* s'abritait pour justifier un conservatisme de plus en plus crispé. On découvre cependant, non sans surprise, que la référence au *mos maiorum* n'est pas absente de l'argumentation *popularis* (...)», Martin 2003: 155.

particular agradecimiento a nuestros antepasados porque, gracias a sus fatigas, nosotros podemos vivir sin peligro en medio de la tranquilidad»⁶⁰.

En primer lugar, este lector —todavía no conocedor de las argucias de Cicerón— consideraría sin duda al orador como un *popularis*, según su propio testimonio (*dixi in senatu in hoc magistratu me popularem consulem futurum*). Además, el lector no dudaría en afirmar que «aquellos *populares*» entre los que se insertaba Cicerón fueron fieles observantes de la tradición, ya que reverenciaban a unos antepasados comunes que les habían permitido alcanzar la favorable situación de la que disfrutaban (*quin idcirco etiam maioribus nostris praecipuam laudem gratiamque debemus, quod eorum labore est factum uti impune in otio esse possemus*). ¿Por qué entonces a un estudioso contemporáneo como Martin le resulta sorprendente que los *populares* hicieran uso del *mos maiorum*? Para entender el porqué de esta —ya adelanto— falsa paradoja, debemos remontarnos casi dos siglos atrás desde el presente, momento en el que podemos situar los inicios de la investigación contemporánea sobre la República romana.

Lo cierto es que, aunque no siempre se ha denominado mediante este concepto, se puede identificar el interés por la cultura política de la Roma republicana desde los inicios de la producción historiográfica contemporánea sobre este periodo histórico. En su *Historia de Roma*, publicada entre los años 1854 y 1856, Theodor Mommsen describió la política del periodo como el resultado de la contienda entre dos partidos políticos: el de los *optimates*, o aristócratas, y el de los *populares*, o demócratas. En esta interpretación, el noble no solo realizaba un paralelismo con la dinámica política de la Grecia Clásica, sino que trasponía el sistema de partidos característico de su propia época. Para el historiador alemán, los *optimates* habrían sido equivalentes a los conservadores de época contemporánea, mientras que los *populares* representarían al partido progresista. No se ha de olvidar que a partir de los años 40 del siglo XX se fundaron los primeros partidos políticos en Alemania —de hecho, el propio Mommsen participó en la creación del *Fortschrittspartei* o «partido del progreso». No es extraño, por tanto, que su obra se viera condicionada por tan agitado contexto histórico y, especialmente, por el fracaso en su país natal de la revolución de 1848⁶¹.

⁶⁰ Cic.Agr.2.9.

⁶¹ López Barja de Quiroga 2005 y López Barja de Quiroga 2016: 33-34.

A comienzos del siglo XX, esta visión fue refutada por una nueva corriente de corte prosopográfico. Esta tendencia rechazó la idea de la existencia de partidos políticos al estilo contemporáneo en Roma y, por el contrario, propuso entender la cultura política de la época como una lucha de poder entre diversos individuos y *factiones*. Por un lado, Mathias Gelzer desarrolló un modelo en el que los vínculos de *amicitia* y *fides*, el patronazgo y las obligaciones económicas desempeñaron un papel central. Para el autor, la política romana sería el resultado de la contienda personal entre varios miembros de la élite que habrían hecho uso de estos lazos para mantener sus ancestrales privilegios y conseguir nuevos beneficios. En este sentido, Gelzer consideró que aquellos políticos denominados en las fuentes como *populares* podrían entenderse como unos demagogos que se caracterizarían por instrumentalizar el pueblo⁶². Por otro lado, Münzer planteó un modelo similar, en tanto que también dibujaba la cultura política romana como una lucha de poder. Sin embargo, en esta ocasión, serían los vínculos familiares los que determinarían las alianzas entre individuos pertenecientes a diversas *gentes* aristocráticas⁶³. Esta tendencia se perpetuó gracias a diversas publicaciones posteriores, como la entrada de la *Realencyclopädie* sobre los *optimates*, firmada por Strasburger en 1939⁶⁴. De hecho, autores de tal renombre como Sir Ronald Syme también reprodujeron este modelo que concebía la vida política de la República como «una lucha por el poder, la riqueza y la gloria»⁶⁵.

A la altura de la segunda mitad del siglo XX, Christian Meier rechazó la idea de que a los políticos *populares* se les pudiera identificar por una ideología definida. Por el contrario, el autor afirmó que los políticos denominados en las fuentes como *populares* fueron individuos que se presentaron a sí mismos como «defensores del pueblo», se sustentaron en el apoyo de las masas y se diferenciaron del resto debido a una peculiar forma de actuación. Este método se caracterizó por que, con el fin de alcanzar sus objetivos, estos políticos prefirieron utilizar las asambleas antes que valerse del apoyo del senado, a cuya mayoría se opusieron de forma habitual. No obstante, Meier se desmarcó de la escuela prosopográfica

⁶² Gelzer [1912] 1975: 63-136.

⁶³ Sobre la visión de este autor en *Römische Adelspartien and Adelsfamilien*, publicado en 1920, véanse Robb 2010: 18 y López Barja de Quiroga 2016: 34.

⁶⁴ Strasburger 1939.

⁶⁵ Syme 1939: 11. Para un análisis detallado sobre la postura de este autor sobre el tema, cf. López Barja de Quiroga 2016: 37-39.

anterior, afirmando que no existieron *factiones* estables en el senado —bien fueran concebidas como lazos clientelares o de *amicitia* entre políticos o como vínculos entre diversas familias. Para el autor alemán, las alianzas del periodo republicano fueron cambiantes y respondieron a intereses concretos y puntuales. Además, según Meier —siguiendo la línea propuesta por Strasburger— los políticos *populares* no debían ser considerados como revolucionarios, sino como tímidos reformistas, cuyas propuestas de cambio estuvieron dirigidas a perpetuar el poder de aquella aristocracia senatorial a la que pertenecían⁶⁶. Este sería el germen de la famosa idea propuesta por el autor posteriormente, la llamada «Krise ohne Alternative», que planteaba el fin de la República romana como la consecuencia irremediable de la inexistencia de una alternativa realista al anacrónico modelo institucional republicano tras la expansión territorial. Para Meier, ningún actor político habría sido capaz de solucionar los graves problemas internos que terminaron por poner fin a la República, puesto que ni siquiera aquellos que utilizaban el método *popularis* estaban dispuestos a realizar transformaciones sustanciales en el sistema⁶⁷.

Décadas más tarde, la *communis opinio* entre la investigación volvió a dar un giro de 180°, y se retornó a un modelo de conflicto ideológico entre *optimates* y *populares*⁶⁸. Esta nueva tendencia surgía en parte como reacción a un fenómeno historiográfico al que T.P. Wiseman dio el nombre de «ideological vacuum»⁶⁹. Para Wiseman y los autores que formaron parte de este nuevo modelo explicativo, desde la intervención de Gelzer, la investigación sobre la República romana había ignorado de forma sistemática los componentes ideológicos de la contienda política y había reducido su cultura política a una mera lucha de poder entre individuos ambiciosos. Asimismo, los autores que se pueden inscribir en esta nueva tendencia rechazaron la idea de que en la Roma republicana se pudieran encontrar partidos políticos al estilo contemporáneo —tal y como había propuesto Mommsen—, ya que *optimates* y *populares* carecían de un programa definido, una estructura

⁶⁶ Meier 1965.

⁶⁷ Meier 1966. Para una crítica sobre esta propuesta, véase Morstein-Marx y Rosenstein (2006: 627-628), quienes apuntan —muy acertadamente en mi opinión— que el Principado de Augusto fue de hecho una «alternativa» al sistema republicano.

⁶⁸ Algo que Mouritsen (2017: 116) ha bautizado como «the revival of Mommsen's ideological model» y cuyos orígenes ha identificado con el apogeo de las interpretaciones democráticas sobre la política de Roma tras la intervención de Fergus Millar.

⁶⁹ Wiseman 2002.

organizativa estable y una militancia reconocida⁷⁰. Sin embargo, para autores como Wiseman, los romanos también habrían podido «morir por sus ideales», algo que la corriente prosopográfica que les precedía había obviado⁷¹.

En cualquier caso, aunque fuera Wiseman quien acuñara el llamativo concepto de «vacío ideológico», lo cierto es que este autor se estaba haciendo eco de una opinión generalizada entre la investigación desde finales de los años 90 del siglo XX y que incluso contaba con precedentes anteriores⁷². En 1992, Nicola Mackie argumentó que, a pesar de que *optimates* y *populares* defendieran los mismos valores —*res publica, mos maiorum, senatus auctoritas, libertas populi y leges*—, lo cierto es que cada facción les asignaba un contenido diferente⁷³. Según la autora, los *optimates* fueron los grandes defensores del *status quo*, mientras que los *populares* fueron aquellos políticos que no solo lucharon por defender los intereses materiales de la plebe, sino que también pretendieron ampliar los derechos políticos de las masas populares. Estos individuos, por tanto, no deberían ser considerados como meros demagogos que habían instrumentalizado al pueblo para lograr sus intereses, tal y como proponía el consenso historiográfico hasta el momento. Para Mackie, los *populares* habrían deseado un modelo de república que contaba con legitimidad entre sus coetáneos, pero que habría sido opuesto al defendido por la mayoría senatorial.

Al artículo de Mackie, le siguieron otras aportaciones que reflejan bien las líneas principales de esta nueva tendencia historiográfica que terminó convirtiéndose en dominante. Esta corriente denunció que la investigación anterior había adoptado la imagen propuesta por la principal fuente para el periodo, Cicerón, quien bien podía ser considerado como la quintaesencia de los *optimates*⁷⁴. En líneas generales, esta visión concibió la cultura política romana como la contienda entre dos posturas ideológicas opuestas y, en consecuencia, como el enfrentamiento entre dos formas distintas de afrontar los problemas a los

⁷⁰ Duplá Ansuátegui 1990: 50. En el mismo sentido: Pina Polo 1994: 75-76.

⁷¹ Wiseman 2002: 31.

⁷² A mediados de siglo XX, Lily Ross Taylor (1949) ya había hablado de la existencia de un conflicto ideológico entre dos *factiones*, cuyos miembros se vincularían por lazos familiares, clientelares y de *amicitia*. De este modo, Taylor reconciliaba en cierto modo la visión de Mommsen con el modelo prosopográfico propuesto por Gelzer y Münzer, cf. Robb 2010: 20-22.

⁷³ Mackie 1992: 52-59.

⁷⁴ Pina Polo 1994.

que se enfrentaba la República tardía⁷⁵. Por una parte, nos encontraríamos a los *populares*, políticos que, según esta tendencia, habían percibido la problemática social que causaba aquellas tensiones que amenazaban con desestabilizar el sistema. Siguiendo la teoría propuesta por Meier, estos investigadores afirmaron que los políticos *populares* no pretenderían derrocar el sistema, sino realizar aquellas reformas necesarias para que se mantuviera en el tiempo⁷⁶. No obstante, esta nueva tendencia historiográfica, si bien admitía que los *populares* poseyeran una forma de actuar propia y característica, rechazaba que solo se hubieran caracterizado por su método de actuación. En cierto modo, este fue el momento en el que se «rehabilitó» la imagen de los *populares*, que dejaron de ser considerados como simples populistas que instrumentalizaron a las masas, y se convirtieron en políticos con una ideología propia. Como bien ponen de relieve algunos autores, la trayectoria *popularis* no podía resultar muy atractiva para aquellos sujetos que tan solo se involucraran en la vida política de la República con el objetivo de medrar en su carrera, ya que, tradicionalmente, el desenlace de la carrera de sus predecesores no había sido muy favorable —aquellos que no habían terminado asesinados o reprimidos, no solían llegar más allá de la magistratura del tribunado⁷⁷. Por tanto, debía de haber «algo más» que impulsara las acciones de estos individuos. Este «algo más» era una ideología propia —cuyo contenido varía ligeramente de un autor contemporáneo a otro⁷⁸— opuesta a la esgrimida por los *optimates*. Fruto de estas convicciones —aunque los autores contemporáneos no descartan que algunos políticos también pudieran estar movidos por su ambición personal—, los *populares* habrían propuesto una serie de medidas, encaminadas a reformar el sistema, para dar solución a aquellas tensiones que lo amenazaban y conseguir con ello su estabilidad. Algunas de estas reformas habrían ido destinadas a paliar las dificultades materiales que atravesaban las masas populares, como la

⁷⁵ Duplá Ansuátegui 1990: 39-52; Pina Polo 1994; Ferrary 1997; Yakobson 1999.

⁷⁶ Un fenómeno al que, haciendo uso del término utilizado en ciencias políticas, se le ha denominado «gatopardismo», por las similitudes entre el comportamiento de los *populares* y la aristocracia decimonónica siciliana retratada en la novela de Giuseppe Tomaso di Lampedusa («Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi»), cf. Wallace-Hadrill 2008: 224.

⁷⁷ Pina Polo 1994: 85; Wiseman 2009: 30; Pina Polo 2021b.

⁷⁸ Para algunos, esta ideología se habría fundamentado en la *libertas populi* opuesta a la *concordia ordinum* de los *optimates*, cf. Marco Simón y Pina Polo 2000a. Para otros, los polos opuestos del debate político habrían sido la *iura y potestas populi*, defendida por los *populares*, contra la *auctoritas senatum*, esgrimida por los *optimates*, cf. Ferrary 1997. Por su parte, Duplá considera que los *optimates* habrían basado su programa ideológico en aspectos como la *dignitas*, el *honus*, la *libertas* y la *res publica*, mientras que los *populares* habrían hecho lo propio utilizando las ideas de *aequitas* y *libertas*, cf. Duplá Ansuátegui 1990: 60-67.

legislación agraria, las leyes frumentarias, la creación de colonias o las condonaciones de deudas. No obstante, también se habrían propuesto medidas de corte político, con el objetivo de ampliar el alcance de la soberanía popular en Roma y conseguir una mayor integración en el cuerpo de la ciudadanía de los sectores más desfavorecidos. Sin embargo, la mayoría de estos autores se esforzaron en aclarar que, con todo, no se podía considerar a los *populares* como «demócratas», puesto que la democracia nunca fue considerada como una alternativa real al sistema aristocrático que dominaba la *res publica*⁷⁹.

Por otro lado, esta corriente historiográfica identificó otro grupo opuesto a los *populares*: aquellos que se definían a sí mismos como los mejores u *optimates* –puesto que este término deriva del adjetivo *optimi*, con claras similitudes con el significado del término griego ἄριστοι. Los *optimates* habrían defendido los intereses de las clases propietarias y de los sectores sociales más favorecidos, a los que ellos mismos pertenecían. En cuanto a sus inclinaciones políticas, se habrían caracterizado por el rechazo a cualquier tipo de reforma⁸⁰. En este sentido, los *optimates* habrían sido los principales garantes del *status quo* o del orden establecido. Para algunos autores, su «miopía política» les habría conducido a un inmovilismo que habría supuesto el fin del régimen que pretendían salvaguardar. Los *optimates* se habrían opuesto de forma continua a aquellas reformas propuestas por los *populares*, que en realidad estaban destinadas a proteger el sistema⁸¹. En cuanto a su método, los *optimates* habrían preferido valerse del veto, la obstrucción religiosa y el *senatus consultum ultimum*, obviando o relegando a un segundo plano el poder de las asambleas⁸². Finalmente, esta facción se habría caracterizado en el plano ideológico por su defensa a ultranza de la autoridad senatorial y, especialmente, de la tradición o *mos maiorum* –según algunos autores⁸³.

⁷⁹ Véase el debate sobre la naturaleza política del estado romano, brevemente reseñado en las páginas 237 y ss. de este capítulo.

⁸⁰ «On trouve chez les *optimates* une autre forme de contradiction entre action politique et idéologie: cette fois, la répugnance à toute réforme, l'incapacité à apporter des réponses aux profondes mutations provoquées par la conquête (...) sapient l'*auctoritas senatus* qui était le point cardinal de l'idéologie des *optimates*», Ferrary 1997: 231.

⁸¹ Pina Polo 1994.

⁸² Burckhardt 1988.

⁸³ Pina Polo 1994: 78; Marco Simón y Pina Polo 2000a: 268. Más recientemente: Iacoboni 2014b; Courrier 2014: 560-562; Iacoboni 2019: 146.

Esta última visión historiográfica ha sido discutida más recientemente con la publicación en 2010 de la tesis doctoral de Margaret Robb, quien rechaza la idea de que la política de época republicana pueda entenderse como una contienda entre *populares* y *optimates*⁸⁴. Según la autora, la investigación anterior se habría dejado llevar una vez más por el testimonio interesado de Cicerón. Tras realizar un detallado análisis lexicográfico, la autora vuelve a incidir en la polisemia de *popularis* en las fuentes —aspecto ya reseñado por Meier y otros autores anteriores—, mucho más común que el término *optimates* que, según la autora, generalmente se utilizó para hacer referencia a la aristocracia. Para Robb, *populares* y *optimates* no aparecerían en las fuentes como dos etiquetas antitéticas⁸⁵. Por el contrario, se debería entender la política de la época como un conflicto sobre cuestiones particulares entre la mayoría senatorial y aquellos que se les opusieron, a quienes las fuentes se refirieron como *seditiosi*⁸⁶.

No obstante, la contraposición entre *optimates* y *populares* no ha sido abandonada. En el año 2012, Valentina Arena publicó una monografía sobre la *libertas* en la que planteaba la existencia de dos corrientes intelectuales, la *optimata* y la *popularis*, que mostraron orientaciones diferentes en relación a cuestiones como la libertad, la justicia o la soberanía, y funcionaron como dos marcos conceptuales «para analizar los asuntos políticos, encuadrar sus decisiones y justificar sus acciones»⁸⁷. La corriente *optimata* se decantaría por el elemento aristocrático en la constitución del estado⁸⁸, mientras que la *popularis* pretendería reforzar el poder de las asambleas populares⁸⁹. La propuesta de Arena manifiesta claros vínculos con corrientes anteriores, pues sigue entendiendo a los *optimates* como aquellos que pretendieron defender el *status quo*⁹⁰ y a los *populares* como los que demandaron reformas avanzadas en el sistema —aunque la autora mantiene que los *optimates* no siempre se opusieron a las reformas *populares*⁹¹. Sin embargo, la visión de Arena también supone una modificación sustancial de esta teoría. Al concebir a *optimates* y *populares* como dos corrientes de

⁸⁴ Robb 2010.

⁸⁵ A excepción de la visión interesada que presenta Cicerón en el *Pro Sestio*, Robb 2010: 42-64.

⁸⁶ No obstante, la autora critica el empeño de la investigación por utilizar etiquetas en vez de analizar las propias acciones políticas, cf. Robb 2010: 149-150.

⁸⁷ Arena 2012: 7.

⁸⁸ Arena 2012: 81-116.

⁸⁹ Arena 2012: 116-168.

⁹⁰ Arena 2012: 8, 79, 173.

⁹¹ Arena 2012: 173-178.

pensamiento y no como dos facciones o grupos opuestos, Arena soluciona el problema de que personajes tan conservadores como Cicerón se presentaran en ciertos contextos como *popularis* —tal y como hemos visto al inicio de este apartado—, o que individuos teóricamente afines al pueblo, como Mario, actuaran en ocasiones siguiendo las órdenes de la mayoría senatorial y en contra de los deseos de las masas populares⁹². Según el planteamiento de Arena, los políticos no tendrían por qué tener un compromiso permanente con estas corrientes intelectuales, por lo que podrían optar entre una u otra según sus intereses puntuales —a pesar de que, ideológicamente, algunos se sintieran más atraídos por los postulados de una corriente en particular.

EL USO DE LA TRADICIÓN POR PARTE DE LOS *POPULARES*

Así pues, se puede afirmar que el debate actual se mueve en dos direcciones: por un parte, están aquellos que siguen la visión dicotómica entre *optimates* y *populares* (ya sea considerando estos conceptos como dos ideologías/corrientes intelectuales o como dos grupos más o menos definidos)⁹³; y, por otra parte, aquellos que rechazan este modelo explicativo para explicar la realidad política de la época⁹⁴. En este sentido, algunos investigadores proponen tomar una perspectiva más cercana a la realidad que parece presentar Salustio: un enfrentamiento entre el pueblo y el senado, con la aparición de algunos políticos que, circunstancialmente, se pusieron al frente de las masas populares para enfrentarse a la mayoría senatorial. En cualquier caso, el objetivo de este apartado no es ofrecer una respuesta definitiva a esta compleja cuestión, sino plantear algunos aspectos que pueden contribuir a enriquecer el debate. En este sentido, creo que es necesario que se abandone la idea de que los llamados *optimates* se caracterizaron por una ideología basada en el *mos maiorum*. Retornando al comienzo de este apartado y teniendo en cuenta los postulados propuestos por la

⁹² Y otras muchas aparentes «contradicciones» que hallamos en las fuentes. Por ejemplo, Arena (2012: 183), mantiene que los *imperia extraordinaria* fueron apoyados generalmente por los *populares* y rechazados por los *optimates*. Situaciones como Cicerón apoyando la *lex Manilia* o Clodio oponiéndose a la *cura annonae* de Pompeyo se deberían a que los políticos no tenían por qué seguir siempre la misma corriente de pensamiento y su posición variaría según sus intereses puntuales.

⁹³ Arena 2012; López Barja de Quiroga 2016 y 2019; Yakobson 2012, 2014b y 2017; Duplá Ansuátegui 2021.

⁹⁴ Robb 2010; Russell 2013; Mouritsen 2017.

corriente historiográfica que se popularizó a finales del siglo XX, no es extraño que autores como Martin se sorprendieran tanto de que aquellos personajes considerados como *populares* utilizaran y elogiaran al llamado *mos maiorum* o tradición. ¿Es que acaso no se trataba de la ideología propia de los *optimates*? Sin embargo, lo cierto es que, como bien constató el propio Martin, las fuentes literarias muestran que también aquellos políticos considerados *populares* defendieron la necesidad de seguir la tradición⁹⁵.

Generalmente se asume que Salustio fue un político *popularis* o, como mínimo, se mostró afín a esta tendencia⁹⁶. No obstante, en su obra encontramos numerosas loas a la tradición por parte del Salustio narrador, y varios lamentos por la decadencia de las nuevas y corruptas costumbres de su época⁹⁷. Para Salustio, el estado habría degenerado desde la forma óptima en tiempos de los *maiores*, a la vergonzosa situación de su presente⁹⁸ —una visión sobre la decadencia de su tiempo que es similar en muchos aspectos a la de otras fuentes del periodo⁹⁹. De hecho, Salustio adjudica un discurso a algunos personajes de su obra considerados tradicionalmente como *populares* en el que también instan a su público a seguir la tradición. Como ya hemos visto, este es el caso del discurso de César en el debate sobre el futuro de los catilinaris¹⁰⁰, pero también el de otros *populares* en sus obras.

A pesar de que tanto la figura de Catilina como sus intenciones siguen siendo un enigma, muchos autores modernos le han incluido entre los *populares* debido a la naturaleza de las reformas que aparentemente pretendía implementar en su

⁹⁵ Yakobson (2010) también mantiene que la tradición fue defendida por *optimates* y *populares*. No obstante, otros autores ya se habían percatado de ello con anterioridad: Mackie 1992, Brunt 1988: 330 n.4 cf. Yakobson 2010: 293. En este apartado, vamos a analizar la utilización de la tradición por parte de aquellos personajes considerados tradicionalmente como *populares* por parte de la investigación contemporánea, aunque las fuentes literarias no los nombren como tal de forma explícita.

⁹⁶ Sobre todo, si se acepta su autoría de las *Epistulae ad Caesarem* (cf. Duplá Ansuátegui, Fatás Cabeza y Pina Polo 1994; Pina Polo 2021a) que se han considerado una propuesta *popularis*. No obstante, también existen autores que rechazan que Salustio fuera siempre un *popularis*, cf. Seager 1977: 377 n.1.

⁹⁷ Sal.Cat.2.5; 5.8-9; 6.3; 9.1; 12.3; 37.3; Sal.Jug.4.7; 4.9; Sal.Hist.1.13. Además, como hemos visto, retrata a los malvados como personajes deseosos de «cosas nuevas», cf. páginas 208 y ss. del capítulo cuarto.

⁹⁸ *res ipsa hortari videtur, quoniam de moribus civitatis tempus admonuit, supra repetere ac paucis instituta maiorum domi militiaeque, quo modo rem publicam habuerint quantamque reliquerint, ut paulatim inmutata ex pulcherruma atque optuma pessuma ac flagitiosissima facta sit, disserere*, Sal.Cat.5.9.

⁹⁹ Para el discurso sobre la decadencia de Salustio, véase Biesinger 2016: 94 y ss.

¹⁰⁰ Véanse páginas 178 y ss. del tercer capítulo de este estudio.

programa, especialmente, la abolición de las deudas¹⁰¹. Pues bien, según Salustio, Catilina hizo uso de su rancio abolengo tras las acusaciones de Cicerón, recordando los favores que tanto él como sus antepasados (*ipsius atque maiorum*) habían dispensado a la plebe romana (*pluruma beneficia in plebem Romanam essent*)¹⁰². De este modo, el senador utilizaba el capital simbólico heredado de sus *maiores* para colocarse por encima de Cicerón, un mero forastero (*inquilinus civis urbis Romae*), según las palabras del personaje de Salustio. En cualquier caso, esta común estrategia le fue poco útil, pues Catilina tuvo que huir de Roma para reunirse con su aliado Gayo Manlio en Etruria¹⁰³. Este último personaje había tomado las armas¹⁰⁴ y había soliviantado a la plebe de la región que, según Salustio, estaba ansiosa de «cosas nuevas» (*novarum rerum*) tras la represión sufrida en el periodo silano¹⁰⁵. Según el historiador, Manlio dirigió un mensaje a Marcio Rege (cos.68) —enviado por el senado a Fésulas para solucionar la crisis¹⁰⁶— en el que justificaba el levantamiento armado como consecuencia de los desmanes de los prestamistas y el pretor, quienes no les habían permitido beneficiarse de la ley según mandaba la tradición (*mores maiorum*)¹⁰⁷. Además, recordaba las ayudas que los antepasados habían prestado a la plebe para aligerar sus deudas y hacía referencia a un episodio más reciente de la memoria romana en el mismo sentido¹⁰⁸. En definitiva, Manlio —aliado del considerado *popularis*, Catilina—

¹⁰¹ Aunque se ha planteado que las famosas *tabulae novae* de Catilina no se corresponderían realmente con una abolición total de las deudas, cf. Giovannini 1995. Courrier (2014: 572-573) también propone que Catilina tendría un lugar en la memoria de la plebe. El autor se basa en una cita de Cicerón (Cic.Flac.95), en la que dice que, cuatro años tras su muerte, la tumba de Catilina recibía flores. Aunque el orador no nombra explícitamente a la plebe, Courrier cree posible que los autores de dicha conmemoración pertenecieran a las masas populares. Sobre Catilina, véase Urso 2019.

¹⁰² «Mas cuando aquél tomó asiento, Catilina, que estaba preparado para disimularlo todo, con la cabeza gacha y la voz suplicante empezó a pedir a los padres que no creyesen nada a la ligera sobre él. Había nacido en el seno de una familia tal y de tal modo había dispuesto su vida desde la adolescencia que solo podía esperar cosas buenas para sí; no fuesen a creer que él, un hombre patricio, de quien el pueblo romano había recibido (de sí mismo y de sus mayores) tantos beneficios, tenía necesidad de la ruina del estado, mientras lo salvaba Marco Tulio, un forastero avecindado en Roma», Sal.Cat.31.7.

¹⁰³ Sal.Cat.32.1.

¹⁰⁴ Sal.Cat.30.1.

¹⁰⁵ *interea Manlius in Etruria plebem sollicitare egestate simul ac dolore iniuriae novarum rerum cupidam, quod Sullae dominatione agros bonaque omnis amiserat*, Sal.Cat.28.4.

¹⁰⁶ Sal.Cat.30.3.

¹⁰⁷ *neque cuiquam nostrum licuit more maiorum lege uti, neque amisso patrimonio liberum corpus habere: tanta saevitia faeneratorum atque praetoris fuit*, Sal.Cat.33.1.

¹⁰⁸ *saepe maiores vostrum, miseriti plebis Romanae, decretis suis inopiae eius opitulati sunt; ac novissime memoria nostra propter magnitudinem aeris alieni volentibus omnibus bonis argentum aere solutum est*, Sal.Cat.33.2.

apelaba a la tradición no solo para defender sus intereses, sino también los de la plebe, según la reconstrucción del historiador.

Otro de los personajes *populares* de Salustio que apela a la tradición en su discurso es el tribuno Gayo Memio (tr. pl. 111), al que el historiador describe en dos ocasiones como «enemigo de la *nobilitas*»¹⁰⁹. Según el historiador, Jugurta había sobornado a numerosos notables romanos —entre ellos al ex-cónsul M. Emilio Escauro (cos.115)— para evitar la continuación del conflicto armado en Numidia. Esta situación había causado gran malestar entre la plebe (*apud plebem maiorum invidiam*)¹¹⁰, un rencor que, según Salustio, se vio acrecentado por la intervención del tribuno Gayo Memio (*prorsus intentus omni modo plebis animum incendebat*)¹¹¹. En el discurso contional que Salustio dice transcribir¹¹², el tribuno reprocha a la plebe su pereza y cobardía al no oponerse a la *factio*¹¹³ que ha terminado con su *libertas*¹¹⁴. Para reforzar su postura, el Memio de Salustio utiliza la tradición, recordando el papel de los antepasados de su público en la secesión al Aventino de tiempos pretéritos¹¹⁵. Como se ha comentado, este uso de los antepasados es distintivo y propio de la oratoria contional, pues se utiliza la fórmula *maiores vestri* en vez de la más habitual *maiores nostri*, que implica la inclusión del orador y la audiencia en un mismo sujeto¹¹⁶. Por otro lado, en este último pasaje, el orador presenta la actitud de los ancestros de la plebe como un *exemplum* que todavía no es necesario imitar. La estrategia retórica de Memio no

¹⁰⁹ (...) *C. Memmius tribunus plebis designatus, vir acer et infestus potentiae nobilitatis*, Sal.Jug.27.2; *at C. Memmius, cuius de libertate ingeni et odio potentiae nobilitatis supra diximus*, Sal.Jug.30.3. Nótese que Salustio no utiliza en sus obras el término *optimates*, cf. Mouritsen 2017: 123.

¹¹⁰ Sal.Jug.30.1.

¹¹¹ Sal.Jug.30.3.

¹¹² (...) *decere existimavi unam ex tam multis orationem eius perscribere* (...), Sal.Jug.30.4.

¹¹³ Así se refiere Memio a los enemigos de su público hasta en tres ocasiones: Sal.Jug.31.1; 31.4; 31.15. El carácter negativo de este término queda se confirma cuando Memio afirma: *sed haec inter bonos amicitia, inter malos factio est*, Sal.Jug.31.15. Sobre el uso de *factio* con sentido peyorativo, véase Seager 1972a, quien mantiene que las fuentes nunca hablan de dos *factiones* opuestas que puedan ser identificadas con *optimates* y *populares*. Sobre la «culpabilización» del pueblo por parte del orador, véase Jehne 2011.

¹¹⁴ Además de las alusiones directas a la *libertas* de su audiencia, Memio les reprocha que se dejen ser tratado como esclavos —un *topos*, como veremos, en este tipo de discursos: *vos, Quirites, in imperio nati aequo animo servitutem toleratis?*, Sal.Jug.31.11.

¹¹⁵ «Yo no estoy incitando a lo que muchas veces hicieron vuestros antepasados (*maiores vestri*), a enfrentarnos a las injusticias con las armas. No hay necesidad alguna de violencia ni de secesión (...)\», Sal. Jug. 31. 6. «Vuestros antepasados (*maiores vestri*), con el fin de alcanzar sus derechos y fundar su soberanía, tomaron dos veces, armados y en secesión, el Aventino. ¿No vais a luchar con todas vuestras fuerzas vosotros por la libertad que recibisteis de ellos (...)?\», Sal.Jug.31.17.

¹¹⁶ Consúltese el Anexo IV. «Nuestros antepasados» y «vuestros antepasados» en contextos retóricos.

solo legitima el levantamiento de la plebe contra la *factio paucorum*, sino que implica que la utilización de la violencia por parte de la plebe no constituiría una novedad, pues ya existían precedentes. Además, para soliviantar todavía más los ánimos de su público, Memio recuerda la represión sufrida por la plebe tras los asesinatos de los Graco y Marco Fulvio¹¹⁷. Memio establece así una asimilación entre aquellos que terminaron con la vida de los tribunos y los que ahora se han dejado comprar por Jugurta¹¹⁸.

A pesar de la «retórica combativa» del tribuno, en ningún momento ataca a la institución del senado o a la autoridad senatorial, sino que, como señala en varias ocasiones, arremete concretamente contra una facción corrupta que ha traicionado a la República¹¹⁹. El tribuno apela a la *libertas populi*, principio tradicional en la medida que se entiende como heredada de los ancestros¹²⁰. Memio no insta a la plebe a realizar un cambio, sino a seguir la tradición en tanto que se les exhorta a restituir la *libertas* que les había sido transmitida por sus antepasados y arrebatada ahora por unos pocos. Memio, por tanto, utiliza recursos comunes en relación con la tradición, como presentar a los ancestros como un ejemplo y exhortar a su público a proteger la herencia que les ha sido transmitida por estos. No obstante, sí que existen diferencias con la retórica de otros discursos contionales. La retórica de Memio, más que de consenso, puede describirse como de confrontación¹²¹. Esto se refleja, entre otros aspectos, en la elección de los posesivos, pues el Memio de Salustio insiste en resaltar que su audiencia —identificada por Salustio en varias ocasiones como la plebe romana— también posee antepasados propios; unos

¹¹⁷ «Cuando murió Tiberio Graco, el que decían que aspiraba a un reino, se instituyeron procesos contra la plebe romana (*in plebem Romanam quaestiones habitae sunt*); tras el asesinato de Gayo Graco y Marco Fulvio, igualmente muchas personas de vuestra clase (*vestri ordinis*) hallaron la muerte en la cárcel», Sal.Jug.31.7.

¹¹⁸ «Pero, ¿quiénes son esos que se han apoderado del Estado? Individuos cubiertos de crímenes, con las manos ensangrentadas, de avaricia insaciable (...) Parte de ellos hallan la protección en haber dado muerte a los tribunos de la plebe; otros, en procesos injustos; la mayoría, en haber cometido crímenes entre vosotros», Sal.Jug.31.12-13.

¹¹⁹ «Alguien me dirá, '¿Qué propones tú, por tanto?' Castigar a aquellos que han traicionado a la República (*vindicandum in eos, qui hosti prodidere rem publicam*)», Sal.Jug.31.18.

¹²⁰ «Even truly subversive and confrontational rhetoric (...) did not have to step openly outside of traditional —hence legitimate— discourse. (...) the popular memory he [Memmius] is defending is entirely traditional —a precious inheritance handed over to the present generations of Romans by 'our ancestors'», Yakobson 2010: 291.

¹²¹ «(...) Memmius presents Roman politics along the hostile model: a politics based on fear, the language of spoliation, and the contention that the people and the powerful are related as foreign enemies», Rosenblitt 2017: 668.

maiores que se enfrentaron en su tiempo a los poderosos, tal y como debería hacer en ese momento la plebe, según el tribuno.

De hecho, según la narrativa de Salustio, no solo el tribuno Memio alentaba a su audiencia a seguir la tradición, sino que también las propias masas populares pretendían seguirla. Un poco más adelante en la narración, Salustio indica que, tras la llegada de Jugurta a Roma, Memio volvió a convocar una *contio* en la que la plebe mostró su animadversión al rey númida (*regi infesta plebes erat*). Según testimonio de Salustio, la plebe se dividía entre aquellos que pedían la prisión del rey y aquellos que exigían su suplicio según indicaba la tradición (*more maiorum de hoste supplicium sumi*)¹²². Por un lado, este pasaje demuestra que, para Salustio, la plebe sí que estuvo interesada por la política de la época y que su opinión pudo ser percibida en las asambleas por parte de los miembros de la elite¹²³. Por otro lado, también se deduce que la plebe no se hubo de comportar siempre como un bloque monolítico, sino que hubo diversos estados de opinión entre la misma¹²⁴. Por último, este fragmento muestra que la plebe no fue concebida por el narrador como un elemento revolucionario que actuaba en contra de la costumbre, sino como un sujeto heterogéneo que reclamaba soluciones que decían contar con la legitimidad que confería la tradición.

También en *La guerra de Jugurta*, Salustio pone en boca de Gayo Mario un discurso con numerosas alusiones a los *maiores*. Como hemos visto en el segundo capítulo, en esta alocución contional, Mario reprende a los nobles por no haber sabido imitar la grandeza de sus propios *maiores*, y se retrata a sí mismo como el verdadero heredero de aquellos antepasados que consiguieron su nobleza gracias a la *virtus*. No obstante, la inclusión de Mario entre los *populares* presenta algunos problemas —no muy diferentes, por otro lado, a los que plantean otras figuras. Si bien podemos afirmar que Mario fue un personaje querido por la plebe, las acciones llevadas a cabo durante su sexto consulado hacen difícil encuadrarlo entre

¹²² «Por su parte, Gayo Memmio convocó la asamblea y, aunque la plebe estaba de uñas con el rey, y una parte exigía que lo metiesen en prisión y otra que, si no revelaba los cómplices de su crimen, se le diese suplicio como enemigo público de acuerdo con la tradición de los ancestros (...)», Sal.Jug.33.3. Nótese que esta es una de las instancias en las que aparece la fórmula fosilizada *more maiorum supplicium* asociada al verbo *sumo* (sobre esta fórmula, véase el apartado «El suplicio según la tradición en época republicana: un lugar común en la retórica de la época», en el tercer capítulo).

¹²³ Lo que corrobora la postura de investigadoras como Rosillo-López 2017a.

¹²⁴ Como bien sospecha la investigación y hemos visto en el apartado «‘Algo más que pan y circo’. La politización de las masas populares durante el periodo republicano», de este mismo capítulo.

los llamados *populares* —si los entendemos como un grupo más o menos definido con una ideología propia. En efecto, Mario se alió con el senado para reprimir a sus antiguos aliados Saturnino y Glaucia, dos personajes que asimismo se han encuadrado dentro de esta supuesta facción política, debido a la naturaleza de sus propuestas y a su popularidad entre el pueblo romano¹²⁵.

Las referencias a la tradición por personajes considerados *populares* también aparecen en las incompletas *Historiae* de Salustio. Este es el caso del discurso que el historiador reconstruye para Marco Emilio Lépido, cónsul en el año 78¹²⁶. De nuevo en un discurso contional, Lépido arremete contra Sila y exhorta a los ciudadanos a actuar contra él, ya que han sido expoliados tanto de su propiedad como de su *libertas*. Entre otros argumentos, Lépido insinúa que Sila traicionó a sus soldados, que encontraron en él a un tirano que les condujo a terminar con sus propios derechos y libertades y con la potestad tribunicia fundada por sus antepasados¹²⁷. El cónsul, por tanto, insta a su público a luchar por un poder legítimo, plenamente insertado en la tradición, pues se considera legado por los *maiores*.

Igualmente, en los fragmentos conservados de las *Historiae*, Salustio reconstruye otro discurso para el también considerado *popularis* Gayo Licinio Macro (tr. pl. 73). Del mismo modo, en esta alocución ante la asamblea, el orador hace referencia a la tiranía impuesta por Sila y vuelve a reprochar a los ciudadanos que se dejen tratar como esclavos. El tribuno insta a su público a seguir la tradición, protegiendo la herencia legada por sus antepasados¹²⁸. Al igual que Memio, Macro recuerda las secesiones de la plebe en el pasado que no dudaron en levantarse en armas contra los poderosos para proteger sus derechos¹²⁹. Además, como Lépido, describe la magistratura del tribunado como una institución creada por los

¹²⁵ Sobre la *popularitas* de Mario, véase Duplá Ansuátegui 2011b: 284-285.

¹²⁶ Duplá Ansuátegui 2011b: 287.

¹²⁷ «Así que la mayor confianza me la da el ejército victorioso, quien con tantas heridas y fatigas no ha encontrado otra cosa que un tirano. Si no es que partieron para echar por tierra la potestad tribunicia, establecida por sus antepasados mediante las armas (*conditam a maioribus suis*), y para sustraerse a sí mismos los derechos y los juicios (...)», Sal.Hist.1.55.22-23.

¹²⁸ Sal.Hist.3.48.6.

¹²⁹ «Si no distinguierais, romanos, la diferencia que media entre el derecho que os han dejado vuestros mayores y esta esclavitud que ha impuesto Sila, tendría que esforzarme yo mucho en hablar y enseñaros a vosotros por qué injusticias y cuántas veces ha hecho la plebe en armas secesión de los padres y cómo instituyó por garantes de todo derecho propio a los tribunos de la plebe», Sal.Hist.3.48.1

ancestros para proteger la *libertas* del pueblo romano¹³⁰. En definitiva, Salustio construye varios discursos contionales de personajes considerados como *populares* en los que estos instan a su público a seguir la tradición.

Sin embargo, el historiador tardorrepúblicano no es el único en el que se puede observar este fenómeno. Se acepta comúnmente que Livio reprodujo en su obra la realidad política del periodo tardorrepúblicano, aunque los libros conservados pretendan narrar la historia desde los inicios de la *Urbs*. Esto se puede confirmar en el caso de los discursos de los tribunos de la plebe inscritos en el contexto del llamado conflicto patricio-plebeyo. Como hemos visto en el caso del tribuno Canuleyo, Livio pone en boca de este personaje —retratado al estilo de un tribuno *popularis*— una curiosa argucia que consiste en enmascarar una novedad constitucional insertándola dentro de una «tradición de innovaciones». Esta es una estrategia similar a la utilizada por Cicerón en su defensa de la *lex Manilia*¹³¹. No obstante, el uso de la tradición por los tribunos de la plebe de época arcaica de Livio guarda también ciertas similitudes con los discursos de los tribunos *populares* reconstruidos por Salustio. En efecto, tras el encarcelamiento de Marco Manlio Capitolino (cos. 392) y la pasividad de la plebe ante el mismo, Livio dice que se «oían las voces de quienes increpaban a la multitud (*audiebantur itaque propalam voces exprobrantium multitudini*)», mentaban los *exempla* de Espurio Casio y Espurio Melio¹³², e increpaban a la plebe por haber abandonado a sus defensores (*saginare plebem populares suos ut iugulentur*) —un reproche que también utilizan los tribunos Memio y Macro en los discursos reconstruidos por parte de Salustio¹³³.

Más adelante en la narración de Livio, los tribunos vuelven a intentar ponerse al frente de la plebe para impedir la leva —una acción que se repite en

¹³⁰ «(...) solo ha pervivido una cosa que ha sido buscada por ambas partes y os ha sido arrebatada para el futuro: la fuerza tribunicia, el arma que los mayores idearon para la libertad (*uis tribunicia, telum a maioribus libertati paratum*)», Sal.Hist.3.48.12.

¹³¹ Sobre este discurso, véanse páginas 204 y ss. y 223 y ss.

¹³² Liv.6.17.2. Sobre la construcción de estas figuras como *populares* de época arcaica, véase Seager 1977.

¹³³ Sal.Jug.31.2; Sal.Hist.3.48.8. De hecho, es un reproche frecuente dirigido a las masas populares, cf. Martin 2000. Véase, por ejemplo, los reproches de Gayo Graco al pueblo romano por la actitud que mostraron ante la persecución de su hermano Tiberio, y la comparación de esta con la conducta de los ancestros: «Pues ese era el punto en que llevaba al pueblo con cualquier excusa, recordándole lo sucedido y comparándolo con la conducta de los antepasados», Plu.C.G.3.3.

varias ocasiones a lo largo de los primeros libros de Livio—, esta vez con el objetivo de reducir las deudas que oprimían a la plebe:

quod si sit animus plebi memor patrum libertatis, se nec addici quemquam civem Romanum ob creditam pecuniam passuros neque dilectum haberi, donec inspecto aere alieno initaque ratione minuendi eius sciat unus quisque quid sui, quid alieni sit, supersit sibi liberum corpus an id quoque nervo debeat.

«Que si la plebe estaba dispuesta a recordar la libertad de sus mayores, ellos no consentirían que ningún ciudadano romano fuese adjudicado a causa del dinero recibido en préstamo ni que se llevasen tropas en tanto no se realizase una investigación sobre las deudas y se tomaran medidas para aminorarlas, de forma que cada cual supiese qué era suyo y qué de otro, si contaba aún con la libertad de su cuerpo o también éste se debía a las ataduras»¹³⁴.

Como se puede observar en la cita, para convencer a la plebe, los tribunos de Livio también recurren a la *libertas*. Esta no se trata de una *libertas* cualquiera, sino de la heredada de sus antepasados, tal y como hemos visto que también establecían Memio y Macro en las obras de Salustio¹³⁵. No es extraño que, en este discurso, Livio se decante por utilizar el término *patres* pues, como hemos visto con anterioridad, el historiador hizo uso de la cronología relativa que ofrecía el vocabulario familiar para ordenar los acontecimientos históricos. Para Livio, no mediaban tantas generaciones desde el periodo en que se podía considerar que la plebe había obtenido su *libertas* hasta el momento en el que estos tribunos les instaban a protegerla. Por tanto, el término *patres* resultaba más adecuado en esta instancia que el de *maiores* —utilizado por los personajes *populares* de Salustio, ya que implica una mayor distancia temporal. En cualquier caso, lo que podemos observar es que los tribunos de Livio, contruidos a través del modelo *popularis* de época tardorrepública, utilizan la tradición de una forma similar a como lo hacen los personajes de Salustio.

Como ya se ha comentado en el caso de Mario y como reconocen incluso los historiadores que abogan por la existencia de un modelo basado en la confrontación de *optimates* y *populares*, en muchas ocasiones resulta difícil

¹³⁴ Liv.6.27.8.

¹³⁵ Sal.Jug.31.17; Sal.Hist.3.48.12. César —en una nueva trasposición de la cultura y el discurso romano a pueblos extranjeros— también puso en boca de los *principes Galliae* una referencia a la *libertas* heredada de sus antepasados, en el momento en que relata cómo se fragua su sublevación contra Roma: «(...) en último término, más les valdría morir en la lucha que dejar de recobrar su antigua gloria militar y la libertad heredada de sus mayores (*gloriam libertatemque quam a maioribus acceperint*)», Caes.Gal.7.18.

caracterizar a ciertos personajes dentro de una de las dos *factiones*¹³⁶. Muchas veces, la historiografía incluye a un personaje dentro de un grupo u otro teniendo en cuenta su forma de actuar, sus alianzas o sus propuestas, a pesar de que las fuentes no utilicen esta terminología de forma explícita para describirlo¹³⁷. Por el contrario, también nos encontramos con un personaje como Cicerón, cuya ideología distó mucho de buscar el beneficio de las masas populares, pero que, como hemos visto al principio del apartado, se presentó en el año 63 como un cónsul *popularis*¹³⁸. Este fenómeno ha sido explicado por la investigación de diversas formas. Para algunos, Cicerón habría sido un personaje afín a los *populares* hasta su consulado, momento en el que habría empezado a distanciarse de estos y a aproximarse a la facción *optimata*¹³⁹. Para otros, Cicerón habría llevado una «máscara *popularis*» hasta el año 63, cuando se habrían revelado sus verdaderas inclinaciones *optimates*¹⁴⁰. Por el contrario, Morstein-Marx considera que, en el discurso contra Rulo, Cicerón simplemente adopta un patrón seguido por otros oradores ante la asamblea¹⁴¹. Según este último investigador, este sería un fenómeno común de la oratoria contional: el orador, fueran cuales fuesen sus verdaderas inclinaciones ideológicas, siempre se mostraría como un amigo del pueblo en sus intervenciones asamblearias. De este modo, *optimates* como el propio Cicerón disfrazarían sus intenciones en este contexto, mediante la utilización de una retórica que les presentaría como verdaderos amigos del *populus*, con el objetivo de ganarse el favor de su audiencia¹⁴².

En cualquier caso, y a pesar de que ideológicamente Cicerón estuviera muy alejado de perseguir con sus políticas los intereses de las masas populares —como

¹³⁶ Para esta problemática, véase Robb 2010: 158-160, 163-165.

¹³⁷ «(...) given that our focus is historical rather than philological, we analyze not only those consuls characterized expressly as *populares* in the sources (Pompey, Crassus, Caesar and Cicero), but also those other consuls related in one way or another to the *popularis* movement. The connection might be their political deeds, their proposals, their alliances or even the way they are portrayed in our sources, without the explicit label of *popularis*», cf. Duplá Ansuátegui 2011b: 282.

¹³⁸ Cicerón utiliza en este discurso el término en varias de sus acepciones: como personaje popular entre el pueblo y como sujeto afín a los intereses de las masas populares. Sobre la polisemia del término en Cicerón —quien no siempre le concede un sentido positivo como en este discurso—, consúltense Seager 1972b y Robb 2010: 69-93.

¹³⁹ Duplá Ansuátegui 2011b: 281.

¹⁴⁰ Brunt 1988: 334, 377, 478 cf. Morstein-Marx 2004: 209.

¹⁴¹ Morstein-Marx 2004: 209-210.

¹⁴² Morstein-Marx habla, por tanto, de la «monotonía ideológica» de la *contio*, dado que, en su opinión, «contional rhetoric avoided an overt confrontation between larger political ideas and instead focused attention on competition between persons, essentially revolving around the question who was the true and who the false Friend of the People», Morstein-Marx 2004: 242.

se deduce indudablemente de sus obras—, en su discurso asambleario contra la ley agraria propuesta por el tribuno Rulo, el orador no solo se describe a sí mismo como un *popularis*¹⁴³, sino que también caracteriza a los *maiores* como tales¹⁴⁴, insertándose a sí mismo en una tradición de políticos «amigos del *populus*». En este discurso con numerosas alusiones a la tradición, Cicerón realiza una distinción entre los «verdaderos y los falsos *populares*»¹⁴⁵. Los primeros serían aquellos que realmente habrían buscado favorecer los intereses de todo el *populus*, y entre los cuales, por supuesto, se encontraría el propio Cicerón¹⁴⁶. Asimismo, el orador también incluye en este grupo a los hermanos Graco, haciendo así uso de los *exempla* de estos personajes que contaban con gran popularidad entre la plebe¹⁴⁷. Por el contrario, los falsos *populares* serían meros demagogos que habrían pretendido granjearse el apoyo de las masas populares para medrar en su carrera política y conseguir un beneficio económico¹⁴⁸. Sin lugar a dudas, su oponente Rulo pertenecería a esta última categoría¹⁴⁹. Tanto el tribuno como los decenviros que debían ejecutar la puesta en marcha de la ley agraria aspirarían a convertirse en unos tiranos, pretendiendo esclavizar a ese pueblo romano al que decían defender¹⁵⁰. En consecuencia, el pueblo debía oponérsele, preservando aquella *libertas* que habían heredado de sus antepasados¹⁵¹, quienes habían instituido el tribunado para salvaguardarla¹⁵². De este modo, Cicerón —el verdadero

¹⁴³ Cic.Agr.2.9.

¹⁴⁴ (...) *maiores nostros tam fuisse popularis* (...), Cic.Agr.2.18. Algo que vuelve hacer en *De domo sua*, aunque esta vez concretando qué tipo de *populares* fueron: «(...) Porque el derecho que procede de nuestros antepasados, quienes fueron protectores del pueblo, no de forma ficticia o engañosa sino auténtica y sabiamente (*quia ius a maioribus nostris, qui non fecte et fallaciter populares sed vere et sapienter fuerunt*) (...)», Cic.Dom.77.

¹⁴⁵ Una diferenciación que Cicerón también llevaría a cabo ese mismo año en su defensa de Rabirio, retratando a su contrincante, Labieno, como uno de esos falsos *populares*, cf. Cic.Rab.Perd.15.

¹⁴⁶ Cic.Agr.2.6; 2.7; 2.9.

¹⁴⁷ Cic.Agr.2.10; 2.31; 2.81. Sobre la utilización de los Graco como *exempla* en los discursos consulares de Cicerón, véase Bücher 2009: 102-105.

¹⁴⁸ Cic.Agr.2.63; 2.72. Esta distinción parece que también caló entre parte de la investigación moderna, que dio como válido esta distinción entre verdaderos y falsos *populares*, cf. Mackie 1992: 69-71.

¹⁴⁹ Cic.2.10; 2.43.

¹⁵⁰ «(...) ¿No está claro que busca un poder y unas fuerzas mayores que las que puede aspirar vuestra libertad (*libertas vestra*)? ¿No está claro que trata de establecer una tiranía (*regnum*)? (...)», Cic.Agr.2.75. Cicerón también incide en esta idea en otros pasajes a lo largo de su discurso: Cic.Agr.2.15; 2.24; 2.29; 2.32; 2.36; 2.57.

¹⁵¹ «(...) pero, si opináis que lo que hacen es tender una trampa a vuestra libertad, bajo la apariencia de generosidad, no dudéis en defender, con la ayuda de vuestro cónsul, esa libertad que vuestros antepasados (*maiorum vestrorum*) adquirieron al precio de tantos sudores y de tanta sangre y que os dejaron en herencia (...)», Cic.Agr.2.16.

¹⁵² «(...) en definitiva —y esto es lo más indigno— se establecen reyes en nuestra república al amparo de un tribuno de la plebe, el cual nuestros antepasados quisieron que fuera el defensor de la libertad y su salvaguarda (*quem maiores praesidem libertatis custodemque esse voluerunt*)», Cic.Agr.2.15.

popularis— retrataba a Rulo como un transgresor de la tradición, pues su deber como tribuno era defender la *libertas* del pueblo de Roma, tal y como habían estipulado los *maiores*, pero sus intenciones eran justo las contrarias. Esta argumentación guarda claras similitudes con los discursos reconstruidos de los personajes *populares* de Livio y Salustio, quienes también presentan al enemigo político como un tirano que pretende esclavizar al *populus*, despojándole de la *libertas* transmitida por *sus maiores*.

El autodenominado cónsul *popularis* también utiliza la tradición en varias ocasiones en la relación con el imperio. Cicerón exhorta a la plebe a no dejarse engañar por Rulo y sus secuaces, instándoles a conservar aquella herencia territorial que con tanto sudor y sangre habían conseguido sus antepasados¹⁵³ y que ahora el tribuno y los futuros decenviros querían arrebatarles¹⁵⁴. Con esta estrategia, el orador presentaba como transgresiones de la tradición varias cláusulas de la ley de Rulo que preveían la venta y el reparto de tierras pertenecientes al *ager publicus* en los territorios de Sicilia y la Península Itálica. Asimismo, según el orador, Rulo pretendía actuar en contra de la voluntad de los *maiores* estableciendo una nueva colonia en Capua, «una ciudad donde nuestros antepasados (*maiores nostri*) no quisieron que hubiera ninguna forma de gobierno propio»¹⁵⁵. En definitiva, Cicerón retrataba a Rulo como un innovador¹⁵⁶, o lo que es lo mismo, un transgresor de una tradición que había sido expresada a través de las acciones de los *maiores*, quienes manifestaron su voluntad mediante sus leyes e instituciones. Por el contrario, el propio Cicerón, con su «máscara *popularis*», se mostraba como un fiel garante de la tradición, un fenómeno que coincide con la presentación que de sí mismos hacen otros personajes *populares* en las obras de Salustio y Livio.

Por tanto, se puede afirmar que la tradición —a veces denominada como *mos maiorum* por la investigación— no fue una ideología que distinguió dos

¹⁵³ «(...) ¿no dudáis en vender los territorios que os producen tributos, los que con tanta sangre y sudor consiguieron vuestros antepasados (*plurimo maiorum vestrorum sanguine et sudore*)? (...)», Cic.Agr.2.69.

¹⁵⁴ Cic.Agr.2.49; 2.69; 2.84; 3.12. «(...) Mientras tanto, a vosotros, que habéis recibido, conquistadas por vuestros antepasados, esas bellisimas tierras donde os vienen los ingresos, no os quedará ni un solo terrón de las posesiones de vuestros padres y vuestros abuelos (...)» Cic.Agr.2.82.

¹⁵⁵ Cic.Agr.2.87.

¹⁵⁶ «Es una novedad, del todo insólita (*iam hoc inauditum et plane novum*), que se otorgue por una ley de las curias una magistratura que antes no ha sido entregada por los comicios», Cic.Agr.2.26.

formas opuestas de hacer política. A nivel discursivo, como ya hemos visto en el capítulo cuarto, cualquier tipo de orador se presentó a sí mismo como fiel observante de la tradición, mientras que retrató a su enemigo político como un transgresor de la misma. Tanto los personajes que tradicionalmente han sido considerados *optimates* como aquellos incluidos dentro del grupo de los *populares* dijeron actuar siempre en consonancia con la voluntad de los antepasados. En este sentido, más que de una «monotonía ideológica» podríamos hablar de una «monotonía retórica» pues, como bien expresó Mackie, los políticos de la época apelaron a unos valores comunes, fuente de consenso social¹⁵⁷. Entre ellos, el respeto a la tradición y el rechazo de la novedad desempeñaron un papel fundamental en el imaginario romano.

No obstante, esto no quiere decir que los políticos de la época carecieran de ideología¹⁵⁸. Las intenciones con las que utilizaron estos conceptos fueron muy diversas, debido precisamente a la vaguedad de estas ideas. Así pues, fue posible utilizar la tradición para argumentar que el *populus* rechazara una ley agraria — como hemos visto en el discurso de Cicerón—, pero también para pedir que la plebe juzgara a algunos de los senadores más poderosos de la época — como hace Memio, el tribuno de Salustio. Para conseguirlo, los *exempla* y los hechos atribuidos a los *maiores* fueron seleccionados por el orador según sus intenciones. Más que adaptar sus acciones a la tradición, el orador seleccionó y modeló el pasado para que la voluntad y los hechos de los *maiores* coincidieran con los suyos propios. Ciertamente, resulta simplista asumir que los políticos de la época — o parte de ellos— actuaron tan solo guiados por sus intereses personales o «de clase». Sin embargo, considero que esta es una cuestión que no podemos dilucidar. En mi opinión, resulta imposible determinar hasta qué punto las acciones de los políticos del periodo tardorrepúblicano estuvieron guiadas por verdaderas convicciones ideológicas, o bien fueron consecuencia de sus ansias de reconocimiento y poder. De hecho, es muy probable que ni ellos mismos pudieran cuantificarlo — si es que se llegaron a plantear esta cuestión. Del mismo modo, no podemos saber si los políticos de la época se «creían» realmente su discurso basado en la tradición o si este era fruto de su oportunismo político. Lo que sí que podemos afirmar es que la

¹⁵⁷ Mackie 1992: 52-59.

¹⁵⁸ Otra cosa es que se pueda hablar de dos ideologías contrapuestas, bien conformadas y reconocidas por el común de la sociedad romana.

idea de la tradición fue una fuente de consenso, cuya vaguedad permitió que fuera utilizada en la contienda política por políticos con intenciones muy diversas. ¿Por qué entonces se les ha atribuido mayoritariamente a los llamados *optimates*?

En este sentido, la investigación también ha utilizado el «reformismo» como un criterio diferenciador entre *optimates* y *populares*. Como hemos visto, se ha afirmado frecuentemente que, mientras que los *populares* fueron aquellos que pretendieron realizar las reformas necesarias para la perpetuación del sistema, los *optimates* se caracterizaron por ser los principales defensores del *status quo*. Ahora bien, si tomamos como ejemplo a algunos de los personajes considerados como paradigma de los *optimates*, podemos comprobar que también promovieron numerosas transformaciones en el estado romano. ¿Cómo debemos entender si no las numerosas reformas llevadas a cabo durante la dictadura de Sila, el *optimatus* por antonomasia?

En mi opinión, tanto adjudicar a los *optimates* la «ideología del *mos maiorum*» como el hecho de caracterizar a los *populares* como «reformistas» tienen un origen común. En primer lugar, la dependencia de Cicerón, principal fuente para el periodo. En efecto, este personaje —considerado la «quintaesencia de los *optimates*»—, se presentó a sí mismo —tanto en sus *orationes* como en sus obras filosóficas—, como un fiel seguidor de la tradición, mientras que retrató a sus enemigos políticos como transgresores de la misma. Siguiendo el esquema propuesto por la investigación, sus enemigos políticos se identificaron con los *populares*, por lo que, si seguimos el testimonio de Cicerón, se les podría considerar como revolucionarios que pretendieron cambiarlo todo —aunque más tarde se «rehabilitó» su imagen, rebajando su estatus a reformistas. En cualquier caso, esta era la imagen que cualquier personaje querría proporcionar de sus enemigos. Si se ha llegado a pensar que los *populares* se caracterizaron por sus ansias reformistas, es en parte porque Cicerón, nuestra principal fuente, retrata así a sus enemigos políticos —lo que, por otra parte, también hemos comprobado que constituyó un patrón común en la oratoria de la época.

Pero no solo por este motivo. En mi opinión, también ha tenido mucho que ver la trasposición de los marcos de pensamiento actuales a la realidad de la República romana. Aunque teóricamente se ha aceptado que no podemos entender a *populares* y a *optimates* como partidos políticos modernos, lo cierto es que se les

sigue asimilando en cierto modo con los progresistas y conservadores de época contemporánea. Según los marcos de pensamiento actuales, los conservadores se caracterizan, entre otros aspectos, por su discurso tradicionalista, algo que también les sería atribuido a sus homólogos en la República romana: los *optimates*. Del mismo modo, se considera que los progresistas son más proclives a llevar a cabo esos cambios que conducirían al progreso social —una idea que guarda muchas similitudes con el reformismo atribuido a los *populares*. Sin embargo, este esquema no funciona para la realidad republicana. Estamos tratando con una sociedad antigua en la que no existió la idea de progreso como tal. A diferencia de las sociedades occidentales modernas, donde la innovación y el cambio pueden ser acogidos como medios para garantizar la mejora y pueden formar parte del discurso, como hemos visto, la sociedad republicana se caracterizó por su aversión a la novedad. A pesar de que, en la práctica, se llevaran a cabo numerosas reformas, discursivamente estas tuvieron que ser enmascaradas bajo el manto de la tradición. Por tanto, ni tradición ni reformismo resultan dos criterios válidos para diferenciar entre dos formas distintas y características de hacer política en época tardorrepública. En la República romana todos los políticos dijeron estar siguiendo a los *maiores*, aunque realmente sus acciones rompieran frontalmente con la tradición.

Conclusiones

El primer objetivo de este estudio era analizar las investigaciones que han estudiado la tradición en el periodo tardorrepblicano. Como hemos visto, en el caso de la investigación sobre la Roma republicana, la tradición ha sido denominada generalmente mediante el sintagma latino *mos maiorum*. No obstante, por su parte, este sintagma ha recibido muchos otros significados, creando una especie de «cajón de sastre» historiográfico que dificulta la exégesis bibliográfica sobre el concepto moderno de tradición. Como se ha mostrado, la utilización de *mos maiorum* empezó a popularizarse entre la investigación a partir de los años 30 del siglo XX, principalmente en Alemania. A partir de esta fecha, podemos identificar dos tendencias: una de corte jurídico, que identificó *mos maiorum* con el derecho consuetudinario y otra de corte filológico-histórico, que lo entendió como tradición moral. Esta última se inscribió dentro del auge del estudio de los llamados «*römische Wertbegriffe*», una tendencia académica en el ámbito de la Historia romana en la que influyó mucho el contexto histórico de la Alemania de comienzos de siglo XX. De este modo, *mos maiorum* empezó a considerarse como el conjunto de valores que, además de definir el llamado «espíritu romano» o «*Römertum*», fueron responsables de la considerada «grandeza de Roma» —un planteamiento claramente influido por el presente de los investigadores, en el que se estaba construyendo la «*Deutschtum*». Los valores que compusieron el *mos maiorum* según esta tendencia no solo se consideraron autóctonos y desprovistos de cualquier influencia foránea, sino que también se entendieron de manera estática como principios inmutables que fueron transmitidos de generación en generación. Además, los académicos identificaron el *mos maiorum* con una serie de ideales que coincidían plenamente con los propugnados por las corrientes conservadoras que ganaban fuerza en la Europa de entreguerras. De este modo, *mos maiorum* adquirió una importante carga laudatoria y nostálgica de la mano de estos investigadores, quienes vieron en el

pasado romano la solución para algunos de los problemas que pretendían resolver en su propio presente.

No obstante, desde mediados de siglo XX apareció una nueva corriente de corte constitucionalista en el ámbito germánico y anglosajón que provocó un cambio en la forma de comprender el llamado *mos maiorum*. A partir de este momento, el concepto empezó a ser entendido como sinónimo de tradición institucional y perdió su anterior componente encomiástico. Además, ganó dinamismo en la medida que algunos autores lo consideraron como el conjunto de normas no escritas que componían la constitución romana y que fue evolucionando progresivamente. Asimismo, otros lo entendieron como aquella tradición constitucional idealizada por la sociedad romana en un momento dado, que se proyectó en su pasado, confiriéndole así una mayor autoridad. Finalmente, en las últimas décadas del siglo XX, *mos maiorum* se entendió como un conjunto de conceptos centrales en la identidad romana, establecidos y diseminados por la *nobilitas*. Esta corriente entroncaba con la tendencia anterior de los llamados «*römische Werte*», pero aportaba al concepto un mayor dinamismo —gracias a las aportaciones de la teoría sobre la memoria— y le restaba la carga laudatoria que, fruto de la proyección de su contexto histórico, le habían concedido los investigadores alemanes a comienzos del siglo XX. No obstante, desde finales del siglo XX, ya se alzaron algunas voces que empezaron a advertir sobre la indefinición y vaguedad de este concepto y las dificultades que comporta su estudio.

El segundo objetivo de esta investigación era rastrear la idea de tradición en las fuentes literarias latinas del periodo tardorrepblicano. En este sentido, se ha comprobado que una de las formas en las que se hizo alusión a la tradición fue a través de las menciones a los ancestros comunes mediante términos propios del vocabulario familiar como *patres*, *avi* y, sobre todo, *maiores*. A pesar de que la investigación ha afirmado que tan solo los miembros de la *nobilitas* tuvieron *maiores* —debido a la gran importancia que tuvo la ascendencia para los linajes aristocráticos—, como hemos podido comprobar, este término también fue utilizado para designar a los antepasados de otros miembros de las élites socio-económicas. Si bien es cierto que *homines novi* como Cicerón y Mario no poseyeron antepasados ilustres o *imagines*, sí pudieron hacer referencia a sus propios

maiores. De hecho, conocemos más instancias en las que a sujetos de origen ecuestre se les atribuye la posesión de *maiores*. Sin embargo, las fuentes literarias no hacen referencia en ningún caso a los *maiores* de sujetos con orígenes más modestos —salvo aquellas instancias que podemos considerar como parte de las chanzas de Plauto. Teniendo en cuenta las fuentes epigráficas, es probable que el término *parentes* funcionara como paralelo a *maiores* para los individuos de las clases sociales menos privilegiadas.

En cualquier caso, *maiores* también tuvo un componente étnico. Además de resultar un medio muy útil de datación relativa, este término se utilizó no solo para aludir a los antepasados de individuos no-romanos, sino también para denominar al conjunto de ancestros de un pueblo o comunidad foránea. Del mismo modo, *maiores* también sirvió para denominar a los ancestros comunes del pueblo romano. Realizando una analogía entre la familia y el estado, las fuentes literarias utilizaron *maiores* para hacer referencia a los antepasados metafóricos de la gran familia que conformaba el pueblo romano. Estos antepasados no pueden ser identificados tan solo con los *clari viri* que llevaron a cabo las gestas y hazañas que conformaban la memoria romana, como se afirma comúnmente. En el imaginario romano, los logros conseguidos fueron el resultado de la empresa conjunta que había llevado a cabo el *populus* romano. Si bien los «héroes» pertenecientes a la *nobilitas* habían liderado estas gestas, el resto del pueblo también había contribuido en su desarrollo. El término *maiores*, como muestra la oratoria contional, pudo utilizarse para hacer referencia a los antepasados de todo el pueblo romano. Mediante este término, se remitió a un pasado compartido que cimentaba, reconstruía y reproducía la identidad de la comunidad, fortaleciendo la solidaridad entre sus miembros. En otras palabras, los *maiores* fueron una de las formas más comunes en las que se hizo referencia a la tradición en la Roma republicana. No obstante, también se utilizaron otros medios, como perífrasis o sintagmas. Entre ellos, el más frecuente fue la expresión en ablativo *more maiorum*. Aunque sus apariciones en las fuentes literarias del periodo son mucho menos comunes a lo que cabría esperar, considerando el peso que le ha concedido la investigación, este sintagma terminó convirtiéndose en una fórmula fosilizada para determinar la realización de una costumbre o práctica a la forma tradicional o siguiendo la tradición.

Dada la vaguedad de las alusiones a la tradición y, en consecuencia, su gran potencial para ser utilizadas en la oratoria, el tercer objetivo de este estudio era examinar cómo se propuso utilizar la tradición según los postulados de la teoría retórica de la época. Los manuales conservados sobre retórica en lengua latina datados en el siglo I a.C. proponen utilizar la tradición de manera análoga. Por un lado, alientan al orador a utilizar a los ancestros comunes del pueblo romano, es decir, a los *maiores*, para conferir autoridad a su discurso en una de las partes más trascendentales del mismo: las conclusiones. Por otro lado, la teoría retórica reconoce explícitamente la posibilidad de que la tradición sea utilizada para argumentar una cosa y la contraria, según los objetivos inmediatos del orador. Concretamente, se propone utilizar la voluntad de los *maiores* para manifestarse a favor o en contra de los testimonios obtenidos bajo tortura. Y es que, según parece deducirse de la teoría retórica y de la puesta en práctica de la misma a través de la oratoria, existieron una serie de lugares comunes en los que se asoció a los *maiores* a una institución o costumbre que, de este modo, terminó considerándose como tradicional. Este parece que fue el caso del *supplicium*, una práctica que se asoció tan recurrentemente a los antepasados que dio lugar a lo que podemos considerar una fórmula propia del vocabulario jurídico de época republicana: *supplicium more maiorum sumere*. Según parte de la investigación, el *supplicium more maiorum* se habría tratado de una forma concreta de ejecución de raíces arcaicas que comportó varios pasos estandarizados, entre ellos, la flagelación del reo. No obstante, según las fuentes literarias, en época imperial el «suplicio a la forma tradicional» sirvió para denominar varios tipos diferentes de ejecución según el método, a los que los romanos le concedieron cierta antigüedad y creyeron heredados de su pasado. Sin embargo, en época tardorrepública la fórmula *supplicium more maiorum* no tuvo ese significado, sino que se utilizó para determinar si una ejecución resultaba adecuada al estatus del condenado y al tipo de crimen que se le imputaba. En la oratoria, las alusiones a los ancestros en relación con el suplicio sirvieron para argumentar una postura y su contraria —tal y como hemos visto que proponía la teoría retórica—, incluso por parte del mismo orador. En realidad, esta frecuente asociación de la ejecución con la tradición escondía un intento por justificar la pena capital en un contexto en el que su legitimidad quedaba en entredicho.

El cuarto objetivo de este trabajo era examinar la plasmación de la teoría en la práctica, es decir, el análisis del uso de la tradición en la oratoria de la época y la consecuente interpretación de los marcos de pensamiento de la sociedad tardorrepública. En este sentido, se puede afirmar que, a nivel discursivo, los romanos siempre se mostraron como fieles devotos de la tradición. Los oradores se presentaron a sí mismos como los continuadores de las obras llevadas a cabo por parte de los ancestros comunes. Las alusiones a los *maiores* sirvieron para conferir autoridad a su discurso, exhortar a la acción a su audiencia y, en definitiva, persuadir a su público. No obstante, como hemos visto, las alusiones a los ancestros no fueron la única forma de hacer referencia a la tradición, sino que los *exempla* —o historias ejemplarizantes del pasado romano— también fueron muy frecuentes en este sentido. Estos dos instrumentos retóricos cuentan con algunas diferencias. Por un lado, aunque ambos hicieron referencia al pasado romano, los *exempla* requirieron de un mayor conocimiento de la historia romana y, por tanto, supusieron una mayor dificultad para el orador. Por el contrario, la vaguedad de las alusiones a los ancestros permitió una mayor versatilidad en su utilización: el orador no solo pudo utilizar en su beneficio hechos concretos atribuidos a ese sujeto poco definido compuesto por los *maiores*, sino que se pudo erigir como intérprete de su voluntad e intenciones. Por otro lado, mientras que los *exempla* pudieron mostrar modelos de comportamiento positivos y negativos, los *maiores* siempre se describieron como objeto de imitación y alabanza —salvo muy contadas excepciones. No obstante, las similitudes entre utilización de los *exempla* y las alusiones a los *maiores* sugieren una naturaleza común. En primer lugar, ambos artefactos fueron muy comunes en la oratoria. En segundo lugar, su sola aparición en un discurso no hizo que el argumento del orador se convirtiera en ganador. En tercer lugar, estos instrumentos retóricos se utilizaron en discursos contrapuestos para argumentar una postura y su contraria. Estos aspectos nos indican que, a pesar de lo que la historiografía ha afirmado en muchas ocasiones, la tradición no fue única y vinculante, sino discutida y discutible, puesto que así se refleja en la oratoria de la época.

En consonancia con las conclusiones propuestas por la investigación sobre la concepción del tiempo por parte de las sociedades antiguas, las fuentes literarias conservadas también muestran que la novedad fue rechazada en tanto en cuanto se concibió como una ruptura con la tradición. Este fenómeno tuvo su reflejo en la

oratoria del periodo tardorrepublicano, pues los oradores no dudaron en utilizar la «acusación de innovación» contra sus oponentes, mientras que se retrataron a sí mismos como fieles garantes de la tradición. La tradición y la novedad fueron dos instrumentos retóricos muy útiles precisamente por su vaguedad y, en consecuencia, su flexibilidad. Estas características permitieron que el orador maleara y «retorciera» su argumentación según sus intereses discursivos inmediatos. A su vez, este fenómeno permitió que se crearan artefactos retóricos tan complejos e inverosímiles como aquella argumentación que se ha analizado, cuyo objetivo era enmascarar verdaderas innovaciones institucionales, haciéndolas pasar como tradicionales, al insertarlas una «tradición de innovaciones». No obstante, las argumentaciones que tenían como eje este binomio tradición-novedad no constituyeron un elemento necesario o suficiente para la desacreditación del contrario. Aunque muy frecuentes, no aparecen en todos los discursos y, cuando lo hacen, van acompañadas de muchas otras argumentaciones que, de manera conjunta y apoyándose unas en otras, terminan por componer el «arsenal» retórico del orador.

Por último, en el quinto capítulo de este trabajo nos proponíamos examinar las menciones a la tradición en la oratoria asamblearia, con el objetivo de estudiar ciertos aspectos centrales para la comprensión de la cultura política de la Roma tardorrepublicana. Por un lado, hemos podido comprobar que en la oratoria contional se hizo un uso distintivo de los ancestros. Mientras que en otros contextos discursivos se prefirió hacer la alusión a los antepasados mediante un posesivo de primera persona del plural (*maiores nostri*) que pretendía afianzar los lazos de solidaridad que teóricamente unían a todo el pueblo romano, en la oratoria asamblearia el orador frecuentemente hizo alusión a los antepasados mediante la utilización de un posesivo de segunda persona del plural. La fórmula *maiores vestri* sirvió para hacer referencia no solo a los antepasados del pueblo romano, sino también, y más específicamente, a los *maiores* de la plebe de Roma. Mediante estas alusiones a la tradición, las masas populares fueron identificadas como descendientes de aquellos antepasados plebeyos que instituyeron la magistratura tribunado o protagonizaron secesiones contra los más poderosos en tiempos remotos. El orador utilizó esta expresión para construir y alimentar una memoria de confrontación que subrayaba el papel de la plebe en el desarrollo institucional de la *Urbs* y, en definitiva, en la propia historia de Roma. Este aspecto refuerza la

visión de una parte de la investigación actual que mantiene que algunos sectores de las masas populares romanas no fueron un sujeto pasivo en la política de la época, sino que estuvieron politizados. Además, la insistencia por parte del orador en remarcar que las masas populares en conjunto también poseyeron *maiores* y que estos desempeñaron un papel central en el desarrollo de la ciudad nos indica que la movilización de algunos de los sectores menos favorecidos de la sociedad romana no solo respondió a cuestiones de índole material, sino también de naturaleza ideológica, puesto que el orador hizo un esfuerzo por atraerse el favor de esta audiencia mediante este tipo de alusiones a la tradición.

Por otro lado, también hemos podido comprobar que, en contra de lo que sigue defendiendo parte de la investigación, no se puede considerar que el *mos maiorum* o la tradición constituyeron una ideología propia y característica de una supuesta facción política: la de los *optimates*. Como muestra la literatura del periodo, también los políticos denominados como *populares* en las fuentes o considerados como tales por parte de la investigación se mostraron como defensores acérrimos de la tradición o, lo que es lo mismo, de la voluntad, instituciones y hechos atribuidos a los *maiores*. Esta falsa atribución es consecuencia de la visión distorsionada que proporciona Cicerón, principal fuente para el periodo. El orador, considerado como el paradigma de los *optimates* por la investigación actual, se esforzó en presentarse a sí mismo como el gran garante de la tradición y a sus enemigos políticos —identificados en muchas ocasiones con los *populares*— como los transgresores de la misma. Sin embargo, como se ha demostrado, este es un patrón que se repite en el resto de oratoria presente en las fuentes literarias del periodo. Por otro lado, el considerar a los *optimates* como los grandes defensores de la tradición y el *status quo*, y a los populares como unos rupturistas que se caracterizaron por su espíritu reformista también es consecuencia, en mi opinión, de la trasposición de la cultura política actual a la realidad de la Roma republicana. Lo cierto es que, a nivel discursivo, tanto unos como otros siempre se presentaron como fieles seguidores de la tradición y como contrarios a la novedad o al cambio. Sin embargo, en la realidad, todo tipo de político se mostró proclive a realizar reformas, según sus intereses políticos inmediatos.

En definitiva, este estudio ha pretendido ir «más allá del *mos maiorum*», cuestionando algunas ideas preconcebidas todavía presentes entre la investigación. Como es inevitable —y como seguro que también se manifiesta en el presente estudio—, los marcos de pensamiento de los autores modernos han condicionado decisivamente la forma en la que se ha estudiado y concebido la tradición en época republicana. Por tanto, esta investigación no solo se ha sustentado en las inconmensurables aportaciones de la investigación moderna, sino que también ha supuesto un proceso de «extrañamiento», en la medida en que ha requerido desprenderse de una serie de supuestos que condicionan la forma de leer y entender las fuentes antiguas. Mediante la utilización de las herramientas que proporciona el método histórico, —y haciendo referencia a la cita de Goethe con la que se iniciaba este escrito— se ha pretendido conocer y comprender los marcos de pensamiento de una sociedad tan alejada de nuestro presente, con el objetivo de entender y explicar el papel de la tradición en la Roma tardorrepublicana.

Conclusions

The first aim of this study was to analyse the scholarship that has studied tradition in the late Republican period. Scholars have usually understood tradition as the Latin term *mos maiorum*. However, they have suggested many other meanings for this term, creating a kind of historiographical «hodgepodge» that makes it difficult to analyse the real meaning of tradition in the Roman Republic. As we have seen in the first chapter, the use of *mos maiorum* became popular from the 1930s onwards, mainly among German scholars. In this period, we can identify two trends. The first one has a legal nature and understood *mos maiorum* as customary law. The second one, which has a philological-historical character and comprehended *mos maiorum* as a moral tradition, was part of the rise of the study of the so-called «römische Wertbegriffe». This academic trend was strongly influenced by the historical context of Germany at the beginning of the 20th century. German scholars regarded *mos maiorum* as the set of values that were considered responsible for the «greatness of Rome» and defined the so-called «Roman spirit» or «Römertum». This approach was clearly influenced by the scholars' present when «Deutschtum» was being constructed. According to this view, the values that composed *mos maiorum* were not only considered autochthonous and devoid of any foreign influence, but were also statically understood as immutable principles that were handed down from one generation to another. Moreover, scholars identified *mos maiorum* with a set of ideals that fully coincided with those promoted by those conservative tendencies that were becoming popular during the Interwar period. In this way, *mos maiorum* acquired a laudatory and nostalgic charge, since German scholars were trying to find answers in the Roman past to some of the problems of their own present.

However, from the mid-twentieth century onwards, a new constitutionalist trend appeared and changed the ongoing view of the so-called *mos maiorum*. As this concept started to lose its previous encomiastic character, some scholars began to understand it as synonymous with institutional tradition. They considered *mos maiorum* more dynamically, as the set of unwritten rules that progressively evolved to give shape to the Roman constitution. Some other scholars conceived it as a constitutional tradition that was idealised by Roman society at a given time and had high authority because was projected into its past. Finally, in the last decades of the 20th century, another trend understood *mos maiorum* as a set of notions that were crucial to Roman identity and were established and disseminated by the *nobilitas*. This trend was in line with the previous tendency of the so-called «römische Werte», but it gave the concept greater dynamism, thanks to the contributions of memory studies. Scholars removed the laudatory charge that German authors have given to the concept in the past. However, from the end of the 20th century onwards, some scholars warned about the lack of definition and vagueness of *mos maiorum* and the difficulties involved in its study.

The second aim of this research was to trace the idea of tradition in Latin literary sources of the late Republican period. Roman literature usually alluded to tradition through mentions of common ancestors, by means of family terms such as *patres*, *avi* and, above all, *maiores*. Due to the great significance of ancestry for the Roman aristocracy, scholarship had usually stated that only members of the *nobilitas* had *maiores*. However, as we have seen, this term was also used to designate the ancestors of other members of the socio-economic elite. While it is true that *homines novi* such as Cicero and Marius did not possess illustrious ancestors or *imagines*, they were able to refer to their own *maiores*. In fact, we know of more instances in which sources attributed *maiores* to individuals of equestrian origin. Still, the ancient authors do not use this term for the ancestors of people with modest origins, except for those instances that we can consider as part of Plautus' jokes. Considering the epigraphic sources, it is likely that the term *parentes* worked as a parallel to *maiores* for individuals from less privileged social status.

In any case, *maiores* also had an ethnic character. In addition to being a very useful means of relative dating, this term was used not only to refer to the ancestors

of non-Roman individuals but also to all the ancestors of a foreign community. Similarly, *maiores* was also used to refer to the common ancestors of the Roman people. Drawing an analogy between the family and the state, literary sources used *maiores* to refer to the metaphorical ancestors of Roman society, which was understood as a large family. Contrary to what is commonly accepted, these ancestors cannot be identified only with the *clari viri* who accomplished the deeds and exploits of Roman memory. In the Roman imaginary, these achievements were the result of a joint enterprise of the whole Roman *populus*. Although *nobilitas*' champions had led these deeds, the rest of the people had also contributed to their development. The term *maiores*, as contional oratory shows, may have been used to refer to the ancestors of the entire Roman people. Through this term, orators made reference to a shared past that paved, reconstructed and reproduced the identity of the community, strengthening solidarity among its members. In other words, *maiores* were one of the most common ways to allude to tradition in Republican Rome. However, other means, such as other periphrases or syntagmas, were also used. Among these, the most frequent was the ablative formula *more maiorum*. Although its appearances in literary sources are much less common than might be expected considering its significance for modern scholarship, *more maiorum* was a fossilised formula that described the performance of a custom or practice «in a traditional way» or «following tradition».

Given the vagueness of allusions to tradition and, consequently, its great potential for oratory, the third aim of this study was to examine how rhetorical theory proposed to use tradition. The remaining Latin manuals on rhetoric dating from the first century BC propose to use tradition in two ways. On the one hand, they encourage the speaker to use the common ancestors of the Roman people, i.e. the *maiores*, to lend authority to his speech in one of its most significant parts: the conclusions. On the other hand, rhetorical theory explicitly recognises the possibility of using tradition to argue one thing and the opposite, following speakers' immediate aims. Specifically, rhetoric proposes to use the *maiores*' will to argue for and against the testimonies obtained under torture. Also, we can infer from rhetorical theory and its execution through oratory that there were some commonplaces in which *maiores* were associated with an institution or custom which, in this way, became considered traditional. This seems to have been the case with *supplicium*, a practice that was so recurrently associated with the ancestors

that it gave rise to what can be considered a typical formula of the juridic vocabulary of the Republican period: *supplicium more maiorum sumere*. Usually, scholars have assumed that the *supplicium more maiorum* was a specific method of execution with archaic roots that involved several standardised steps, including the flagellation of the prisoner. However, according to literary sources, in the Imperial period, the expression «traditional torture» was used to describe several types of execution, which Romans believed to have been inherited from their past and differed to one another from their method. In the late Republican period, however, the formula *supplicium more maiorum* did not have this meaning but was used to determine whether the execution was appropriate to the status of the defendant and the type of crime he was accused of. In oratory, allusions to ancestors concerning execution served to argue one position and its opposite, as we have seen rhetorical theory proposed. Actually, this frequent association of execution with tradition concealed an attempt to justify capital punishment in a context in which its legitimacy was challenged.

The fourth aim of this study was to examine the implementation of rhetorical theory into practice, that is the analysis of the use of tradition in oratory and the resulting interpretation of thought frameworks late Republican society. In this sense, it can be affirmed that, at the discursive level, Romans always showed themselves to be faithful devotees of tradition. Speakers displayed themselves as the followers of the glorious deeds perpetrated by the common ancestors. Allusions to the *maiores* gave authority to their speech, exhort their audience to action and, ultimately, persuade them. However, as we have seen, allusions to ancestors were not the only way of referring to tradition. The exemplary stories from the Roman past, that is, the *exempla*, were also very frequent in this sense. Yet, *maiores* and *exempla* have some differences. On the one hand, although both made reference to the Roman past, the *exempla* required a greater knowledge of Roman history and therefore posed a greater difficulty for the speaker. On the other hand, the vagueness of the allusions to the ancestors makes them more versatile, since the orator could not only use to his advantage specific facts attributed to the *maiores* but could also set himself up as an interpreter of their will and intentions. On the other hand, while the *exempla* could show positive and negative role models, the *maiores* were always described as objects of imitation and praise —with very few exceptions. Nevertheless, the similarities between the use of *exempla* and allusions

to *maiores* in oratory suggest a common nature. Firstly, both were very common in oratory. Secondly, their mere appearance in a speech did not make the speaker's argument a winner. Thirdly, these rhetorical instruments were used in opposing speeches to argue one thing and its opposite. These aspects indicate that, despite what historiography has often claimed, tradition was not unique and binding, but contested and arguable.

In line with scholarly results about how time was conceived in ancient societies, the republican sources also show that novelty was rejected insofar as it was conceived as a break with tradition. This phenomenon was reflected in the oratory of the late Republican period, as orators did not hesitate to use the «accusation of innovation» against their opponents while portraying themselves as faithful guarantors of tradition. Tradition and novelty were two very useful rhetorical tools, precisely because of their vagueness and flexibility. These characteristics allowed the speaker to misuse and «twist» his argumentation according to his immediate discursive interests. In turn, this phenomenon allowed the creation of rhetorical artefacts as complex and implausible as the argumentation analysed above, which aimed to mask real institutional innovations, passing them off as traditional, by inserting them into a «tradition of innovations». However, arguments based on this tradition-novelty pairing were not a necessary or sufficient element to discredit the opponent. Although very frequent, they do not appear in all the speeches and, when they do, they are accompanied by many other arguments, which together and by relying on each other, build the speaker's rhetorical «arsenal».

Finally, in the fifth chapter of this work I intended to examine the mentions of tradition in contional oratory, trying to elucidate certain aspects that are crucial to the understanding of the political culture in late Republican Rome. On the one hand, we have seen that orators used ancestry in a distinctive manner in *contiones*. While in other discursive contexts they preferred to allude to the ancestors by means of the first person plural possessive (*maiores nostri*) —which was intended to strengthen the bonds of solidarity that theoretically united the entire Roman people—, in assemblies, speakers frequently used the second person plural possessive. The formula *maiores vestri* referred not only to the ancestors of the Roman people but also, and more specifically, to the *maiores* of the Roman plebs.

Through these allusions to tradition, the popular masses were identified as descendants of those plebeian ancestors who instituted the tribunate magistracy or staged secessions against the most powerful men in ancient times. The speaker used this expression to construct and nurture a confrontational memory that underlined the role of the plebs in the institutional development of the *Urbs* and, ultimately, in the history of Rome itself. This aspect reinforces the view of a part of the current scholarship which maintains that some segments of the common people were not passive subjects in the politics of the time, but were politicised. Moreover, the speaker's insistence that the popular masses as a whole also possessed *maiores* and that they played a central role in the development of the city indicates that the mobilisation of some of the less favoured segments of Roman society was not only material but also ideological in nature.

On the other hand, we have also seen that, contrary to what some modern scholars argue, we cannot consider that the *mos maiorum* or tradition constituted a distinctive ideology of a supposed political faction: that of the *optimates*. As the literature of the period shows, even those politicians referred to as *populares* in ancient sources or considered as such by the scholarship presented themselves as staunch defenders of tradition or, in other words, of the will, institutions and deeds attributed to the *maiores*. The characterisation of the *optimates* as the only guarantors of tradition is a consequence of the distorted view provided by Cicero, the main source of the Republican period. The orator, considered the paradigm of the *optimates* by current scholars, strove to present himself as the greatest supporter of tradition, but described his political enemies—often identified with the *populares*—as the transgressors of the ancient past. However, as mentioned before, this is a recurrent pattern in the oratory displayed in literary sources. On the other hand, we can not consider the *optimates* as the great defenders of the *status quo* and the *populares* as inherent reformists. These assumptions are consequences, in my opinion, of the transposition of current political culture to the reality of the Republican period. In ancient Rome, both *optimates* and *populares* always presented themselves as faithful followers of tradition and were opposed to novelty at the discursive level. However, in reality, every kind of politician was prone to reform, according to his immediate political interests.

In short, this study has sought to go «beyond the *mos maiorum*», challenging some rigid ideas still present in scholarship. As is inevitable —and as this study show for sure— the context and background of modern scholars have decisively conditioned how tradition has been studied in the republican period. Therefore, this research has not only been sustained by the immeasurable contributions of modern scholarship, but it has also involved a process of «estrangement», insofar as it has required to challenge some assumptions that determine the way we read and understand ancient sources. By using the tools provided by the historical method —and referring to Goethe’s quote at the beginning of this thesis—, I attempted to comprehend the mental framework of this period in order to understand the role of tradition in a society so far removed from our present as it was Republican Rome.

Anexo I. Ejemplo de registro en la base de datos

Cic.Man.60	ID Autor	5	Autor	Cicerón
	ID Obra	18	Obra	De Imperio Gn. Pompei

GENERALIDADES

Palabras clave guerra; novedad; mando extraordinario; circunstancias; Mario; Numantino; Pompeyo; *rogatio*;

Importancia Muy alta

ID Marcador 1 Mos-moris
 2 Maior-
 3 Otros ancestros
 4 Ninguno

Marcador *exempla atque instituta maiorum*

ID Tema 2 Bélico
 8 Costumbre/Comportamiento
 11 Derecho
 6 Educación/ Naturaleza
 9 Familia-gens
 5 Otro
 3 Política
 1 Religión
 4 Tiempo/Pasado
 10 Tradición/Fórmula

Tema Política

TEXTO

Tipo de Emisor Aristócrata Nombre emisor Cicerón

Tipo de receptor contio civil Nombre receptor *populus*

Cita en latín *'At enim ne quid novi fiat contra **exempla atque instituta maiorum.**' Non dicam hoc loco maiores nostros semper in pace consuetudini, in bello utilitati paruisse; semper ad novos casus temporum novorum consiliorum rationes adcommodasse: non dicam duo bella maxima, Punicum atque Hispaniense, ab uno imperatore esse confecta, duasque urbis potentissimas, quae huic imperio maxime minitabantur, Karthaginem atque Numantiam, ab eodem Scipione esse deletas: non commemorabo nuper ita vobis patribusque vestris esse visum, ut in uno C. Mario spes imperi poneretur; ut idem cum Iugurtha, idem cum Cimbris, idem cum Teutonis bellum administraret. In ipso Cn. Pompeio, in quo novi constitui nihil volt Q. Catulus, quam multa sint nova summa Q. Catuli voluntate constituta recordamini.*

Traducción **Se me dirá que no deben hacerse innovaciones contrarias a los usos y a las costumbres de nuestros antepasados.** No voy a decir aquí que nuestros mayores se sometieron siempre, en tiempos de paz, a la costumbre, pero, en tiempos de guerra, a lo que era útil; que siempre, en unas nuevas circunstancias, adoptaron disposiciones nuevas; no dirá que las dos más grandes guerras, la púnica y la de Hispania, fueron terminadas por un solo general; ni que dos poderosísimas ciudades, las cuales amenazaban más que ninguna nuestro poderío, Cartago y Numancia, fueron destruidas por el mismo Escipión; ni haré mención de que no hace mucho os pareció bien a vosotros y a vuestros padres depositar sólo en Gayo Mario las esperanzas del imperio y encargarle a él la dirección de la guerra, lo mismo contra Jugurta que contra los cimrios y contra los teutones; respecto del mismo Gneo Pompeyo, en quien nada quiere que se innove Quinto Cátulo, recordad las muchas novedades introducidas con el consentimiento del mismo Catulo.

Contexto - En el año 66, Cicerón, como pretor, pronunció su primer discurso ante una *contio*.

Cic.Man.60	ID Autor	5	Autor	Cicerón
	ID Obra	15	Obra	De Impetto Gri, Pompei

histórico	<ul style="list-style-type: none"> - Defensa de la <i>rogatio</i> del tribuno Manilio, una proposición de ley que pretendía que el <i>populus</i> aprobara en los <i>comitia</i> un nuevo mando extraordinario de Pompeyo. - La carrera de este último personaje había destacado por su excepcionalidad ya desde su primera intervención en la Guerra Civil a favor de Sila. - De hecho, tan sólo un año antes, gracias a otra <i>rogatio</i> tribunicia (esta vez propuesta por el tribuno Gabinio), Pompeyo había llevado a cabo una campaña de dimensiones colosales con el objetivo de terminar con la piratería en el Mediterráneo
Contexto literario	<ul style="list-style-type: none"> - Parte culminante del discurso. - Primero ha dicho que Pompeyo es el que ha restituido la situación que legaron los mayores al vencer a los piratas. Después dice que el argumento de que este mando sería una novedad queda invalidado porque los mayores, en tiempos de guerra, siempre se guiaron por lo que era útil, no por los <i>exempla</i> e <i>instituta</i> (que debían seguirse en tiempos de paz). - Para ello, pone como ejemplos a Numantino y Mario. Además, señala que el propio Pompeyo ya había realizado una carrera llena de novedades e irregularidades. - Pasajes 61-62: continúa con las irregularidades de la carrera de Pompeyo.

ANTEPASADOS

Léxico ancestro	Maiores	Generación anterior	<input type="radio"/> Sí <input checked="" type="radio"/> No
Tipo de ancestro	<input type="checkbox"/> noble <input type="checkbox"/> caballero <input type="checkbox"/> pueblo <input checked="" type="checkbox"/> comunidad <input type="checkbox"/> extranjero <input type="checkbox"/> otros	Verbos asociados	OTRO

COSTUMBRE ANCESTRAL

Fórmula costumbre ancestral	Exempla maiorum
<i>mos maiorum</i>	<input type="radio"/> Sí <input checked="" type="radio"/> No

ORATORIA

Discurso	<input checked="" type="radio"/> Sí <input type="radio"/> No
----------	--

Cic.Man.60	ID Autor	5	Autor	Cicerón
	ID Obra	18	Obra	De Imperio Gn. Pompei

Discurso directo o indirecto Directo Indirecto

topica

<input type="checkbox"/> Suplicio	<input type="checkbox"/> Ritual
<input type="checkbox"/> Cuestor-pretor	<input type="checkbox"/> Triunfo
<input type="checkbox"/> Legados	<input type="checkbox"/> Censura
<input type="checkbox"/> Tortura	<input type="checkbox"/> Ejército

Bibliografía

Yakobson, Alexander, 'Traditional Political Culture and the People's Role in the Roman Republic', *Historia*, 59 (2010), p. 291.

Arena, Valentina, *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 188-189. Cicerón dice que no hay problema en darle los poderes extraordinarios a Pompeyo porque ya existen precedentes: los propios de Pompeyo; pp. 192-195. Se utiliza el *mos maiorum* para ir en contra o a favor de los *imperia extraordinaria*.

Pina Polo, Francisco, 'Transgression and Tradition in the Roman Republic: Some Reflections', *forthcoming*, 2016, 1-19.

Bettini, Maurizio, 'Mos, Mores and Mos Maiorum. The Invention of Morality in Roman Culture', in *The Ears of Hermes : Communication, Images, and Identity in the Classical World*, ed. by Maurizio Bettini (Columbus: Ohio State University Press, 2011), pp. 112 y ss. Sobre la posibilidad de negociación con el *mos maiorum*, incluso por parte de Cicerón.

Bücher, F., 2006. *Verargumentierte Geschichte. Exempla Roma im politischen Diskurs der späten Republik*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 165 y ss.

Anexo II. *maiores* familiares

a) Romanos

Pasaje	<i>maiores</i> de individuos/ familias
Asc.Sc.16	M. Aemilius Scaurus (pr.56)
B.Afri.22.4	Cn. Pompeius Magnus (praef. class. 49?)
Cic.Agr.2.1	M. Tullius Cicero (cos. 63)*
Cic.Agr.2.100	M. Tullius Cicero (cos. 63)*
Cic.Brut.96	Q. Pompeius (cos. 141)
Cic.Brut.281	P. Licinius Crassus (hijo de M. Licinius Crassus cos.70 y 55)
Cic.Catil.1.4	C. Sempronius Gracchus (tr. pl. 123/2)
Cic.Catil.1.28	M. Tullius Cicero (cos. 63)
Cic.Catil.4.9	C. Iulius Caesar (dict. 49/4)
Cic.Clu.196	Aulus Cluentius Habitus*
Cic.de Orat.2.225	M. Iunius Brutus (coetáneo de L. Licinius Crassus cos. 95)
Cic.de Orat.2.286	C. Laelius (cos. 190)
Cic.de Orat.3.45	Laelia ¹
Cic.de Orat.3.126	L. Licinius Crassus (cos.95)
Cic.Dom.105	P. Clodius Pulcher (tr. pl. 58)
Cic.Fam.2.18.3	L. Antonius (cos.41)
Cic.Fam.13.64.2	Ti. Claudius Nero (pr. 42)

¹ Hija de C. Laelius (cos.190)

Cic.Fam.15.12.1	L. Aemilius Lepidus Paullus (cos.50)
Cic.Fin.1.34	T. Manlius Torquatus (cos.165)
Cic.Fin.2.62	L. Manlius Torquatus (pr. 49)
Cic.Flac.1	L. Valerius Flaccus (pr. 63)
Cic.Flac.25	L. Valerius Flaccus (pr. 63)
Cic.Flac.52	L. Valerius Flaccus (pr. 63)
Cic.Flac.74	C. Appuleius Decianus ²
Cic.Flac.101	L. Valerius Flaccus (pr. 63)
Cic.Har.27	P. Clodius Pulcher (tr. pl. 58)
Cic.Leg.2.3	M. Tullius Cicero (cos. 63)*
Cic.Mil.17	P. Clodius Pulcher (tr. pl. 58)
Cic.Mur.53	L. Licinius Murena (cos. 62)
Cic.Mur.55	L. Licinius Murena (cos. 62)
Cic.Off.1.116	P. Cornelius Scipio Africanus Aemilianus (cos. 147 y 134)
Cic.Phil.1.35	M. Antonius (cos. 44 and 34)
Cic.Phil.2.26	M. Iunius Brutus (cos. desig.41) y D. Iunius Brutus Albinus (cos. desig.42)
Cic.Phil.3.8	D. Iunius Brutus Albinus (cos. desig.42)
Cic.Phil.3.25	L. Marcius Philippus (cos.56)
Cic.Phil.10.13	Q. Hortensius Hortalus (pr.45?)
Cic.Phil.10.25	Q. Servilius Caepio Brutus = M. Iunius Brutus (cos. desig.41)
Cic.Phil.11.13	P. Decius (tr. pl. en una fecha indeterminada entre el 53 y el 44)
Cic.Phil.13.8	M. Aemilius Lepidus (73, cos. 46 y 42)

² No llegó a ser senador, pero sí su padre C. Appuleius Decianus (tr. 99?).

Cic.Phil.13.14	M. Aemilius Lepidus (73, cos. 46 y 42)
Cic.Phil.13.29	P. Cornelius Scipio Nasica = Q. Caecilius Metellus Pius Scipio Nasica (cos. suff. 52)
Cic.Phil.13.50	Cn. Pompeius Magnus (cos. 70, 55 y 52)
Cic.Pis.2	L. Calpurnius Piso Caesoninus (cos. 58)
Cic.Pis.2	M. Tullius Cicero (cos. 63)*
Cic.Plan.23	M. Iuventius Laterensis (pr. 51)
Cic.Planc.32	Cn. Plancius, padre*
Cic.Planc.47	Cn. Plancius (aed.cur. 54)*
Cic.Planc.52	M. Iuventius Laterensis (pr. 51)
Cic.Planc.67	M. Iuventius Laterensis (pr. 51)
Cic.Rep.1.35	P. Cornelius Scipio Africanus Aemilianus (cos. 147 y 134)
Cic.Rep.1.71	P. Cornelius Scipio Africanus Aemilianus (cos. 147 y 134)
Cic.S.Rosc.106	Roscii ³
Cic.Sest.7	L. Cornelius Scipio Asiaticus (cos.83)
Cic.Sest.21	L. Calpurnius Piso Caesoninus (cos. 58)
Cic.Sest.87	T. Annius Milo (pr.55)
Cic.Sest.126	Ap. Claudius Pulcher (cos. 54)
Cic.Sul.88	P. Cornelius Sulla (cos.desig.65)
Cic.Ver.1.51	M'. Acilius Glabrio (cos. 67)
Liv.3.18.6	P. Valerius Poplicola (cos. 475, 460)
Liv.3.56.9	Ap. Claudius Crassus Inregilensis Sabinus (cos. 471 y 451?)
Liv.4.15.5	Claudios, Casios

³ Familia de notables de la ciudad de Ameria.

Liv.6.40.5	Ap. Claudius Crassus Inregilensis (cos. 349)
Liv.24.8.11	Q. Fabius Maximus Verrucosus (dict. 221 y dict. 217?)
Liv.24.15.7	Ti. Sempronius Gracchus (cos.215, 213)
Nep.Att.1.1	T. Pomponius Atticus*
Sal.Cat.31.7	L. Sergius Catilina (pr. 68)
Sal.Jug.4.5	Q. Fabius Maximus Verrucosus, Q. (dict. 221 y 217?); P. Cornelius Scipio Africanus (cos. 205 y 194); otros <i>praeclari viri</i>
Sal.Jug.42.1	Ti. Sempronius Gracchus (tr. pl. 133) y C. Sempronius Gracchus (tr. pl. 123/2)
Sal.Jug.85.29	C. Marius (cos. 107, 104-100 y 86)
Sal.Jug.95.3	L. Cornelius Sulla Felix (dict. 82-79)
Sal.Hist.1.48.3	Brutos, Emilios y Lutacios
Sal.Hist.1.48.26	M. Aemilius Lepidus (cos. 78)

*Individuo de orígenes ecuestres.

b) No romanos

Pasajes	Personajes
B.Alex.66.4	Lycomedius Bithynius
Caes. Gal. 1. 13. 4	Divicón
Caes.Gal.5.25.1	Tasgetius
Caes.Gal.5.54.2	Moristasgo
Cic.Dom.20	Ptolomaeus, rey de Chipre
Cic.Dom.52	Ptolomaeus, rey de Chipre
Cic.Man.22	Mitrhidates VI, rey del Ponto

Cic.Sest.57	Ptolomaeus Auletes, rey de Egipto ⁴
Cic.Ver.2.13	C. Heius ⁵
Cic.Ver.4.4	C. Heius
Cic.Ver.4.7	C. Heius
Cic.Ver.4.11	C. Heius
Cic.Ver.4.16	C. Heius
Cic.Ver.4.17	C. Heius
Cic.Ver.4.32	Panphilus ⁶
Cic.Ver.4.61	Antiochus XIII Asiaticus y su hermano
Cic.Ver.4.67	Antiochus XIII Asiaticus
Liv.31.44.4	Filipo V
Liv.32.10.4	Filipo V
Liv.33.18.1	Filipo V
Liv.32.34.13	Filipo V
Liv.33.2.1	Atalo I
Liv.33.20.7	Filipo V
Liv.33.40.5	Antíoco III
Liv.35.16.6	Antíoco III
Liv.35.16.10	Antíoco III
Liv.45.42.8	Cotis
Nep.Ag.7.4	Agesilao
Nep.Milt.1	Milciades, hijo de Cimón, ateniense
Sal.Jug.14.3	Aderbal

⁴ Y hermano de Ptolomaeus XII Auletes.

⁵ Notable provincial de Mesina.

⁶ Provincial de Lilibeo

Sal.Jug.14.8	Aderbal
Sal.Jug. 14.25	Aderbal

Anexo III. *maiores* de comunidades no romanas

Pasaje	Pueblo	Interlocutor
Caes.Gal.1.13.4	helvecios	Divicón (<i>oratio obliqua</i>)
Caes.Gal.1.14.7	helvecios	Divicón (<i>oratio obliqua</i>)
Caes.Gal.3.8.4	vénetos	vénetos (<i>oratio obliqua</i>)
Caes.Gal.4.7.3	germanos	legados germanos (<i>oratio obliqua</i>)
Caes.Gal.7.1.8	galos	<i>principes Galliae</i> (<i>oratio obliqua</i>)
Caes.Gal.7.77.12	galos	Critoñato (<i>oratio recta</i>)
B.Afr.33.4	númidas y gétulos	narrador*
Cic.Ver.2.8	sicilianos	sicilianos (figurado)
Cic.Ver.2.86	habitantes de Himera	orador (Cicerón)*
Cic.Ver.2.88	termitanos	Estenio, principal de Termas (<i>oratio obliqua</i>)
Cic.Ver.2.122	halesinos	orador (Cicerón)*
Cic.Ver.4.80	segestanos	segestanos (<i>oratio obliqua</i>)
Cic.Ver.4.113	henenses	Teodoro, Numensio y Nicasión, embajadores de los henenses (<i>oratio obliqua</i>)
Cic.Ver.4.132	siracusanos	orador (Cicerón)*
Cic.Ver.4.134	griegos	orador (Cicerón)*
Cic.Ver.5.99	soldados sicilianos	orador (Cicerón)*
Cic.Man.41	aliados de Roma	orador (Cicerón)*
Cic.Fam.13.28a.1	lacedemonios	autor de la carta (Cicerón)*

Nep.Ag.1-2	lacedemonios	narrador (Nepote)*
Liv.10.16.7	etruscos	samanitas (<i>oratio obliqua</i>)
Liv.10.38.6	samnitas	Ouio Paccio (<i>oratio obliqua</i>)
Liv.22.32.6	napolitanos	legados napolitanos (<i>oratio obliqua</i>)
Liv.23.5.8	campanos	Uno de los cónsules del año 216 (<i>oratio recta</i>)
Liv.24.48.6	númidas	Sifax (<i>oratio obliqua</i>)
Liv.25.16.12	lucanos	Flavo (<i>oratio obliqua</i>)
Liv.29.18.7	locreses	legados de Locros (<i>oratio recta</i>)
Liv.29.18.16	locreses	legados de Locros (<i>oratio recta</i>)
Liv.30.33.11	cartagineses	comandantes de las tropas (<i>oratio recta</i>)
Liv.31.30.6	atenienses	representantes atenienses en la asamblea panetolia (<i>oratio obliqua</i>)
Liv.33.3.12	macedonios	Filipo V (<i>oratio obliqua</i>)
Liv.39.32.3	ligures apuanos	narrador (Livio)*
Liv.40.17.4	cartagineses	cartagineses
Liv.40.38.4	ligures apuanos	legados ligures apuanos
Liv.42.52.14	macedonios	Perseo
Liv.49.9.9	aliados	edicto de Gayo Claudio Pulcro (cos. 177)*
Liv.45.5.7	samotracios	Teonda (magistrado supremo samotracios, <i>oratio obliqua</i>)

Anexo IV. «Nuestros antepasados» y «vuestros antepasados» en contextos retóricos

contexto retórico	«nuestros antepasados»	«vuestros antepasados»
contio civil	Cic.Man.11, 14, 39, 55, 60; Cic.Agr.2.9, 2.18, 2.48, 2.81, 2.82, 2.84, 2.87, 2.89, 2.91, 2.95; Cic.Rab.Perd.10 ¹ ; Cic.Catil.2.27; Liv.4.3.13; 5.53.9; 24.8.4; 24.8.17; 34.2.11; 34.4.7; 34.6.8; 34.7.9; 38.17.6.	Cic.Man.6, 11, 60; Cic.Agr.2.9, 2.16, 2.21, 2.69, 2.84; Cic.Phil.4.13, 4.14; Cic.Rab.Perd.15, 34 ² ; Sal.Jug.31.6, 31.17, 85.36; Sal.Hist.3.34.15; Liv.3.68.12, 6.41.8, 34.3.1, 39.15.2, 39.15.11, 45.38.7, 45.39.10.
contio militar	Liv.38.17.9	Liv.4.33.5, 7.40.11, 9.4.16.
senado	Cic.Agr.1.2, 1.3, 1.6, 1.19, 1.27; Cic.Red.Sen.11; Cic.Har.14, 18, 19, 24, 26, 27; Cic.Phil.3.8, 3.9, 3.11, 5.27, 5.47, 8.3, 8.12, 8.18, 8.23, 8.26, 8.30, 9.3, 9.4, 9.14; Sal.Cat.51.4, 51.5, 51.37, 52.19, 52.30; Liv.26.33.10, 38.47.3	Liv.22.59.7; Sal.Jug.14.25 ³ .
proceso judicial	Cic.S.Rosc.50, 51, 69, 70; Cic.Div.Caec.61, 69; Cic.Ver.1.42; Cic.Ver.2.1.106, 2.1.115, 2.2.2, 2.2.3, 2.2.118, 2.2.146, 2.3.13, 2.3.123, 2.4.115, 2.4.134, 2.5.48, 2.5.51, 2.5.115, 2.5.125, 2.5.149; Cic.Font.30; Cic.Clu.117, 120, 123, 128, 154; Cic.Mur.10, 17, 25, 77; Cic.Arch.22; Cic.Flac.28; Cic.Sest.58, 83, 137; Cic.Balb.21, 31, 39, 54, 55; Cic.Planc.8, 53; Cic.Scaur.45; Cic.Mil.59.	Cic.Font.34; Cic.Cael.79; Cic.Sest.136.
otros	-	Liv. 23.5.8 ⁴ , 44.39.2 ⁵ .

¹ A pesar de que sea un discurso en el contexto de un proceso judicial, en este tipo de causa Cicerón se dirige a los *quirites* reunidos en la asamblea centuriada que habría de fallar el veredicto.

² A pesar de que sea un discurso en el contexto de un proceso judicial, en este tipo de causa Cicerón se dirige a los *quirites* reunidos en la asamblea centuriada que habría de fallar el veredicto.

³ Este pasaje se corresponde con un discurso de Aderbal ante el senado: *Patres conscripti, per vos, per liberos atque parentis vestros, per maiestatem populi Romani, subvenite mihi misero (...)*, Sal.Jug.14.25.

⁴ En este caso, es el cónsul del año 216, Cayo Terencio Varrón, quien se dirige a una embajada campana enviada a su encuentro en Venusia: *Veniat in mentem, ut trepidos quondam maiores uestros intra moenia compulsos, nec Samnitum modo hostem sed etiam Sidicinum pauentes, receptos in fidem [ad] Saticulam defenderimus (...)*. Se entiende, por tanto, que con la expresión «*maiores vestros*» el cónsul está haciendo referencia a los antepasados de los campanos como pueblo.

⁵ El general Lucio Emilio Paulo (cos. 168) ante su consejo.

contexto retórico	«nuestros antepasados»	«vuestros antepasados»
contio civil	26	23
contio militar	1	3
senado	33	2
proceso judicial	46	3
otros	-	2
	106	33

Anexo V. *maiores* en la obra de Livio

a) *maiores* según su naturaleza

	<i>maiores</i> romanos	<i>maiores</i> no romanos
<i>maiores</i> familiares (y de otros grupos)	3.18.6 (de P. Valerius Poplicola cos. 475, 460); 3.18.6 (de P. Valerius Poplicola cos. 475, 460); 3.56.9 (de Ap. Claudius); 4.15.5 (de L. Quincius, dict. 439); 4.25.11 (plebeyos); 4.54.7 (patricios); 6.40.5 (de Ap. Claudius); 24.8.11 (de Q. Fabius Maximus Cunctator cos. 215); 24.15.7 (de Ti. Sempronius Gracchus)	31.44.4 (de Philippus); 31.44.4 (de Philippus); 32.10.4 (de Philippus); 32.34.13 (de Philippus); 33.2.1 (de Attalus); 33.18.1 (de Philippus); 33.20.7 (de Philippus); 33.40.5 (de Antiochus); 35.16.6 (de Antiochus); 35.16.10 (de Antiochus); 45.42.8 (de Cotis)
<i>maiores</i> cívicos	2.56.12; 4.2.9; 4.3.13; 5.6.5; 5.6.6; 5.52.8; 5.53.9; 6.41.4; 6.41.8; 8.13.16; 8.32.7; 9.4.16; 9.5.9; 9.34.25; 9.46.6; 24.14.10; 22.59.7; 24.8.4; 24.8.17; 26.3.8; 26.13.13; 26.24.3; 26.33.10; 27.10.6; 28.27.12; 31.20.3; 31.20.5; 31.49.10; 33.24.7; 34.2.11; 34.3.1; 34.4.7; 34.6.8; 34.7.9; 37.55.4; 38.17.6; 38.17.9; 38.47.3; 39.15.2; 39.15.11; 39.29.5; 41.10.7; 42.3.7; 42.47.5; 44.39.2; 45.28.7; 45.29.10	10.16.7 (etruscos); 10.38.6 (samnitas); 21.30.8 (boyos); 22.32.6 (napolitanos); 23.5.8 (campanos); 24.48.6 (númidas); 25.16.12 (<i>socii</i> traidores); 29.18.7 (de los locrenses); 29.18.16 (locrenses); 30.33.11 (cartagineses); 31.30.6 (atenienses); 33.3.12 (macedonios); 34.31.16 (espartanos) 39.32.3 (ligures apuanos); 40.17.4 (cartagineses); 40.38.4 (ligures apuanos); 41.9.9 (<i>socii</i>); 42.52.14 (macedonios); 45.5.7 (samotracios)

	<i>maiores</i> romanos	<i>maiores</i> no romanos	Total
<i>maiores</i> familiares (y de otros grupos)	(9) 10,46%	(11) 12,79%	(20) 23,25 %
<i>maiores</i> cívicos	(47) 54,65%	(19) 22,09%	(66) 76,74%
Total	(56) 65,11%	(30) 34,88 %	(86) 100%

b) *maiores y more maiorum* según el contexto literario

	Menciones de Livio como narrador	Menciones en discursos reconstruidos
<i>more maiorum</i>	33.24.7; 39.29.5	2.56.12; 5.6.6; 6.41.4; 9.46.6; 26.3.8; 31.20.5; 37.55.4; 41.10.7; 42.3.7; 45.5.7
<i>maiores</i>	9.5.9; 33.18.1; 39.32.3	3.18.6; 3.18.6; 3.56.9; 4.2.9; 4.3.13; 4.15.5; 4.25.11; 4.54.7; 5.6.5; 5.52.8; 5.53.9; 6.40.5; 6.41.8; 8.13.16; 8.32.7; 9.4.16; 9.34.25; 10.16.7; 10.38.6; 21.30.8; 22.14.10; 22.32.6; 22.59.7; 23.5.8; 24.8.4; 24.8.11; 24.8.17; 24.15.7; 24.48.6; 25.16.12; 26.13.13; 26.24.3; 26.33.10; 27.10.6; 28.27.12; 29.18.7; 29.18.16; 30.33.11; 31.20.3; 31.30.6; 31.44.4; 31.44.4; 31.49.10; 32.10.4; 32.34.13; 33.2.1; 33.3.12; 33.20.7; 33.40.5; 34.2.11; 34.3.1; 34.4.7; 34.6.8; 34.7.9; 34.31.16; 35.16.6; 35.16.10; 38.17.6; 38.17.9; 38.47.3; 39.15.2; 39.15.11; 40.17.4; 40.38.4; 41.9.9; 42.47.5; 42.52.14; 44.39.2; 45.38.7; 45.39.10; 45.42.8

	Menciones de Livio como narrador	Menciones en discursos reconstruidos	Total
<i>more maiorum</i>	(2) 2,32%	(10) 11,62%	(12) 13,95%
<i>maiores</i>	(3) 3,48%	(71) 82,55%	(74) 86,04%
Total	(5) 5,81%	(81) 94,18%	(86) 100%

c) **Las menciones a los *maiores* según el contexto oratorio**

	Discursos directos	Discursos indirectos
<i>contiones</i> civiles	4.3.13; 5.6.5; 5.6.6; 5.52.8; 5.53.9; 6.40.5; 6.41.4; 6.41.8; 9.34.25; 24.8.4; 24.8.11; 24.8.17; 34.2.11; 34.3.1; 34.4.7; 34.6.8; 34.7.9; 39.15.2; 39.15.11; 45.38.7; 45.39.10	2.56.12; 3.56.9; 4.15.5; 26.3.8; 31.44.4; 31.44.4
<i>contiones</i> militares	8.32.7; 28.27.12; 38.17.6; 38.17.9;	21.30.8; 41.10.7; 42.52.14
senado	8.13.16; 22.59.7; 26.13.13; 26.33.10; 38.47.3	4.2.9; 31.20.3; 31.20.5; 42.3.7; 42.47.5
diplomacia	23.5.8; 29.18.7; 29.18.16; 34.31.16; 35.16.6; 35.16.10	10.16.7; 22.32.6; 24.48.6; 25.16.12; 26.24.3; 27.10.6; 31.30.6; 32.10.4; 32.34.13; 33.2.1; 33.20.7; 33.40.5; 37.55.4; 40.17.4; 40.38.4; 45.5.7; 45.42.8
otros	22.14.10 (indet.)	3.18.6 (ante a las tropas); 3.18.6 (ante a las tropas); 4.25.11 (<i>coetus in domos tribunorum plebis</i>); 4.54.7 (indet.); 9.4.16 (indet.); 9.46.6 (indet.); 10.38.6 (indet.); 24.15.7 (durante la batalla); 30.33.11 (ante las tropas); 31.49.10 (indet.); 33.3.12 (ante las tropas); 41.9.9 (<i>edictum</i>); 44.39.2 (<i>consilium</i>)

	Discursos directos	Discursos indirectos	Total
contiones civiles	(21) 25,92%	(6) 7,40%	<u>(27) 33,33%</u>
contiones militares	(4) 4,93%	(3) 3,70%	(7) 8,64%
senado	(5) 6,17%	(5) 6,17%	(10) 12,34%
diplomacia	(6) 7,40%	(17) 20,98%	(23) 28,39%
otros	(1) 1,23%	(13) 16,04%	(14) 17,28%
Total	(37) 45,67%	(44) 54,32%	(81) 100%

Anexo VI. Las «acusaciones de innovación» en relación a la recaudación de los diezmos en Sicilia, De Frumento (Cic.2.3.12-163). Traducción de José María Requejo Prieto, Gredos, 1990.

Cic.Verr.2.3.15.

hic primus instituta omnium, consuetudinem a maioribus traditam, condicionem amicitiae, ius societatis convellere et commutare ausus est.

«Este fue el primero que osó arrancar y trastocar las instituciones comunes, la costumbre transmitida por sus antepasados, las capitulaciones de nuestra amistad y el derecho que rige nuestra alianza».

Cic.Verr.2.3.16.

qua in re primum illud reprehendo et accuso, cur in re tam vetere, tamusitata quicquam novi feceris.

«En este punto, lo primero que te censuro y de que te acuso es por qué introdujiste una innovación en algo tan antiguo y tan practicado».

Cic.Verr.2.3.16.

scio te edicta superiorum omnium correxisse et possessiones hereditatum non secundum eos qui proferrent, sed secundum eos qui dicerent testamentum factum dedisse; easque res novas abs te prolatas et inventas magnotibi quaestui fuisse scio;

«Sé que tu enmendaste los edictos de todos tus predecesores y que diste la posesión de las herencias, no en favor de los que presentaban el testamento, sino en el de aquellos que decían que se había hecho, y sé que estas innovaciones, traídas e inventadas por ti, te supusieron una gran ganancia».

Cic.Verr.2.3.17.

quam ob rem novam legem te in decumis statuiste non miror, hominem in edictis praetoriis, in censoriis legibus tam prudentem, tam exercitatum,—non,inquam, miror te aliquid excogitasse;

«Por lo cual, no me extraño de que hayas establecido unas cláusulas nuevas en el diezmo; que tú, un hombre tan prudente, tan experimentado en los edictos del pretor y en las condiciones establecidas por los censores, hayas inventado algo no me extraña, insisto».

Cic.Verr.2.3.20.

at quam legem corrigit, iudices, atque adeo totam tollit!

«¿Pero qué ley corrige, jueces, o, más bien, elimina entera?».

Cic.Verr.2.3.21.

cum haec essent ita constituta, Verres tot annis atque adeo saeculis tot inventus est qui haec non commutaret sed everteret

«Siendo esta la situación, se encontró en tantos años y hasta en tantos siglos un Verres que, no ya la trastrocó, sino que la barrió y trastornó».

Cic.Verr.2.3.21.

qui primum certos instituerit nomine decumanos

«(...)quien por primera vez designó a unos determinados recaudadores de nombre»

Cic.Verr.2.3.24.

huius audaciae nequitiae crudelitati fidelissimos sociosoptimosque civis scitota hoc praetore traditos, iudices, atque addictos fuisse novis institutis et edictis, tote Hieronica lege, quem ad modum antea dixi, reiecta ac repudiata.

«Sabed, jueces, que durante la pretura de este hombre fueron entregados y adjudicados aliados muy fieles y excelentes ciudadanos a la audacia, maldad y crueldad del aquí presente, mediante normas y edictos nuevos, rechazada y despreciada la ley de Hierón en su totalidad, según manifesté antes».

Cic.Verr.2.3.32.

hoc novum genus iniuriae ferre nemo posset, te, cum tuos omnis fructus publicano tradidisses et rem de manibus amisisses, tum bona tua repetere ac persequi lite atque iudicio.

«Nadie podría soportar este nuevo tipo de injusticias: que uno, tras haber entregado todas sus cosechas al publicano y haber soltado la propiedad de las manos, reclame entonces sus propios bienes y los reivindique en pleito y con acción judicial».

Cic.Verr.2.3.38.

iam vero illud non solum contra legem Hieronicam nec solum contra consuetudinem superiorum, sed etiam contra omnia iura Siculorum, quae habenta senatu populoque Romano, ne quis extra suum forum vadimonium promittere cogatur.

«Existe además otro aspecto que no solo es contrario a la ley de Hierón y no solo contrario a la costumbre de sus predecesores, sino contrario a todos los derechos que los sicilianos han recibido del Senado y del pueblo romano, en el sentido de que nadie está obligado a prometer su comparecencia fuera de su circunscripción».

Cic.Verr.2.3.39.

quid igitur est quod ex hac iniquitate novorum edictorum intellegi velim, iudices? iniuriamne factam sociis? at videtis. auctoritatem superiorum repudiatam? non audebit negare

«¿Qué es lo que yo querría que se comprendiera, jueces?, ¿la iniquidad de esos edictos insólitos?, ¿la injusticia cometida con los aliados? Pero si ya la veis. ¿La autoridad de los antecesores repudiada? No se atreverá a negar».

Cic.Verr.2.3.41.

tibi fortasse idoneus fuit nemo quem imitarere; at te videlicet inventorem rerum optimarum ac principem imitabuntur omnes.

«Tal vez no hubo para ti nadie digno de imitación, pero está claro que todos te imitarán a ti, inventor y pionero de los mejores hallazgos».

Cic.Verr.2.3.43.

ne tua quidem recentia proximi praetoris vestigia persequi poterat, ut tuis praeclaris abs te principe inventis et excogitatis edictis atque institutis uteretur?

«¿ni siquiera podía seguir tus recientes huellas (tú, su antecesor más próximo), para hacer uso de tus edictos y disposiciones, ilustremente descubiertos e imaginados por ti el primero?».

Cic.Verr.2.3.48.

atque perinde loquor quasi in eo sit iniquitas eius reprehendenda, quod propter gloriae cupiditatem, ut aliquos summa frumenti decumani vinceret, acerbiorem legem, duriora edicta interposuerit, omnium superiorum auctoritatem repudiarit.

«Y estoy hablando como si hubiera de reprochársele la injusticia de haber establecido normas muy rigurosas, edictos muy severos, de haber despreciado la autoridad de todos sus predecesores por deseo de gloria, para superar a algunos en la suma del trigo sometido a diezmo».

Cic.Verr.2.3.51.

quo modo hoc doces? quo modo ex illa locatione columnarum docui istum esse praedatum: opinor, ex eo maxime quod iniquam legem novamque dixisset. quis

enim umquam conatus est iura omnia et consuetudinem omnium commutare cum vituperatione sine quaestu?

«¿Cómo puedes demostrarlo? Por el mismo procedimiento con que probé que ese ejerció el pillaje en aquel ya citado contrato de las columnas; principalmente, creo, porque había fijado unas condiciones injustas y nuevas. En efecto, ¿quién intentó alguna vez cambiar todas las normas y la costumbre de todos con la consiguiente recriminación y sin obtener ganancia?».

Cic.Verr.2.3.51.

cur addictis iam et venditis decumis, cum iam adsummam decumarum nihil, ad tuum quaestum multum posset accedere, subito atque ex tempore nova nascebantur edicta?

«¿Por qué, adjudicados ya y entregados los arrendamientos, como al montante de los diezmos nada podía añadirse y sí mucho a tu ganancia, surgían edictos nuevos repentinamente y sobre la marcha?».

Cic.Verr.2.3.60.

verum haec, quoniam eius modi causa fuit, ferenda sunt, nihil valuisse aequitatem, nihil consuetudinem;

Pero, como la causa fue así, debemos soportar que, la equidad no haya valido para nada, ni tampoco la costumbre.

Cic.Verr.2.3.101.

Calactinis quam ob rem imperasti anno tertio ut decumas agri sui, quas Calactae dare consueverant, Amestrati M. Caesio decumano darent? quod nequeante te praetorem illi fecerant neque tu ipse hoc ita statueras antea per biennium.

«¿Por qué motivo mandaste en tu tercer año a los calactinos que entregaran al recaudador Marco Cesio en Amestrato los diezmos de su zona, que tenían por costumbre entregarlos en Calacta? Ni lo habían hecho antes de tu pretura ni tú mismo lo habías establecido así durante los dos primeros años».

Cic.Verr.2.3.118

quo id iure atque adeo quo id more fecisti?

«¿Conforme a que derecho o, más bien, con arreglo a que costumbre hiciste esto?»

Cic.Verr.2.3.123

EPISTVLA L. METELLI. DECVMAS FRVMENTI LEGE HIERONICA VENDIDI. cum scribit se lege Hieronica vendidisse, quid scribit? ita se vendidisse ut omnis praeter Verrem. cum scribit se lege Hieronica vendidisse, quid scribit? se per istum erepta Siculis maiorum nostrorum beneficia, ius ipsorum, condicionem societatis, amicitiae, foederum reddidisse

«Carta de Lucio Metelo: ‘He adjudicado los diezmos del trigo conforme a la ley de Hierón’. Cuando escribe que los ha adjudicado de acuerdo con la ley de Hierón, ¿qué escribe? Que lo ha hecho como todos, excepto Verres. Cuando escribe que los ha adjudicado conforme a la ley de Hieron, ¿qué escribe? Que ha devuelto los beneficios otorgados por nuestros antepasados, arrancados por ese a los sicilianos: sicilianos: su derecho propio, los términos de la alianza, de la amistad, de los pactos».

Cic.Verr.2.3.142

quis hoc non ex eo statim iudicavit, quod ostendi istum decumas nova lege atque adeo nulla lege contra omnium consuetudinem atque instituta vendidisse?

«¿Quién no lo ha juzgado así desde el momento en que demostré que ese había adjudicado los diezmos con arreglo a una ley nueva y, mejor, sin ley ninguna, contra la costumbre y contra lo establecido por todos?».

Cic. Verr. 2.3.150

deinde ipse Minucius numquam tanti habere voluisset, si decumas tu lege Hieronica venderes; sed quia tuis novis edictis et iniquissimis institutis plus aliquanto sequam decumas ablaturum videbat, idcirco longius progressus est.

«Por otra parte, el propio Minucio nunca habría querido pujar tanto, si tu hubieras adjudicado los diezmos conforme a la ley de Hierón; pero, puesto que veía que se iba a llevar bastante más que los diezmos, gracias a tus inusitados edictos y a tus injustísimas instituciones, fue más lejos».

Traducciones de clásicos al español

A continuación, se expone una relación de las traducciones al español de las obras clásicas que se han transcrito en el presente estudio:

Alcalde Martín, C. y González González, M. (2010) *Plutarco, Vidas Paralelas VIII. Foción-Catón el Joven, Demóstenes-Cicerón, Agis-Cleómenes, Tiberio-Gayo Graco*. Madrid: Gredos.

Aspa Cereza, J. (1991) *Cicerón, Discursos III. En defensa de P. Quincio, En defensa de Q. Roscio, El cómico, En defensa de A. Cecina, Acerca de la ley agraria, En defensa de L. Flaco, En defensa de M. Celio*. Madrid: Gredos.

Aspa Cereza, J. (1995) *Cicerón, Discursos V. En defensa de Sexto Roscio Amerino, En defensa de la ley Manilia, En defensa de Aulo Cluencio, Catilinarias, En defensa de Lucio Murena*. Madrid: Gredos.

Baños Baños, J. M. (1994) *Cicerón, Discursos IV. En agradecimiento al senado, En agradecimiento al pueblo, Sobre la casa, Sobre la respuesta de los arúspices, En defensa de P. Sestio, Contra P. Vatino, En defensa de T. Anio Milón*. Madrid: Gredos.

Castro de Castro, D. (2010) *Suetonio, Vida de los Césares*. Madrid: Alianza

Cuadrado Ramos, E. (2013) *Cicerón, Discursos VIII. En defensa de Gayo Cornelio, Discurso como candidato en el senado contra sus adversarios Antonio y Lucio Catilina, En defensa de Aulo Licinio Arquias, Contra Publio Clodio y Gayo Curión, Sobre las provincias consulares, En defensa de Lucio Cornelio Balbo, Contra Lucio Calpurnio Pisón, En defensa de Cneo Plancio, En defensa de Marco Emilio Escauro*. Madrid: Gredos.

García Yebra, V. y Escolar Sobrino, H. (2000) *César, Guerra de las Galias*. Madrid: Gredos.

Guillén, J. (2001) *Cicerón, Sobre los deberes*. Madrid: Alianza.

López Moreda, S. (2009) *Aulo Gelio. Noches Áticas*. Madrid: Akal.

Menéndez Pelayo, M. (1883) *Obras completas de Marco Tulio Cicerón. Tomo I (Particiones oratorias)*. Madrid.

- Muñoz Jiménez, M. J. (2007) *Cicerón, Discursos IV. Filípicas*. Madrid: Gredos.
- Nuñez, S. (1997) *Cicerón, La invención retórica*. Madrid: Gredos.
- Nuñez, S. (1997) *Retórica a Herenio*. Madrid: Gredos.
- Requejo Prieto, J. M. (2000) *Cicerón, Discursos II. Verrinas, segunda sesión (discursos III-V)*. Madrid: Gredos.
- Requejo Prieto, J. M. (2011) *Cicerón, Discursos VII. En defensa de Marco Tulio, En defensa de Marco Fonteyo, En defensa de Gayo Rabirio acusado de alta traición, En defensa de Publio Cornelio Sila, En defensa de Gayo Rabirio Póstumo, Por (el regreso de) Marco Marcelo, En defensa de Quinto Ligario, En defensa del rey Deyótaro*. Madrid: Gredos.
- Rodríguez-Pantoja Márquez, M. (1996) *Cicerón, Cartas I. Cartas a Ático (Cartas 1-161D)*. Madrid: Gredos.
- Segura Moreno, V. (2007) *Cornelio Nepote, Vidas*. Madrid: Gredos.
- Segura Ramos, B. (2000) *Salustio, Conjuración de Catilina, Guerra de Jugurta, Fragmentos de las «Historias». Pseudo Salustio, Cartas a César, Inectiva contra Cicerón. Pseudo Cicerón, Inectiva contra Salustio*. Madrid: Gredos.
- Villar Vidal, J. A. (2008) *Tito Livio, Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*. Madrid: Gredos.
- Villar Vidal, J. A. (2008) *Tito Livio, Historia de Roma desde su fundación. Libros IV-VII*. Madrid: Gredos.
- Villar Vidal, J. A. (2008) *Tito Livio, Historia de Roma desde su fundación. Libros VIII-X*. Madrid: Gredos.
- Villar Vidal, J. A. (2008) *Tito Livio, Historia de Roma desde su fundación. Libros XXI-XXV*. Madrid: Gredos.
- Villar Vidal, J.A. (2008) *Tito Livio, Historia de Roma desde su fundación. Libros XXVI-XXX*. Madrid: Gredos.
- Villar Vidal, J.A. (2008) *Tito Livio, Historia de Roma desde su fundación. Libros XXXI-XXXV*. Madrid: Gredos.
- Villar Vidal, J.A. (2008) *Tito Livio, Historia de Roma desde su fundación. Libros XXXVI-XL*. Madrid: Gredos.

Villar Vidal, J. A. (2008) *Tito Livio, Historia de Roma desde su fundación. Libros XLI-XLV*. Madrid: Gredos.

Bibliografía

- Alexander, J. (2016) «A Systematic Theory of Tradition», *Journal of the Philosophy of History*, 10, pp. 1-28.
- Alexander, M. C. (1990) *Trials in the Late Roman Republic, 149 BC to 50 BC*. Toronto: University of Toronto Press.
- Alexander, M. C. (2002) *The Case for the Prosecution in the Ciceronian Era*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Allen, C. K. (1927) *Law in the making*. Oxford: Clarendon Press.
- Alvarado, J. R. (2009) «La filiación en el derecho romano», *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas*, 5, pp. 65-128.
- Anderson, B. [1983] (2016) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres - Nueva York: Verso.
- Aramani, S. (2017) «Mémoire et généalogies familiales dans les inscriptions», en Iglesias Gil, J. M. y Ruiz-Gutiérrez, A. (eds.) *Monumenta et memoria. Estudios de epigrafía romana*. Roma: Quasar, pp. 327-349.
- Arce, J. (2000) *Memoria de los antepasados: puesta en escena y desarrollo del elogio fúnebre romano*. Madrid: Electa.
- Arena, V. (2010) «Ancestral Constitution (*mos maiorum*)», en Bevir, M. (ed.) *Encyclopedia of Political Theory, vol.1*. Los Ángeles: Sage, pp. 40–42.
- Arena, V. (2012) *Libertas and the practice of politics in the late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arena, V. (2015) «Informal Norms, Values, and Social Control in the Roman Participatory Context», en Hammer, D. (ed.) *A companion to Greek democracy and the Roman Republic*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 217-238.

- Assmann, A. (2008) «Canon and Archive», en Erll, A. y Ansgar, N. (eds.) *A Companion to Cultural Memory Studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlín: De Gruyter, pp. 97-107.
- Assmann, J. (1992) *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich: CH Beck.
- Assmann, J. (2008) «Communicative and Cultural Memory», en Erll, A. y Nünning, A. (eds.) *A Companion to Cultural Memory Studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlín: De Gruyter, pp. 109-118.
- Assmann, J. y Czaplika, J. (1995) «Collective Memory and Cultural Identity», *New German Critique*, 65, pp. 125-133.
- Baker, A. P. (2004) «Henry, Robert Mitchell (1873-1950), classical scholar», en *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford University Press. Versión online: <http://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/-9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-64470> [Última consulta: 8 de octubre de 2018].
- Balmaceda, C. (2017) *Virtus romana: politics and morality in the Roman histories*. Chapel Hill: University of North Carolina Press (Studies in the history of Greece and Rome).
- Baltrusch, E. (1989) *Regimen morum: Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren und Ritter in der römischen Republik und frühen Kaiserzeit*. Munich: CH Beck.
- Baroin, C. (2010) «Remembering one's ancestors, following in their footsteps, being like them. The role and forms of family memory in the building identity», en Dasen, V. y Späth, T. (eds.) *Children, memory, and family identity in Roman culture*. Oxford: Oxford University Press, pp. 19-48.
- Batstone, W. W. y Damon, C. (2006) *Caesar's Civil War*. Oxford: Oxford University Press.

- Bauman, R. A. (1996) *Crime and Punishment in Ancient Rome*. Londres - Nueva York: Routledge.
- Bell, A. J. E. (1997) «Cicero and the spectacle of power», *Journal of Roman Studies*, 87, pp. 1–22.
- Bellen, H. (1976) «Hans Volkmann», *Gnomon*, 48(4), pp. 426-431.
- Berner, H. U. y Schmitz, D. (2012) «Heinze, Richard», en *Der Neue Pauly. Supplemente 6. Geschichte der Altertumwissenschaften. Biographisches Lexikon*. Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 551-552.
- Bettini, M. (2000) «*Mos, mores* und *mos maiorum*: die Erfindung der ‚Sittlichkeit‘ in der römischen Kultur», en Braun, M., Haltenhoff, A., y Mutschler, F. (eds.) *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.* Munich-Lipsia: De Gruyter, pp. 303-352.
- Bettini, M. (2005) «Death and its double. Images, *ridiculum* and *honos* in the Roman aristocratic funeral», en Mustakallio, K. et al. (eds.) *Hoping for continuity: Childhood, Education and Death in Antiquity and in the Middle Ages*. Roma: Intitutum Romanum Finlandiae, pp. 191-202.
- Bettini, M. (2006) «A proposito dei ‘buoni costumi’. *Mos, mores* e *mos maiorum*», en Marco Simón, F., Pina Polo, F., y Remesal Rodríguez, J. (eds.) *Repúblicas y ciudadanos: modelos de participación cívica en el mundo antiguo*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 191-206.
- Bettini, M. (2009) *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*. Bolonia: Il Mulino.
- Bettini, M. (2011) «*Mos, mores* and *mos maiorum*. The invention of morality in Roman culture», en Bettini, M. (ed.) *The ears of Hermes: communication, images, and identity in the classical world*. Columbus: Ohio State University Press, pp. 87-131.
- Biesinger, B. (2016) *Römische Dekadenzdiskurse: Untersuchungen zur römischen Geschichtsschreibung und ihren Kontexten (2. Jahrhundert v. Chr. bis 2. Jahrhundert n. Chr.)*. Stuttgart: Franz Steiner.

- Bleicken, J. (1975) *Lex Publica. Gesetz und Recht in der römischen Republik*.
Berlín - Nueva York: De Gruyter.
- Blom, H. van der (2010) *Cicero's Role Models*. Nueva York: Oxford University
Press.
- Blom, H. van der (2011) «Historical *exempla* as tools of praise and blame in
Ciceronian oratory», en Smith, C. J. y Covino, R. (eds.) *Praise and blame in
Roman republican rhetoric*. Swansea: Classical Press of Wales, pp. 49-67.
- Blom, H. van der (2016) *Oratory and political career in the late Roman Republic*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Blom, H. van der (2018) «Caesar's Orations», en Grillo, L. y Krebs, C. B. (eds.) *The
Cambridge Companion to the Writings of Julius Caesar*. Cambridge:
Cambridge University Press, pp. 193-205.
- Bloomer, W. M. (1992) *Valerius Maximus and the Rhetoric of the New Nobility*.
Londres: Duckworth.
- Bloomer, W. M. (2011) *The school of Rome. Latin studies and the origins of liberal
education*. Berkeley - Los Ángeles - Londres: University of California Press.
- Blösel, W. (2000) «Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum* von den Anfängen
bis zu Cicero», en Linke, B. y Stemmler, M. (eds.) *Mos Maiorum:
Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung
in der römischen Republik*. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 25-97.
- Braun, M. (2000) «*moribus vivito antiquis!* Bemerkungen zur Moral in Plautus'
Trinummus», en Braun, M., Haltenhoff, A., y Mutschler, F. H. (eds.) *Moribus
antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und
2. Jh. v. Chr.* Munich - Lipsia: Saur.
- Braun, M. (2002) «Fingierte Stabilität. Zum Umgang der Römer mit dem *mos
maiorum*», en Müller, S., Schaal, G. S., y Tiersch, C. (eds.) *Dauer durch
Wandel. Institutionelle Ordnungen zwischen Verstetigung und
Transformation*. Colonia - Weimar - Viena: Böhlau, pp. 121-129.

- Braun, M. (2003) «Stabilisierung und Destabilisierung sozialer Werte in Ciceros Reden», en Haltenhoff, A., Heil, A., y Mutschler, F. H. (eds.) *O tempora, O mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik*. Munich - Lipsia: Saur, pp. 71-92.
- Braun, M., Haltenhoff, A. y Mutschler, F. H. (2000b) «Vorwort», en Braun, M., Haltenhoff, A., y Mutschler, F. H. (eds.) *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.* Munich - Lipsia: Saur, pp. 7-9.
- Braun, M., Mutschler, F. H. y Haltenhoff, A. (2000a) *Moribus antiquis res stat Romana: römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.* Munich - Lipsia: Saur.
- Brennan, T. C. (2000) *The praetorship in the Roman Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Brunt, P. A. (1982) «nobilitas and novitas», *Journal of Roman Studies*, 72, pp. 1-17.
- Brunt, P. A. (1988) *The Fall of the Roman Republic and related essays*. Oxford: Clarendon Press, pp. 382-442.
- Bücher, F. (2006) *Verargumentierte Geschichte. Exempla Roma im politischen Diskurs der späten Republik*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Bücher, F. (2009) «Die Erinnerung an Krisenjahre. Das *exemplum* der Gracchen in politischen Diskurs der späten Republik», en Hölkeskamp, K. J. (ed.) *Politische Kultur der Krise?* Munich: Oldenbourg, pp. 99-114.
- Burckhardt, L. A. (1988) *Politische Strategien der Optimaten in der späten römischen Republik*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Burckhardt, L. A. (1990) «The political elite of the Roman Republic: Comments on Recent Discussions of the Concept of *Nobilitas* and *Homo Novus*», *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, 39, pp. 77-99.

- Cantarella, E. (1996) *Los suplicios capitales en Grecia y Roma* (traducción de Bouyssou M.P. y García Quintela, M.V.). Madrid: Akal.
- Carcopino, J. (1914) *La loi de Hiéron et les Romains*. Paris: E. de Boccard.
- Casanova, J. (2011) *Europa contra Europa*. Barcelona: Crítica.
- Chaplin, J. D. (2000) *Livy's exemplary history*. Oxford: Oxford University Press.
- Chaplin, J. D. (2015) «Livy's Use of *exempla*», en Mineo, B. (ed.) *A companion to Livy*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 102-113.
- Clemente, G. (1990) «Tradizioni familiari e prassi politica nella Repubblica romana: tra *mos maiorum* e individualismo», en Andreau, J. y Bruhns, H. (eds.) *Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine: Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986 (Paris, Mason de sciences de l'homme)*. Roma: École française de Rome (Collection de l'École française de Rome), pp. 595-608.
- Coleman, K. M. (1990) «Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments», *Journal of Roman Studies*, 80, pp. 44-73.
- Confino, A. (2008) «Memory and the History of Mentalities», en Erll, A. y Nünning, A. (eds.) *A Companion to Cultural Memory Studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlín: De Gruyter, pp. 77-85.
- Connerton, P. (1989) *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cook, J. G. (2014) *Crucifixion in the Mediterranean world*. Tubinga: Mohr Siebeck.
- Corbeill, A. (2002) «Rhetorical education in Cicero's youth», en *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*. Leiden - Boston - Colonia: Brill, pp. 23-48.
- Corbeill, A. (2007) «Rhetorical education and social reproduction in the Republic and early Empire», en Dominik, W. J. y Hall, J. (eds.) *A Companion to Roman Rhetoric*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 69-82.

- Corbier, M. (1990) «Construire sa parenté à Rome», *Revue historique*, 575, pp. 3-36.
- Coudry, M. y Späth, T. (2001) *L'invention des grands hommes de la Rome antique = Die Konstruktion der grossen Männer Altroms: actes du colloque du Collegium Beatus Rhenanus, August 16-18 septembre 1999*. Paris: De Boccard (Études d'archéologie et d'histoire ancienne).
- Courrier, C. (2014) *La Plèbe de Rome et sa culture (fin du IIe siècle av. J.-C. – fin du Ier siècle ap. J.-C.)*. Roma: École française de Rome.
- Courrier, C. (2017) «The Roman Plebs and Rumour: Social Interactions and Political Communication in the Early Principate», en Rosillo-López, C. (ed.) *Political Communication in the Roman World*. Leiden-Boston: Brill, pp. 139–164.
- Crawford, J. W. (1984) *M. Tullius Cicero: the lost and unpublished orations*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht (Hypomnemata).
- Crawford, J. W. (2002) «The Lost and Unpublished Speeches», en May, J. M. (ed.) *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*. Leiden - Boston: Brill, pp. 305-330.
- Crook, J. A. (1967) *Law and Life of Rome*. Ithaca - Nueva York: Cornell University Press.
- Dahlmann, H. (1969) «Heinze, Richard», en *Neue Deutsche Biographie* 8, pp. 447-448. Versión online: <https://www.deutsche-Biographie.de/pnd11877378X.html#ndb-content> [Última consulta: 7 de octubre de 2018].
- David, J. M. (1980) «*Maiorum exempla sequi*: L'exemplum historique dans les discours judiciaires de Cicéron», *Mélanges de l'École française de Roma. Moyen-Age, Temps Modernes*, 92(1), pp. 67-86.
- David, J. M. (1984) «Du Comitium à la roche Tarpéienne. Sur certains rituels d'exécution capitale sous la République, les règnes d'Auguste et de Tibère», en *Du châtimeut dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le*

- monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*. Roma: École Française de Rome, pp. 131-176.
- David, J. M. (2005) «Bernard LINKE & Michael STEMMLER (Ed.), *Mos maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik. Stuttgart, F. Steiner, 2000», *L'Antiquité Classique*, 74, pp. 524-525.
- Develin, R. (1986) *Mos maiorum mutatus: tradition and the basis of change in the Roman constitution, 287-201 B.C.* University of Michigan. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International.
- Dolansky, F. (2011) «Honouring the family dead on the *Parentalia*: ceremony, spectacle, and memory», *Classical Association of Canada*, 65(1/2), pp. 125–157.
- Dondin-Payre, M. (1981) «*Homo novus*: un slogan de Caton à Cesar?», *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, 30(1), pp. 22-81.
- Dugan, J. (2005) *Making a new man: Ciceronian self-fashioning in the rhetorical works*. Oxford: Oxford University Press.
- Dugan, J. (2009) «Rhetoric and the Roman Republic», en Gunderson, E. (ed.) *The Cambridge companion to ancient rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 178-193.
- Dumézil, G. (1955) «Ordre, Fantaisie, Changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome (A propos du latin *mos*)», *REL*, 32, pp. 139-162.
- Duplá Ansuátegui, A. (1990) *Videant consules: las medidas de excepción en la crisis de la República Romana*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Duplá Ansuátegui, A. (2011a) «Violencia política y desigualdades económicas en la crisis de la República Romana», *Devenires*, 12(24), pp. 43–63.

- Duplá Ansuátegui, A. (2011b) «Consules *populares*», en Beck, H. et al. (eds.) *Consuls and res publica: holding high office in the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 279–298.
- Duplá Ansuátegui, A. (2015) «La Roma del fascismo», en Sancho Rocher, L. (ed.) *La Antigüedad como paradigma. Espejismos, mitos y silencios*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 137-160.
- Duplá Ansuátegui, A. (2021) «Violencia política en la crisis de la República romana», *Pasado Abierto*, 7(14), pp. 51-74.
- Duplá Ansuátegui, A., Fatás Cabeza, G. y Pina Polo, F. (1994) *Rem Publicam Restituere. Una propuesta popularis para la crisis republicana: las Epistulae ad Caesarem de Salustio*. Zaragoza: Departamento de Ciencias de la Antigüedad. Universidad de Zaragoza.
- Dyck, A. R. (2010) *Cicero: «Pro Sexto Roscio»*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Earl, D. C. (1961) *The political thought of Sallust*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Earl, D. C. (1967) *The Moral and Political Tradition of Rome*. Londres - Ithaca: Cornell University Press.
- Earl, D. C. (1969) «Roman Values - Hans Oppermann (ed.), Römische Wertbegriffe (Wege der Forschung, xxxiv). Pp. xi 552. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967. Cloth.», *The Classical Review*, 19(1), pp. 76-77.
- Eckert, A. (2016) *Lucius Cornelius Sulla in der antiken Erinnerung. Jener Mörder, der sich Felix nannte*. Berlín - Boston: De Gruyter.
- Erll, A. (2008) «Cultural Memory Studies: An Introduction», en Erll, A. y Nünning, A. (eds.) *A Companion to Cultural Memory Studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlín: De Gruyter, pp. 1-15.
- Espadas Burgos, M. (1961) *La periodización de la historia romana*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

- Feeney, D. (2009) «Time», en Feldherr, A. (ed.) *The Cambridge companion to the Roman historians*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139-151.
- Feichtinger, B. (1992) «*Ad Maiorem Gloriam Romae*: Ideologie und Fiktion in der Historiographie des Livius», *Latomus*, 51, pp. 3-33.
- Feldherr, A. (1997) «Livy's revolution: civic identity and the creation of the *res publica*», en Habinek, T. y Schiesaro, A. (eds.) *The Roman Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 136-157.
- Ferrary, J. L. (1997) «*Optimates et populares*. Le problème du rôle de l'ideologie dans la politique», en Bruhns, H., David, J. M., y Nippel, W. (eds.) *Die späte römische Republik = La fin de la république romaine: un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie*. Roma: École française de Rome (Collection de l'École française de Rome, 235), pp. 221–231.
- Flaig, E. (2004) *Ritualisierte Politik: Zeichnen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Flobert, P. (1973) «*Mos*», *Latomus*, 32(3), pp. 567-569.
- Flower, H. I. (1996) *Ancestor masks and aristocratic power in Roman culture*. Oxford: Clarendon Press.
- Flower, H. I. (2006) *The art of forgetting: disgrace and oblivion in Roman political culture*. Londres: University of North Carolina Press.
- Flower, H. I. (2013) «Beyond the *contio*: political communication in 133 BC», en Steel, C. y van der Blom, H. (eds.) *Community and communication: oratory and politics in republican Rome*. Oxford: Oxford University Press, pp. 85-100.
- Flower, H. I. (2014) «Spectacle and political culture in the Roman Republic», en Flower, H. I. (ed.) *The Cambridge companion to the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 377-398.
- Flower, H. I. (2017) *The dancing lares and the serpent in the garden: religion at the Roman street corner*. Princeton: Princeton University Press.

- Fogel, J. (1994) *Cicero and the «ancestral constitution»: A study of Cicero's contio speeches*. Editado por J. E. G. Zetzel. ProQuest Dissertations Publishing.
- Frazel, T. D. (2009) *The rhetoric of Cicero's «In Verrem»*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht (Hypomnemata).
- Gaertner, J. F. (2008) «Livy's Camillus and the Political Discourse of the Late Republic», *The Journal of Roman Studies*, 98, pp. 27-52.
- Gaines, R. N. (2007) «Roman Rhetorical Handbooks», en Dominik, W. y Hall, J. (eds.) *A companion to the Roman Republic*. Malden, MA - Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 163-180.
- Galinsky, K. (ed.) (2014) *Memoria Romana: memory in Rome and Rome in memory*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.
- Galinsky, K. (ed.) (2016) *Memory in ancient Rome and early Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Galinsky, K. y Lapatin, K.D.S. (eds.) (2015) *Cultural memories in the Roman Empire*. Los Ángeles: J. Paul Getty Museum.
- Gedi, N. y Elam, Y. (1996) «Collective Memory —What Is It? », *History and Memory*, 8(1), pp. 30-50.
- Gehrke, H. J. (1994) «Römischer mos und griechische Ethik. Überlegungen zum Zusammenhang von Akkulturation und politischer Ordnung im Hellenismus», *Historische Zeitschrift*, 258, pp. 593-622.
- Gelzer, M. [1912] (1975) *The Roman Nobility* (traducción de Seager, R.). Oxford: Blackwell.
- Genovese, M. (1999) *Gli interventi edittali di Verre in materia di decime sicule*. Milán: Giuffrè (Università di Catania. Facoltà di giurisprudenza).
- Gildenhard, I. (2011) *Creative eloquence: the construction of reality in Cicero's speeches*. Oxford: Oxford University Press.

- Giovannini, A. (1995) «Catilina et le problème des dettes», en Malkin, I. y Rubinsohn, Z. W. (eds.) *Leaders and masses in the Roman world: studies in honor of Zvi Yavetz*. Leiden: Brill (Mnemosyne, bibliotheca classica Batava. Supplementum. 139), pp. 15–32.
- Goldbeck, F. (2010) *Salutationes: die Morgenbegrüßungen in Rom in der Republik und der frühen Kaiserzeit*. Berlín: Akademie.
- Gray, C. et al. (2018) «Introduction», en Gray, C. et al. (eds.) *Reading republican oratory: reconstructions, contexts, receptions*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-14.
- Gries, K. (1949) «Livy's Use of Dramatic Speech», *The American Journal of Philology*, 70(2), pp. 118-141.
- Grillo, L. (2012) *The art of Caesar's Bellum Civile: literature, ideology, and community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grillo, L. (2018) «Speeches in the *commentarii*», en Grillo, L. y Krebs, C. B. (eds.) *The Cambridge Companion to the Writings of Julius Caesar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grillo, L. y Krebs, C. B. (2018) «Introduction», en *The Cambridge Companion to the Writings of Julius Caesar*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-9.
- Groag, E. (1972) s.v. *Roscus*, *RE* IA.I, pp. 1116-1128.
- Gruen, E. S. (1990) *Studies in Greek culture and Roman policy*. Leiden: Brill.
- Gruen, E. S. (1992) *Culture and national identity in Republican Rome*. Ithaca: Cornell University Press.
- Grziwotz, H. (1985) *Das Verfassungsverständnis der römischen Republik. Ein methodischer Versuch*. Fráncfort del Meno: Peter Lang.
- Habinek, T. N. (2001) *The Politics of Latin Literature: Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press.

- Halbwachs, M. [1925] (2004a) *Los marcos sociales de la memoria* (traducción de Baeza, M.A. y Mujica, M.). Barcelona: Anthropos
- Halbwachs, M. [1950] (2004b) *La memoria colectiva* (traducción de Sancho-Arroyo, I.). Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Haltenhoff, A. (2000) «Wertbegriff und Wertebegriffe», en Braun, M., Mutschler, F. H., y Haltenhoff, A. (eds.) *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.* Munich - Lipsia: Saur, pp. 15-29.
- Haltenhoff, A. (2001) «Institutionalisierte Geschichten. Wesen und Wirken des literarischen *exemplum* im alten Rom», en Melville, G. (ed.) *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart.* Colonia - Weimar - Viena: Böhlau, pp. 213-217.
- Haltenhoff, A. (2005) «Römische Werte in neuer Sicht? Konzeptionelle Perspektiven innerhalb und außerhalb der Fachgrenzen», en Haltenhoff, A., Heil, A., y Mutschler, F. H. (eds.) *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft.* Munich - Lipsia: Saur, pp. 81-105.
- Haltenhoff, A., Heil, A. y Mutschler, F. H. (2003a) *O tempora, o mores!: römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik.* Munich - Lipsia: Saur.
- Haltenhoff, A., Heil, A. y Mutschler, F. H. (2003b) «Einleitung», en Haltenhoff, A., Heil, A., y Mutschler, F. H. (eds.) *O tempora, O mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik.* Munich - Lipsia: Saur, pp. III-XIV.
- Haltenhoff, A., Heil, A. y Mutschler, F. H. (2005) *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft.* Munich: Saur.
- Hannah, R. (2008) *Time in Antiquity.* Nueva York: Routledge.
- Harris, W. V. (1989) *Ancient Literacy.* Londres: Harvard University Press.

- Heinze, R. (1925) *Von den Ursachen der Grösse Roms: Rede, gehalten beim Antritt des Rektorats an der Universität Leipzig am 31. Oktober 1921*. Lipsia: Teubner.
- Heinze, R. [1933] (1960) *Vom Geist des Römertums*. Stuttgart: BG Teubner.
- Hellegouarc'h, J. (1963) *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Les Belles Lettres.
- Henry, R. M. (1937) «The Roman Tradition», *Proceedings of the Classical Association*, 34, pp. 7-28.
- Heredia Chimeno, C. (2018) «Cinnanum tempus y mos maiorum: una nueva lectura», *PhaoS-Revista de Estudios Clásicos*, 18, pp. 1-28.
- Herklotz, I. (2018) «*ornatus muliebris*. Frauenköpfe im antiquarischen Diskurs», en Vorster, C. et al. (eds.) *Die Antikenalben des Alphonsus Ciacconius in Braunschweig, Rom und Pesaro. Dokumentation und Deutung antiker Skulpturen im 16. Jahrhundert*. Braunschweig: Herzog Anton Ulrich Museum, pp. 168–194.
- Hidalgo de la Vega, M. J. (1985) «Algunos aspectos del pensamiento político de Salustio», *Studia Historica. Historia antigua*, 2-3, pp. 103-118.
- Hidalgo de la Vega, M. J. (2009-2010) «*Larvas, lemures, manes* en la demonología de Apuleyo y las creencias populares de los romanos», *Arys*, 8, pp. 165-186.
- Hiebel, D. (2009) *Rôles institutionnel et politique de la contio sous la république romaine: 287-49 av. J.-C.* Paris: De Boccard.
- Hilder, J. C. (2015) *Recontextualising the Rhetorica ad Herennium*. Universidad de Glasgow: tesis doctoral no publicada.
- Hinard, F. (1987) «Spectacle des exécutions et espace urbain», en *L'Urbs: espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C. -IIIe siècle ap. J.-C.)*. Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985). Roma: École Française de Rome, pp. 111-125.

- Hobsbawm, E. (2011) *El siglo XX* (traducción de Faci, J., Ainaud, J., y Castells C.). Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. [1983] (2002) *La invención de la tradición* (traducción de Rodríguez Estellar, O.). Barcelona: Crítica.
- Hofer, T. (1984) «The Perception of Tradition in European Ethnology», *Journal of Folklore Research*, 21(2-3), pp. 133-147.
- Hoffmann, Z. (1982) «The Parody of the idea of *mos maiorum* in Plautus», *Oikumene*, 3, pp. 217-223.
- Hölkeskamp, K. J. (1987) *Die Entstehung der Nobilität. Studien zur sozialen und politischen Geschichte der Römischen Republik im 4. Jhdt. v. Chr.* Stuttgart: Franz Steiner.
- Hölkeskamp, K. J. (1993) «Conquest: competition and consensus. Roman expansion in Italy and the rise of the *Nobilitas*», *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, 6, pp. 12-39.
- Hölkeskamp, K. J. (1995) «*Oratoris maxima scaena*: Reden vor dem Volk in der politischen Kultur der Republik», en Jehne, M. (ed.) *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 11-49.
- Hölkeskamp, K. J. (2004a) «Capitol, Comitium und Forum. Öffentliche Räume, sakrale Topographie und Erinnerungslandschaften», en *Senatus populusque romanus. Die politische Kultur der Republik - Dimensionen und Deutungen*. Wiesbaden: Franz Steiner, pp. 137-168.
- Hölkeskamp, K. J. (2004b) «*Exempla* und *mos maiorum*: Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis der Nobilität», en *Senatus populusque romanus. Die politische Kultur der Republik- Dimensionen und Deutungen*. Wiesbaden: Franz Steiner, pp. 169-198.
- Hölkeskamp, K. J. (2006a) «History and Collective Memory in the Middle Republic», en Rosenstein, N. y Morstein-Marx, R. (eds.) *A companion to the Roman Republic*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 478-495.

- Hölkeskamp, K. J. (2006b) «Konsens und Konkurrenz: die politische Kultur der römischen Republik in neuer Sicht», *Klio*, 88(2), pp. 360-396.
- Hölkeskamp, K. J. (2010) *Reconstructing the Roman Republic. An ancient political culture and modern research*. Princeton: Princeton University Press.
- Hölkeskamp, K. J. (2011a) «What's in a text? Reconstructing the roman republic - Approaches and aims once again», *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 54, pp. 115–124.
- Hölkeskamp, K. J. (2011b) «Self-serving sermons: oratory and the self-construction of the republican aristocrat», en Smith, C. J. y Covino, R. (eds.) *Praise and blame in Roman republican rhetoric*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Hölkeskamp, K. J. (2013a) «*Concordia contionalis*. Die rhetorische Konstruktion von Konsens in der römischen Republik», en Flaig, E. y Müller-Luckner, E. (eds.) *Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung*. Munich: Oldenbourg, pp. 101-128.
- Hölkeskamp, K. J. (2013b) «Friends, Roman, Countrymen: Addressing the Roman People and the Rhetoric of Inclusion», en Steel, C. y van der Blom, H. (eds.) *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford: Oxford University Press, pp. 11-28.
- Hölkeskamp, K. J. (2014) «In defense of concepts, categories, and other abstractions: remarks on a theory of memory (in the making)», en Galinsky, K. (ed.) *Memoria Romana: memory in Rome and Rome in memory*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, pp. 63-70.
- Hölkeskamp, K. J. (2016) «In the web of (hi-)stories», en Galinsky, K. (ed.) *Memory in ancient Rome and early Christianity*. Oxford: Oxford University Press, pp. 169–213.
- Hölkeskamp, K. J. (2018) «*Memoria* by multiplication: The Cornelia Scipiones in Monumental Memory», en *Omnium Annalium Monumenta: Historial*

- Writing and Historical Evidence in Republican Rome*. Leiden-Boston: Brill, pp. 422-476.
- Hölkeskamp, K. J. (2019) *La cultura política de la República romana. Un debate historiográfico internacional* (traducción de Pina Polo, F. y Rosillo-López, C.). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Hölscher, T. (2001) «Die Alten vor Augen. Politische Denkmäler und öffentliches Gedächtnis im republikanischen Rom», en Mellvile, G. (ed.) *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*. Colonia – Weimar - Viena: Böhlau, pp. 183-211.
- Hölscher, T. (2004) «Provokation und Transgression als politischer Habitus in der späten römischen Republik», *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Rom*, 111, pp. 83-104.
- Hopkins, K. y Burton, G. (1983) «Political Succession in the Late Republic (249-50 BC)», en Hopkins, K. (ed.) *Death and Renewal. Sociological Studies in Homan History 2*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 31-120.
- Horsfall, N. (1996) «The cultural horizons of the *plebs romana*», *Memoirs of the American Academy in Rome*, 41, pp. 101–119.
- Horsfall, N. (2003) *The culture of the Roman plebs*. Londres: Duckworth.
- Humar, M. (2012) «Kroll, Wilhelm», en *Der Neue Pauly. Supplemente Band 6. Geschichte der Altertumswissenschaften. Biographisches Lexikon*. Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 671-672.
- Hurlet, F. (2003) «*Mos maiorum*: Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik, B. Linke, M. Stemmler (Hgg.), 2000», *Revue des Études Anciennes*, 105(1), pp. 324-327.
- Iacoboni, A. (2014a) «Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone», *Ethics & politics*, 16(2), pp. 284-306.

- Iacoboni, A. (2014b) «'Mos maiorum', 'aequitas' et 'aequabilitas': principes à la base du pouvoir des 'optimates'», en Deproost, P. A. (ed.) *Extravagances: écarts et normes dans les textes grecs et latins: actes du colloque de Louvain-la-Neuve (16-17 mai 2013)*. Paris: L'Harmattan, pp. 309-333.
- Iacoboni, A. (2019) «The Legal Value of *mos maiorum* in Cicero», *Studia Iuridica*, 80, pp. 135–154.
- Ihne, W. (1871) *The History of Rome (English Edition) (vol.2)*. Londres: Longmans, Greens, and Co.
- Irmscher, J. (1980) «Klassische Altertumswissenschaft im 'Dritten Reich'», *Klio*, 62, pp. 219-224.
- Jacobs, S. (2007) «Edward Shils' Theory of Tradition», *Philosophy of the Social Sciences*, 37(2), pp. 139-162.
- Jani, D.F. (1753) «*Institutum*», en *Philologisch-Critisches Schul-Lexicon der Reinen und zierlichen Latinität*. Halle: Wäysenhausen.
- Jehne, M. (1999) «Cato und die Bewahrung der traditionellen *res publica*. Zum Spannungsverhältnis zwischen *mos maiorum* und griechischer Kultur im zweiten Jahrhundert v. Chr.», en Vogt-Spira, G., Rommel, B., y Musäus, I. (eds.) *Rezeption und Identität: die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäische Paradigma*. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 115-134.
- Jehne, M. (2000) «Jovialität und Freiheit. Zur Institutionalität der Beziehungen zwischen Ober- und Unterschichten in der römischen Republik», en Linke, B. y Stemmler, M. (eds.) *Mos Maiorum: Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 207-235.
- Jehne, M. (2006) «Who attended Roman assemblies? Some remarks on political participation in the Roman Republic», en Marco Simón, F., Pina Polo, F., y Remesal Rodríguez, J. (eds.) *Repúblicas y ciudadanos: modelos de*

- participación cívica en el mundo antiguo*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 221-234.
- Jehne, M. (2011) «Blaming the people in front of the people: restraint and outbursts of orators in roman contiones», en Smith, C. J. y Covino, R. (eds.) *Praise and blame in Roman republican rhetoric*. Swansea: Classical Press of Wales, pp. 111-125.
- Jehne, M. (2012) «Statutes on Public Powers and Their Relationship to *mos*», en Ferrary, J. L. (ed.) *Leges publicae. La legge nell'esperienza giuridica romana*. Pavia: IUSS, pp. 405-428.
- Jehne, M. (2013) «Feeding the plebs with words: the significance of senatorial public oratory in the small world of Roman politics», en Steel, C. y van der Blom, H. (eds.) *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford: Oxford University Press, pp. 49-62.
- Jehne, M. (2021) «Die Chance , eine Alternative zu formulieren , und die Chance , eine Alternative zu verwirklichen. Das Sagbare und das Machbare im republikanischen und augusteischen Rom», en Nebelin, M. y Tiersch, C. (eds.) *Semantische Kämpfe zwischen Republik und Prinzipat? Kontinuität und Transformation der politische Sprache in Rom*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 73–104.
- Jehne, M. y Pina Polo, F. (2015) *Foreign clientelae in the Roman Empire: a reconsideration*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Jones, L. (2016) «Memory, Nostalgia and the Roman Home», en García Morcillo, M., Richardson, J. H., y Santangelo, F. (eds.) *Ruin or Renewal? Places and the Transformation of Memory in the City of Rome*. Roma: Quasar, pp. 183-211.
- Juliá, S. (2011) *Elogio a la Historia en tiempo de Memoria*. Madrid: Marcial Pons.
- Karataş, S. (2019) *Zwischen Bitten und Bestechen: «Ambitus» in der politischen Kultur der römischen Republik. Der Fall des Cn. Plancius*. Stuttgart: Franz Steiner.

- Kaser, M. (1939) «*Mores maiorum* und Gewohnheitsrecht», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*, 59(1), pp. 52-101.
- Kennedy, G. A. (1972) *The Art of Rhetoric in the Roman World*. Princeton: Princeton University Press.
- Kenty, J. (2016) «*Congenital Virtus: Mos Maiorum* in Cicero's Orations», *The Classical Journal*, 111(4), pp. 429-462.
- Kinsey, T. E. (1981) «Latin Rhetoricians», *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 59(1), pp. 56–59.
- Kirby, W. J. T. (1990) *The Rhetoric of Cicero's Pro Cluentio*. Amsterdam: Gieben.
- Kirov, J. (2010) «Der Umgang mit Abweichungen in der römischen Republik», *Historische Zeitschrift*, 290(2), pp. 297-320.
- Klein, K. L. (2000) «On the emergence of memory in cultural discourse», *Representations*, 69, pp. 127-150.
- Koselleck, R. (1993) *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos* (traducción de Smilg, N.). Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2000) *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Koselleck, R. (2012) «Progreso y decadencia. Apéndice sobre la historia de los conceptos», en *Historia de conceptos: estudio sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (traducción de Fernández Torres, L.). Madrid: Trotta, pp. 95–112.
- Kroll, W. (1933) «Die Macht der Tradition», en *Die Kultur der ciceronischen Zeit*. Lipsia: Dieterich, pp. 32-44.
- Kuhlmann, P. y Schneider, H. (2012) «Die Altertumswissenschaften von Petrarca bis zum 20. Jh.», en *Der Neue Pauly. Supplemente Band 6. Geschichte der Altertumswissenschaften. Biographisches Lexikon*. Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. XXXVI-XLVI.

- Kunkel, W. (1974) «Gesetzesrecht und Gewohnheitsrecht in der Verfassung der römischen Republik», en *Kleine Schriften. Zum römischen Strafverfahren und zur römischen Verfassungsgeschichte*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, pp. 367-382.
- Langlands, R. (2011) «Roman Exempla and Situation Ethics: Valerius Maximus and Cicero *de Officiis*», *The Journal of Roman Studies*, 101, pp. 100-122.
- Langlands, R. (2018) *Exemplary ethics in ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lhostis, N. (2015) «Le *mos maiorum* dans les comédies de Plaute: quel discours sur la tradition?», en Lhostis, N., Loriol, R., y Sarrazanas, C. (eds.) *Discours antiques sur la tradition: formes et fonctions de l'ancien chez les anciens*. Lyon: De Boccard, pp. 57-77.
- Lind, L. R. (1972) «Concept, action, and character: the reasons for Rome's greatness», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 103, pp. 235-283.
- Lind, L. R. (1979) «The tradition of Roman moral conservatism», en Deroux, C. (ed.) *Studies in Latin Literature and Roman History*. Bruselas: Latomus, pp. 7-58.
- Lind, L. R. (1989) «The idea of the republic and the foundations of Roman morality», *Studies in Latin literature and Roman history*, 5, pp. 5-34.
- Linderski, J. (1966) «Were Pompey and Crassus Elected in Absence to their First Consulship», en Bernhard, M. L. (ed.) *Mélanges offerts à Kazimierz Michalowski*. Varsovia: PWN, pp. 523-526.
- Linke, B. y Stemmler, M. (2000a) *Mos maiorum: Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der Römischen Republik*. Stuttgart: F. Steiner.
- Linke, B. y Stemmler, M. (2000b) «Institutionalität und Geschichtlichkeit in der römischen Republik: einleitende Bemerkungen zu den Forschungsperspektiven», en Linke, B. y Stemmler, M. (eds.) *Mos maiorum:*

- Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der Römischen Republik*. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 1-23.
- Lintott, A. (1999) *The constitution of the Roman Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Lintott, A. (2007) «The citadel of the allies», en Prag, J. R. W. (ed.) *Sicilia nutrix plebis Romanae: rhetoric, law, and taxation in Cicero's Verrines*. Oxford: Oxford University Press, pp. 5–18.
- Lintott, A. (2008) *Cicero as evidence: a historian's companion*. Oxford: Oxford University Press.
- López Barja de Quiroga, P. (2005) «Los partidos políticos en la obra de Mommsen», en Martínez-Pinna, J. (ed.) *En el centenario de Theodor Mommsen*. Málaga: Universidad de Málaga, pp. 207–218.
- López Barja De Quiroga, P. (2016) «Conflicto ideológico y guerra civil en la Tardía República: causa, memoria y miedo», en Ruiz de los Llanos, N., Rubio, M., y Rieszer, C. (eds.) *XXIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos. Ciudadanía y poder político en el mundo clásico. Debates y proyecciones*. Salta: Universidad Nacional de Salta, pp. 33–47.
- López Barja De Quiroga, P. (2019) «The *Bellvm Civile Pompeianvm*: The War of Words», *Classical Quarterly*, 69(2), pp. 700–714.
- Losemann, V. (1977) *Nationalsozialismus und Antike. Studien zur Entwicklung des Faches Alte Geschichte 1933-1945*. Hamburgo: Hoffmann und Campe.
- Lovisi, C. (1999) *Contribution a l'étude de la peine de mort sous la république romaine (509-149 av. J.-C.)*. París: De Boccard (Romanité et modernité du droit).
- Lowenthal, D. [1985] (1998) *El pasado es un país extraño* (traducción de Piedras Monroy, P.). Madrid: Akal.
- Lucas, G. (2005) *The archaeology of time*. Londres: Routledge.
- Mackendrick, P. (1995) *The speeches of Cicero*. Londres: Duckworth.

- Mackie, N. (1992) «*Popularis* ideology and popular politics at Rome in the first century B. C.», *Rheinisches Museum für Philologie*, 135(1), pp. 49-73.
- Madrazo Miranda, M. (2005) «Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición», *Contribuciones desde Coatepec*, 9, pp. 115-132.
- Maravall, J. A. (1986) *Antiguos y modernos: visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Marcel, J. C. y Mucchielli, L. (2008) «Maurice Halbwachs's mémoire collective», en Erll, A. y Nünning, A. (eds.) *A Companion to Cultural Memory Studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlín: De Gruyter, pp. 141-149.
- Marcelo Martino, L. (2010) «Reescribiendo la moral de los ancestros. Las costumbres ¿intachables? de los *maiores* en Tito Livio», *Ágora. Estudios clásicos em debate*, 12, pp. 49-70.
- Marco Simón, F. y Pina Polo, F. (2000a) «*Concordia* y *libertas* como polos de referencia religiosa en la lucha política de la república tardía», *Gerión*, 18, pp. 261-292.
- Marco Simón, F. y Pina Polo, F. (2000b) «Mario Gratidiano, los compita y la religiosidad popular a fines de la república», *Klio*, 82(1), pp. 154-170.
- Marinone, N. (1997) *Cronologia ciceroniana*. Roma: Centro di studi ciceroniani (Collana di studi ciceroniani).
- Marquardt, J. (1886) *Das Privatleben der Römer*. Lipsia: S. Hirzel.
- Martin, P. M. (2000) «Sur quelques thèmes de l'éloquence popularis, notamment l'invective contra la passivité du peuple», en Achard, G. y Ledentu, M. (eds.) *Orateur, auditeurs, lecteurs: à propos de l'éloquence romaine à la fin de la République et au début du Principat. Actes de la table ronde du 31 janvier 2000*. Lyon - París: Centre d'études et de recherches sur l'Occident romain de l' Université Lyon III, pp. 27-41.

- Martin, P. M. (2003) «Le *mos maiorum* et l'ideologie popularis», en Bakhouche, B. (ed.) *L'ancienneté chez les anciens. Tome I. La vieillesse dans les sociétés antiques: La Grèce et Rome*. Montpellier: Université Paul-Valéry Montpellier III, pp. 155-168.
- Mas Torres, S. (2015) «Roma nacionalsocialista», en Sancho Rocher, L. (ed.) *La Antigüedad como paradigma. Espejismos, mitos y silencios*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 161-186.
- Mathieu, N. (2011) *L'Épitaphe et la Mémoire. Parenté et identité sociale dans les Gaules et Germanies romaines*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Mayorgas Rodríguez, A. (2006) «El recuerdo gentilicio y los orígenes de la historiografía romana», en Echevarría Rey, F. y Monter Miralles, M. Y. (eds.) *Actas del V encuentro de jóvenes investigadores. Edición nacional. Ideología, estrategias de definición y formas de relación social en el mundo antiguo*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 33-44.
- Mayorgas Rodríguez, A. (2007) *La memoria de Roma: oralidad, escritura e historia en la República romana*. Oxford: BAR International Series 1641.
- Mayorgas Rodríguez, A. (2019) «Ritual, place and memory in ancient Rome», en Nardi, S. de et al. (eds.) *The Routledge Handbook of Memory and Place*. Londres: Routledge, pp. 384-391.
- Mazza, M. (1994) «Storia antica tra le due guerre», en Duplá Ansuátegui, A. y Emborujó, A. (eds.) *Estudios sobre historia antigua e historiografía moderna*. Vitoria Gazteiz: Universidad del País Vasco, pp. 57-80.
- McDonnell, M. (2006) *Roman Manliness: Virtus and the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meier, C. (1965) s.v. *populares*, *RE Supp.* 10, pp. 549-615.
- Meier, C. (1966) *Res publica amissa: eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*. Wiesbaden: Franz Steiner.

- Meister, K. (1930) *Die Tugenden der Römer*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Melville, G. (2001) *Institutionalität und Symbolisierung: Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*. Colonia - Weimar: Böhlau.
- Mencacci, F. (2001) «Genealogia metaforica e *maiores* collettivi (prospettive antropologiche sulla costruzione dei viri illustres)», en Coudry, M. y Späth, T. (eds.) *L'invention des grands hommes de la Rome antique = Die Konstruktion der großen Männer Altroms: Actes du colloque du Collegium Beatus Rhenanus, Augst 16-18 septembre 1999*. Paris: De Boccard, pp. 421-438.
- Mignone, L. M. (2014) «Remembering a geography of resistance: plebeian secessions, then and now», en Galinsky, K. (ed.) *Memoria Romana: memory in Rome and Rome in memory*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 137–150.
- Miles, G. B. (1986) «The cycle of Roman history in Livy's first pentad», *American Journal of Philology*, 107(1), pp. 1–33.
- Miles, G. B. (1988) «*Maiores, conditores* and Livy's perspective of the past», *Transactions of the American Philological Association*, 118, pp. 185-208.
- Miles, G. B. (1995) «History and Memory in Livy's Narrative», en *Livy: Reconstructing Early Rome*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 8-74.
- Millar, F. (1988) «Cornelius Nepos, 'Atticus' and the Roman Revolution», *Greece and Rome*, 35(1), pp. 40-55.
- Millar, F. (1989) «Political power in mid-republican Rome: *curia* or *comitium*?», *Journal of Roman Studies*, 79, pp. 138–150.
- Millar, F. (1995) «Popular Politics at Rome in the Late Republic», en *Leaders and masses in the Roman world: studies in honor of Zvi Yavetz*. Leiden: Brill, pp. 91–113.

- Millar, F. (1998) *The crowd in Rome in the Late Republic*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mineo, B. (2009) «La *Res publica restituta* livienne: un pari sur l'avenir», en Hurlet, F. y Mineo, B. (eds.) *Le principat d'Auguste: réalités et représentations du pouvoir autour de la Res publica restituta. Actes du colloque de l'Université de Nantes, 1er-2 juin 2007*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, pp. 295-308.
- Mineo, B. (2015) «Livy's Political and Moral Values and the Principate», en Mineo, B. (ed.) *A companion to Livy*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 125-138.
- Moatti, C. (2008) *La razón de Roma. El nacimiento del espíritu crítico a fines de la República* (traducción de Mayorgas-Rodríguez, A.). Madrid: Mínimo Tránsito.
- Moatti, C. (2018) *Res publica. Histoire romaine de la chose publique*. París: Fayard.
- Momigliano, A. (2012) «Time in ancient historiography», en *Essays in ancient and modern historiography*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 179-204.
- Mommsen, T. [1871] (2009) *Römisches Staatsrecht (vol.1)*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Mommsen, T. [1899] (2010) *Römisches Strafrecht*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Moore, D. W. (2019) *Polybius: Experience and the Lessons of History*. Leiden - Boston: Brill.
- Moreno, I. (2001) «El tiempo como categoría histórica: la periodización y las edades de Roma», *Minerva: Revista de filología clásica*, 15, pp. 175-188.
- Morgan, T. (2007) *Popular morality in the early Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morstein-Marx, R. (2004) *Mass oratory and political power in the late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Morstein-Marx, R. (2009) «*dignitas* and *res publica*. Caesar and the republican Legitimacy», en Hölkeskamp, K. J. y Müller-Luckner, E. (eds.) *Eine politische Kultur (in) der Krise?: die 'letzte Generation' der römischen Republik*. Munich: Oldenbourg (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien), pp. 115–140.
- Morstein-Marx, R. (2012) «Political Graffiti in the Late Roman Republic: 'Hidden Transcripts' and 'Common Knowledge'», en Kuhn, C. T. (ed.) *Politische Kommunikation und öffentliche Meinung in der antiken Welt*. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 191-217.
- Morstein-Marx, R. (2013) «'Cultural Hegemony' and the Communicative Power of the Roman Elite», en Steel, C. y van der Blom, H. (eds) *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford: Oxford University Press, pp. 29–47.
- Morstein-Marx, R. y Rosenstein, N. (2006) «The Transformation of the Republic», en Rosenstein, N. S. y Morstein-Marx, R. (eds.) *A companion to the Roman Republic*. Oxford: Blackwell, pp. 625–637.
- Mouritsen, H. (2001) *Plebs and Politics in the Late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouritsen, H. (2011) «The Families of Roman Slaves and Freedmen», en Rawson, B. (ed.) *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 129-144.
- Mouritsen, H. (2013) «From meeting to text: the *contio* in the Late republic», en Steel, C. y van der Blom, H. (eds.) *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford: Oxford University Press, pp. 63-82.
- Mouritsen, H. (2014) «'Pagane Lebensmodelle?' Gods, pietas, and *maiores* in the Roman republic», en Nesselrath, H. G. y Rühl, M. (eds.) *Der Mensch zwischen Weltflucht und Verantwortung. Lebensmodelle der paganen und der jüsch-christlichen Antike*. Tubinga: Mohr-Siebeck, pp. 47-62.

- Mouritsen, H. (2017) *Politics in the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller, A. von y Ungern-Sternberg, J. von (2004) *Die Wahrnehmung des Neuen in Antike und Renaissance*. Munich: K.G. Saur.
- Müller, S., Schaal, G. S. y Tiersch, C. (2002) *Dauer durch Wandel. Institutionelle Ordnungen zwischen Verstetigung und Transformation*. Colonia - Weimar - Viena: Böhlau.
- Münzer (1937) s.v. *Ofellius*, RE 17.2, pp. 2039-2041.
- Mutschler, F. H. (2000) «Norm und Erinnerung: Anmerkungen zur sozialen Funktion von historischen Epos und Geschichtsschreibung im 2.Jh. v. Chr.», en Braun, M., Haltenhoff, A., y Mutschler, F. H. (eds.) *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.* Munich - Lipsia: Saur, pp. 87-124.
- Mutschler, F. H. (2003) «*Virtus 2002: Zur Rolle der römischen Werte in der Altertumswissenschaft*», *Gymnasium*, 110(4), pp. 363-385.
- Ñaco del Hoyo, T. (2003) *Vectigal incertum. Economía de guerra y fiscalidad republicana en el occidente romano: su impacto histórico en el territorio (218-133 a.C.)*. Oxford: Archaeopress (BAR international series).
- Nippel, W. (1995) *Public Order in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nippel, W. (2009) «Gesetze, Verfassungskonventionen, Präzedenzfälle», en Hölkeskamp, K. J. (ed.) *Eine politische Kultur (in) der Krise?: die «letzte Generation» der römischen Republik*. Munich: Oldenbourg, pp. 87-97.
- Nora, P. (1989) «Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire», *Representations*, 26, pp. 7-24.
- North, J. A. (1990) «Democratic politics in Republican Rome», *Past and Present*, 126, pp. 3–21.

- North, J. A. (2006) «The constitution of the Roman Republic», en Rosenstein, N. y Morstein-Marx, R. (eds.) *A companion to the Roman Republic*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 256-277.
- Ogilvie, R. M. (1965) *A Commentary on Livy, Books 1-5*. Oxford: Clarendon Press.
- Oldfather, W. A. (1908) «Livy i, 26 and the *Supplicium de More Maiorum*», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 39, pp. 49-72.
- Oppermann, H. (1967) *Römische Wertbegriffe (Wege der Forschung, 34)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Osenbrüggen, E. (1844) *Cicero's Rede für Sextus Roscius aus Ameria*. Brunswick: Friedrich Vieweg und Sohn.
- Pariente, Á. (1976) «*Parens y Parentalia*», *Emerita*, 44(2), pp. 303-319.
- Pasamar, G. (2013) «Aleida Assmann, Cultural Memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2011, 410 pp.», *Historiografías*, 6, pp. 150-156.
- Peer, A. (2015) *Julius Caesar's Bellum Civile and the composition of a new reality*. Farnham: Ashgate.
- Pieroni, P. (2004) *Marcus Verrius Flaccus' De significatione verborum in den Auszügen von Sextus Pompeius und Paulus Diaconus*. Fráncfort del Meno: Peter Lang.
- Pina Polo, F. (1989) *Las contiones civiles y militares en Roma*. Zaragoza: Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza (Monografías de historia antigua).
- Pina Polo, F. (1994) «Ideología y práctica política en la Roma tardorrepublicana», *Gerión*, 12, pp. 69-94.
- Pina Polo, F. (1997) *Contra arma verbis. El orador ante el pueblo en la Roma tardorrepublicana*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

- Pina Polo, F. (2004) «Die nützliche Erinnerung: Geschichtsschreibung, *mos maiorum* und die römische Identität», *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, 53, pp. 147-172.
- Pina Polo, F. (2005a) «I rostra come espressione di potere della aristocrazia romana», en Urso, G. (ed.) *Popolo e potere nel mondo antico: atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2004*. Pisa: ETS, pp. 141-155.
- Pina Polo, F. (2005b) *Marco Tulio Cicerón*. Barcelona: Ariel.
- Pina Polo, F. (2009) «Eminent corpses: roman aristocracy's passing from life to history», en Marco Simón, F., Pina Polo, F., y Remesal Rodríguez, J. (eds.) *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 89-100.
- Pina Polo, F. (2010) «*Frigidus rumor*: the creation of a (negative) public image in Rome», en Turner, A. J., Chong-Gossard, K. O., y Vervaet, F. (eds.) *Private and public lies: the discourse of despotism and deceit in the Graeco-Roman world*. Leiden-Boston: Brill, pp. 73-90.
- Pina Polo, F. (2011) «Public Speaking in Rome, a question of *auctoritas*», en Peachin, M. (ed.) *Social Relations in the Roman World*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 286-303.
- Pina Polo, F. (2012) «*Contio*, *auctoritas* and freedom of speech in Republican Rome», en Benoist, S. (ed.) *Rome a City and its Empire in Perspective. The Impact of Roman World through Fergus Millar's Research*. Leiden-Boston: Brill, pp. 45-58.
- Pina Polo, F. (2016a) «SPQR: Institutions and Popular Participation in the Roman Republic», en du Plessis, P. J., Ando, C., y Tuori, K. (eds.) *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*. Oxford: Oxford University Press, pp. 85-97.
- Pina Polo, F. (2016b) «Magistrates-elect and their *potestas contionandi* in the Late Roman Republic», *Historia*, 65(1), pp. 66-72.

- Pina Polo, F. (2017a) «How much History did the Romans know? Historical references in Cicero's Speeches to the People», en Sandberg, K. y Smith, C. (eds.) *Omnium Annalium Monumenta: Historical Writing and Historical Evidence in Republican Rome*. Leiden - Boston: Brill, pp. 205-233.
- Pina Polo, F. (2017b) «Circulation of Information in Cicero's Correspondence of the Years 59-58 BC», en Rosillo-López, C. (ed.) *Political Communication in the Roman World*. Leiden - Boston: Brill, pp. 81-106.
- Pina Polo, F. (2019) «Transgression and Tradition in the Roman republic. Some reflections», en Hölkeskamp, K. J. et al. (eds) *Die Grenzen des Prinzips. Die Infragestellung von Werten durch Regelverstöße in antiken Gesellschaften*. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 163-177.
- Pina Polo, F. (2021a) «Sallust's *Epistulae ad Caesarem*. A *popularis* proposal for the republican crisis?», *Hermes*, 149(2), pp. 177-205.
- Pina Polo, F. (2021b) «Frumentary policy, ideology, and welfare state in the Late Roman Republic», en Urso, G. (ed.) *Popularitas. Ricerca del consenso e 'populismo' in Roma Antica*. Roma: L'Erma di Bretschneider, pp. 127-162.
- Plumpe, J. C. (1932) *Wesen und wirkung der auctoritas maiorum bei Cicero*. Bochum: Heinrich Pöppinghaus.
- Pöschl, V. (1980) «Politische Wertbegriffe in Rom», *Antike und Abendland*, 26(1), pp. 1-17.
- Powell, J. G. F. y Paterson, J. (2004) *Cicero the advocate*. Oxford: Oxford University Press.
- Prag, J. R. W. (2013) «Provincials, patrons, and the rhetoric of *repetundae*», en Steel, C. y van der Blom, H. (eds.) *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford: Oxford University Press, pp. 267-283.
- Pritchard (1970) «Cicero and the 'Lex Hieronica'», *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, 19(3), pp. 352-368.

- Purcell, N. (1994) «The City of Rome and the *plebs urbana* in the Late Republic», en Crook, J. A., Lintott, A. W., y Rawson, E. (eds.) *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 644–688.
- Raaflaub, K. A. (1974) *Dignitatis contentio: Studien zur Motivation und politischen Taktik im Bürgerkrieg zwischen Caesar und Pompeius*. Munich: Beck (Vestigia).
- Rambaud, M. (1953) *L'art de la déformation historique dans les Commentaires de César*. Paris: Société d'Édition les Belles Lettres (Annales de l'Université de Lyon. Troisième série, Lettres. Fasc. 23).
- Ramshorn, L. (1833) *Lateinische Synonymik: Nach Gardin-Dumesnil's Synonymes latins (vol. 1)*. Lipsia: Baumgärtner.
- Rawson, B. (1986) «The Roman Family», en Rawson, B. (ed.) *The Family in Ancient Rome*. Londres - Sidney: Croom Helm, pp. 1-57.
- Rawson, B. (2003a) «'The Roman Family' in recent research: state of the question», *Biblical Interpretation*, 11(2), pp. 119-138.
- Rawson, B. (2003b) *Children and childhood in Roman Italy*. Nueva York: Oxford University Press.
- Rebenich, S. (2005) «Römische Wertbegriffe: Wissenschaftsgeschichtliche Anmerkungen aus althistorischer Sicht», en Haltenhoff, A., Heil, A., y Mutschler, F. H. (eds.) *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*. Munich-Lipsia: Saur, pp. 23-46.
- Rebenich, S. (2013) «Zwischen Verweigerung und Anpassung. Die Altertumswissenschaften im 'Dritten Reich'», en Bickel, S. et al. (eds.) *Ägyptologen und Ägyptologien zwischen Kaiserreich und Gründung der beiden deutschen Staaten: Reflexionen zur Geschichte und Episteme eines altertumswissenschaftlichen Fachs im 150. Jahr der Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. Berlin: Akademie, pp. 13-35.
- Rech, H. (1936) *Mos Maiorum. Wesen und Wirkung der Tradition in Rom*. Marburgo: Lengericher Handelsdr.

- Rech, H. [1936] (2006) *Mos Maiorum. La tradizione a Roma* (traducción de Arcella, L.; prólogo de Vernole, V.). Roma: Settimo Sigillo.
- Rich, J. (2010) «Structuring Roman History: the Consular Year and the Roman Historical Tradition», en Chaplin, J. D. y Kraus, C. S. (eds.) *Livy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 118-147.
- Robb, M. A. (2010) *Beyond Populares and Optimates: political language in the late Republic*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Rohman, D. (2006) «‘Welche Art von Strafe ist das?’ -Anmerkungen zum *Supplicium* ‘nach Art der Vorfahren’», *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, 55(2), pp. 244-246.
- Roller, M. B. (2004) «Exemplarity in Roman Culture: The Cases of Horatius Cocles and Cloelia», *Classical Philology*, 99(1), pp. 1-56.
- Roller, M. B. (2009) «The exemplary past in Roman historiography and culture», en Feldherr, A. (ed.) *The Cambridge companion to the Roman historians*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 214–230.
- Roller, M. B. (2018) *Models from the Past in Roman Culture: a World of Exempla*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roloff, H. (1938) *Maiores bei Cicero*. Gotinga: Universität Leipzig.
- Roloff, H. (1939) «Cicero und die Macht der Vorfahren», *Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung*, 2, pp. 257-266.
- Romilly, J. de (1991) *The Rise and Fall of States According to Greek Authors*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rosenblitt, J. A. (2017) «Hostile Politics: Sallust and the Rhetoric of Popular Champions in the Late Republic», *American Journal of Philology*, 137(4), pp. 655-688.
- Rosillo-López, C. (2007) «‘Temo a los troyanos’: rumores y habladurías en la Roma Tardorrepública», *Polis*, 19, pp. 113-134.

- Rosillo-López, C. (2013) «The Common (*mediocris*) Orator of the Late Republic: The Scribonii Curiones», en Steel, C. y van der Blom, H. (eds.) *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford: Oxford University Press, pp. 287-298.
- Rosillo-López, C. (2017a) *Public opinion and politics in the Late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosillo-López, C. (2017b) «The Role and Influence of the Audience (*corona*) in Trials in the Late Roman Republic», *Athenaeum*, 105, pp. 106-119.
- Rosillo-López, C. (2017c) «Popular Public Opinion in a Nutshell: Nicknames and Non-Elite Political Culture in the Late Republic», en Grig, L. (ed.) *Popular Culture in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 91–106.
- Rosillo-López, C. (2019) «How did Romans perceive public opinion?», en Rosillo-López, C. (ed.) *Communicating Public Opinion in the Roman Republic*. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 57-81.
- Roth, C. L. (1848) *Zur Theorie und innern Geschichte der Römischen Satire*. Stuttgart: Weise.
- Ruebel, J. S. (1996) «Caesar's *dignitas* and the Outbreak of Civil War», *Syllecta Classica*, 7, pp. 133–141.
- Rüpke, J. (2000) «Räume literarischer Kommunikation in der Formierungsphase römischer Literatur», en Braun, M., Haltenhoff, A., y Mutschler, F. H. (eds.) *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.* Munich - Lipsia: Saur, pp. 31-54.
- Russell, A. (2013) «Speech, Competition, and Collaboration: Tribunician Politics and the Development of Popular Ideology», en Steel, C. y van der Blom, H. (eds.) *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford: Oxford University Press, pp. 101–115.

- Russell, A. (2019) «The *populus Romanus* as the source of public opinion», en Rosillo-López, C. (ed.) *Communicating Public Opinion in the Roman Republic*. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 41–56.
- Santos Yanguas, N. (1981) «La concepción de la historia de Roma como sucesión de edades en los historiadores latinos», *Cuadernos de filología clásica*, 17, pp. 173-184.
- Santos Yanguas, N. (2001) «Estilo literario y significado histórico de Salustio», *Memorias de Historia Antigua*, 21-22, pp. 31-48.
- Scares, J. A. (1997) «A Reformulation of the Concept of Tradition», *International Journal of Sociology and Social Policy*, 17(6), pp. 6-21.
- Schanbacher, D. (2000) «*ius* and *mos*: Zum Verhältnis rechtlicher und sozialer Normen», en Braun, M., Haltenhoff, A., y Mutschler, F. H. (eds.) *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.* Munich - Lipsia: Saur, pp. 353-371.
- Schiemann, G. (2000) s.v. *mores*, *Der Neue Pauly* 8, pp.395–396.
- Schiller, A. A. (1938) «Custom in Classical Roman Law», *Virginia Law Review*, 24(3), pp. 268-282.
- Schmidt, P. L. (2005) «Zwischen Werttheorie, Begriffsgeschichte und Römertum. Zur Politisierung eines wissenschaftlichen Paradigmas», en Haltenhoff, A., Heil, A., y Mutschler, F. H. (eds.) *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*. Munich - Lipsia: Saur, pp. 3-22.
- Seager, R. (1972a) «*Factio*. Some observations», *Journal of Roman Studies*, 62, pp. 53–58.
- Seager, R. (1972b) «Cicero and the word *popularis*», *The Classical Quarterly*, 22(2), pp. 328–338.
- Seager, R. (1977) «‘*Populares*’ in Livy and the Livian Tradition», *The Classical Quarterly*, 27(2), pp. 377-390.
- Shils, E. (1981) *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Sinclair, B. (2008) «Role Models in the Roman World», en Bell, S. y Hansen, I. L. (eds) *Role Models in the Roman World. Identity and Assimilation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, pp. 1–39.
- Small, J. P. y Tatum, J. (1995) «Memory and the study of Classical Antiquity», *Helios*, 22(2), pp. 149-177.
- Smolicz, J. J. (1988) «Tradition, core values and intercultural development in plural societies», *Ethnic and Racial Studies*, 11(4), pp. 387-410.
- Stanley, J. (2018) *How Fascism Works. The Politics of Us and Them*. Nueva York: Random House.
- Steed, K. S. (2017) «The Speeches of Sallust's Histories and the Legacy of Sulla», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 66(4), pp. 401-441.
- Steel, C. (2001) *Cicero, rhetoric, and empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Steel, C. (2007a) «Lost Orators of Rome», en Dominik, W. y Hall, J. (eds.) *A Companion to Roman Rhetoric*. Malden, MA-Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 237-249.
- Steel, C. (2007b) «The rhetoric of the *De Frumento*», en Prag, J. R. W. (ed.) *Sicilia nutrix plebis Romanae: rhetoric, law, and taxation in Cicero's Verrines*. Londres: Institute of Classical Studies (Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement), pp. 37–48.
- Steel, C. (2011) «Cicero's oratory of praise and blame and the practice of elections in the late Roman republic», en Smith, C. J. y Covino, R. (eds.) *Praise and blame in Roman republican rhetoric*. Swansea: Classical Press of Wales, pp. 35-47.
- Stein-Hölkeskamp, E. y Hölkeskamp, K. J. (2006) *Erinnerungsorte der Antike: die römische Welt*. Munich: Beck.
- Steinwenter, A. (1933) s.v. *mores*, *RE* 16.1, pp. 290–298.
- Stemmler, M. (2000) «*Auctoritas Exempli*: Zur Wechselwirkung von kanonisierten Vergangenheitsbildern und gesellschaftlicher Gegenwart in

- der spatrepublikanischen Rhetorik», en Linke, B. y Stemmler, M. (eds.) *Mos Maiorum: Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*. Stuttgart: Steiner, pp. 141-205.
- Stemmler, M. (2001) «Institutionalisierte Geschichte. Zur Stabilisierungsleistung und Symbolizität historischer Beispiele in der Redekultur der römischen Republik», en Melville, G. (ed.) *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*. Colonia – Weimar - Viena: Böhlau, pp. 219-240.
- Strasburger, H. (1939) s.v. *optimates*, *RE* 18.1, pp. 773-798.
- Straumann, B. (2011) «Constitutional Thought in the Late Roman Republic», *History of Political Thought*, 32(2), pp. 280-292.
- Straumann, B. (2016) «Infinite Power? Emergencies and Extraordinary Powers in Constitutional Argument», en Straumann, B. (ed.) *Crisis and Constitutionalism: Roman Political Thought from the Fall of the Republic to the Age of Revolution*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 64-118.
- Stroup, S. C. (2007) «Greek Rhetoric meets Rome: Expansion, Resistance, and Acculturation», en Dominik, W. y Hall, J. (eds.) *A Companion to Roman Rhetoric*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 23-37.
- Sumi, G. S. (1997) «Power and Ritual: The Crowd at Clodius' Funeral», *Historia*, 46(1), pp. 80–102.
- Sumi, G. S. (2005) *Ceremony and power: performing politics in Rome between Republic and Empire*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Syme, R. (1939) *The Roman Revolution*. Oxford: Clarendon Press.
- Syme, R. (1959) «Livy and Augustus», *Harvard Studies in Classical Philology*, 64, pp. 27-87.
- Syme, R. (1964) *Sallust*. Berkeley - Londres: University of California Press.
- Tan, J. (2008) «Contiones in the Age of Cicero», *Classical Antiquity*, 27(1), pp. 163-201.

- Tannenbaum, R. F. (2005) «What Caesar said: Rhetoric and History in Sallust's *Coniuratio Catilinae* 51», en Welch, K. y Hillard, T. W. (eds.) *Roman Crossings: Theory and Practice in the Roman Republic*. Swansea: The Classical Press of Wales, pp. 209-223.
- Taylor, L. R. (1949) *Party politics in the age of Caesar*. Berkeley - Londres: University of California Press.
- Thome, G. (2000a) *Zentrale Wertvorstellungen der Römer: Texte, Bilder, Interpretationen*. Bamberg: Buchner.
- Thome, G. (2000b) «*o tempora, o mores!* Wertvorstellungen bei den Rednern der republikanischen Zeit», en Braun, M., Haltenhoff, A., y Mutschler, F. H. (eds.) *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.* Munich - Lipsia: Saur.
- Thompson, C. (1978) *To the senate and to the people: adaptation to the senatorial and popular audiences in the parallel speeches of Cicero*. The Ohio State University: tesis doctoral no publicada.
- Thompson, E. P. (1971) «The moral economy of the English crowd in the eighteenth century», *Past & present*, 50, pp. 76–136.
- Tiersch, C. (2009) «Politische Öffentlichkeit statt Mitbestimmung? Zur Bedeutung der *contiones* in der mittleren und späten römischen Republik», *Klio*, 91(1), pp. 40-68.
- Torregaray Pagola, E. (1998) «La elaboración de la tradición sobre los Cornelii Scipiones: pasado histórico y conformación simbólica». Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Torregaray Pagola, E. (2002) «Contribución al estudio de la memoria como instrumento en Historia Antigua. La transmisión de la memoria de los Cornelii Scipiones», *Latomus*, 61(2), pp. 295-311.
- Traverso, E. (2007) *El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria, política* (traducción de González de Cuenca, A.). Madrid: Marcial Pons.

- Traverso, E. (2009) *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945* (traducción de Petrecca, M.A.). Valencia: Universitat de València.
- Treggiari, S. (2003) «Ancestral virtues and vices. Cicero on nature, nurture and presentation», en Braund, D. y Gill, C. (eds.) *Myth, history and culture in Republican Rome: studies in honour of T.P. Wiseman*. Exeter: University of Exeter Press, pp. 139-164.
- Trompf, G. W. (1979) *The idea of historical recurrence in Western thought. From Antiquity to the Reformation*. Berkeley - Los Angeles: University of California Press.
- Ungern-Sternberg, J. von (1970) *Untersuchungen zum spätrepublikanischen Notstandsrecht. Senatusconsultum ultimum und hostis-Erklärung*. Munich: Beck.
- Urso, G. (2019) *Catilina: Le faux populiste*. Burdeos: Ausonius Scripta Antiqua 129.
- Vanderbroeck, P. J. J. (1986) «*Homo novus* again», *Chiron*, 16, pp. 239-242.
- Vanderbroeck, P. J. J. (1987) *Popular Leadership and Collective Behaviour in the Late Roman Republic (ca. 80-50 B.C.)*. Amsterdam: J.C. Gieben.
- Vasaly, A. (2015) *Livy's political philosophy: power and personality in early Rome*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Veiga López, M. (1987) «*Mores Maiorum: ¿sistema moral o costumbre?*», *Anuario de la Facultad de Derecho*, 5, pp. 413–426.
- Vervaet, F. J. (2009) «Pompeius' Career from 79 to 70 BCE: Constitutional, Political and Historical Considerations», *Klio*, 91(2), pp. 406–434.
- Vervaet, F. J. (2014) «'Si neque leges neque mores cogunt'. Beyond the spectacle of Pompeius Magnus' public triumphs», en Lange, C. H. y Vervaet, F. J. (eds.) *The Roman republican triumph beyond the spectacle*. Roma: Edizione Quasar, pp. 131–148.

- Vio, F. R. (2022) «*Matronae* and Politics in Republican Rome», en Arena, V. y Prag, J. R. W. (eds.) *The Political Culture of the Roman Republic*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 362–373.
- Volkman, H. (1942) «*Mos maiorum* als Grundzug des augusteischen Prinzipats», en Berve, H. (ed.) *Das Neue Bild der Antike II*. Lipsia: Koehler und Amelang, pp. 246-264.
- Wallace-Hadrill, A. (1997) «*Mutatio morum*: the idea of cultural revolution», en Habinek, T. y Schiesaro, A. (eds.) *The Roman Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-22.
- Wallace-Hadrill, A. (2005) «*Mutatas formas*: The Augustan transformation of Roman knowledge», en Galinsky, K. (ed.) *The Cambridge companion to the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 56-84.
- Wallace-Hadrill, A. (2008) «Housing the dead: the tomb as house in Roman Italy», en Brink, L. y Green, D. (eds.) *Commemorating the dead: texts and artifacts in context*. Berlín-Nueva York: De Gruyter, pp. 39-77.
- Walsh, P. G. (1961) *Livy: his historical aims and methods*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walter, U. (2002) «*Moribus antiquis res stat Romana*. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr. by Maximilian Braun, Andreas Haltenhoff and Fritz-Heiner Mutschler», *Historische Zeitschrift*, 274(1), pp. 160-161.
- Walter, U. (2004) *Memoria und res publica: zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*. Fráncfort del Meno: Antike.
- Walters, K. R. (1996) «Time and paradigm in the Roman Republic», *Syllecta Classica*, 7, pp. 69-97.
- Watson, A. (1974) *Law making in the later Roman Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- Webb, L. (2017) «Gendering the Roman *imago*», *EuGeStA*, 7, pp. 140-183.

- Weitz, E. D. (2009) *La Alemania de Weimar: presagio y tragedia* (traducción de Cantera, G.). Madrid: Turner.
- Wilkinson, B. M. (1964) «A wider concept of the term *parens*», *The Classical Journal*, 59(8), pp. 358-361.
- Wiseman, T. P. (1971) *New Men in the Roman Senate 139 B.C. - 14 A.C.* Londres: Oxford University Press.
- Wiseman, T. P. (2002) «Roman history and the ideological vacuum», en Wiseman, T. P. (ed.) *Classics in Progress*. Oxford: Oxford University Press (British Academy centenary monographs), pp. 285–310.
- Wiseman, T. P. (2009) *Remembering the Roman People: Essays on Late-Republican Politics and Literature*. Nueva York: Oxford University Press.
- Wiseman, T. P. (2014) «Popular memory», en Galinsky, K. (ed.) *Memoria Romana: memory in Rome and Rome in memory*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan, pp. 43-62.
- Wisse, J. (2013) «The Bad Orator: Between Clumsy Delivery and Political Danger», en Steel, C. y van der Blom, H. (eds.) *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford: Oxford University Press, pp. 163-194.
- Witzmann, P. (2000) «Kommunikative Leistungen von Weih-, Ehren- und Grabinschriften: Wertbegriffe und Wertvorstellungen in Inschriften vorsullanischer Zeit», en Braun, M., Haltenhoff, A., y Mutschler, F. H. (eds.) *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.* Munich - Lipsia: Saur, pp. 55-86.
- Yadgar, Y. (2013) «Tradition», *Human Studies*, 36, pp. 451-470.
- Yakobson, A. (1992) «*Petitio et largitio*: Popular Participation in the Centuriate Assembly of the Late Republic», *Journal of Roman Studies*, 82, pp. 32–52.
- Yakobson, A. (1999) *Elections and electioneering in Rome: a study of the political system of the late republic*. Stuttgart: Franz Steiner.

- Yakobson, A. (2010) «Traditional political culture and the people's role in the Roman Republic», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 59(3), pp. 282-302.
- Yakobson, A. (2012) «M. A. Robb, Beyond Populares and Optimates: Political Language in the Late Republic (Historia Einzelschriften 213)», *Scripta classica israelica*, 31, pp. 212–214.
- Yakobson, A. (2014a) «Marius Speaks to the People: 'New Man', Roman Nobility and Roman Political Culture», *Scripta classica israelica*, 33, pp. 283-300.
- Yakobson, A. (2014b) «V. Arena, *Libertas* and the practice of politics in the Late Roman Republic. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012», *Journal of Roman Studies*, 104, pp. 274–275.
- Yakobson, A. (2017) *optimates, populares*, *Oxford Classical Dictionary*. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.4578> [última consulta 20 de marzo de 2022].
- Yarrow, L. M. (2012) «*Decem Legati*: A Flexible Institution, Rigidly Perceived», en Smith, C. y Yarrow, L. M. (eds.) *Imperialism, Cultural Politics, and Polybius*. Oxford: Oxford University Press, pp. 168-183.
- Yavetz, Z. (1969) *Plebs and princeps*. Oxford: Clarendon Press.
- Zecchini, G. (2001) *Cesare e il mos maiorum*. Stuttgart: Franz Steiner.