



**Universidad**  
Zaragoza

# Trabajo Fin de Grado

El manto reversible: barbarie, cultura y estatus

Autor

Gabriel Sanz Casasnovas

Director

Gabriel Sopeña Genzor

Facultad de Filosofía y Letras  
Año Académico 2013-2014

## EL MANTO REVERSIBLE: BARBARIE, CULTURA Y ESTATUS

«[Caracalla] se ganó a todos los germanos de allende la frontera, y los indujo a la amistad de tal forma que pudo obtener de ellos tropas auxiliares y formar su propia guardia personal con hombres seleccionados por su fuerza y apariencia. Con frecuencia, quitándose el manto romano, se vestía con prendas germánicas [...] Todo lo hacía como un soldado raso [...] Cualquier trabajo manual que supusiera esfuerzo físico, él era el primero en emprenderlo».

Herodiano, *Historia del imperio romano después de Marco Aurelio* IV, 7, 3-5

## ÍNDICE

Introducción.....	3
1-. Racismo y Antigüedad: estado de la cuestión.....	4
2-. Raza, racialismo, racismo.....	7
3-. Pensar la alteridad en Grecia y Roma: el «sistema barbarológico».....	13
4-. Conclusiones finales.....	35
Bibliografía.....	37

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo intenta examinar la validez del término ‘racismo’ para las sociedades antiguas. Todo él es un interrogante a atacar por medio de una futura investigación. En este sentido, sus hipótesis y conclusiones pretenden únicamente sugerir.

El trabajo se estructura en cuatro partes. La primera y la segunda deben tomarse como bloques preliminares en los cuales, respectivamente, se realiza un breve balance de los principales hitos historiográficos y se confecciona un marco conceptual propio.

El estado de la cuestión distingue dos posiciones básicas ante el traslado del racismo a la Antigüedad: aquellos especialistas que, como Beardsley y Isaac, consideran apropiado dicho traslado y aquellos otros que lo censuran, apuntando matices diversos: la negativa total de Snowden; la existencia de un prejuicio clasista a los ojos de Thompson; el arraigo de un «pensamiento racial» análogo al racismo pero alejado de la oposición entre blanco y negro y carente de consecuencias en la estratificación social según McCoskey y Samuels.

El segundo bloque intenta confeccionar una definición restringida del racismo que permita ejercer la comparación histórica. Para ello, hace uso de la historia de los conceptos y desgaja el racismo del racialismo y de sentimientos antagónicos como el etnocentrismo o la xenofobia.

La tercera parte de este trabajo introduce el desarrollo analítico. Describe la conformación del modelo a partir del cual los antiguos pensaron al Otro, y lo compara con el marco teórico trazado en el segundo bloque para buscar las analogías y las particularidades de cada uno.

En el cuarto bloque, esta comparación nos ha llevado a concluir que las sociedades antiguas articularon sus relaciones con el Otro en base a un «sistema barbarológico», producto de un grupo social de estatus elevado y fundamentado en aspectos culturales, que actuaba, en la práctica, como un «manto reversible» al barbarizar la alteridad externa e interna.

Las páginas finales contienen la bibliografía empleada, diferenciando entre fuentes primarias y secundarias.<sup>1</sup> Siempre que nos ha sido posible, hemos acudido a las versiones originales, sea mediante la consulta de ediciones críticas, sea mediante el proyecto digital Perseus.<sup>2</sup> Hemos realizado las observaciones pertinentes en notas a pie de página.

---

<sup>1</sup> En numerosas ocasiones, el uso de fuentes primarias atiende a la distinción entre «conocimiento de lo verosímil» y «conocimiento de lo verdadero», señalada por Tzvetan Todorov (1987): un hecho pudo no haber ocurrido, pero que un cronista lo haya narrado es en sí mismo un fenómeno revelador, pues significa que pudo tener cabida en su propio tiempo.

<sup>2</sup> <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>.

## 1.- RACISMO Y ANTIGÜEDAD: ESTADO DE LA CUESTIÓN

Inicialmente, este trabajo iba a evaluar la percepción romana de los pueblos negros con objeto de probar si una sociedad antigua podía ser racista al modo occidental. Conforme acumulábamos lecturas, fueron apareciendo diferentes destellos y cuestiones transversales que nos hicieron comprender la necesidad de incardinarnos en el objeto de nuestro estudio en el horizonte más amplio de la barbarie.

La bibliografía a este respecto es prácticamente inabarcable. Más allá del clásico *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy* (1991), de Edith Hall, a nosotros nos ha resultado muy provechoso el libro de Yves Albert Dauge *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation* (1981), habida cuenta de que confirmó algunos presentimientos e intuiciones.

El autor acuñó el concepto de «barbarología» para el mundo antiguo, entendiendo por tal el discurso conformado durante el proceso etnográfico de observación y reducción del «hecho bárbaro». Para Dauge, la noción griega de barbarie se cimentó en una neta superioridad cultural, fue introducida en los medios intelectuales romanos a partir del siglo IV a. E., y se aplicó a la alteridad interna por medio de un juego sutil de correspondencias. El punto flaco de la obra de Dauge es que analiza una horquilla temporal muy extensa que no se corresponde con el fondo documental manejado.

La producción historiográfica acerca de la población negra en la Antigüedad clásica, por lo demás, echó a andar en 1929 con el trabajo de Grace H. Beardsley, *The Negro in Greek and Roman Civilization: a Study of the Ethiopian Type*. En ese mismo año, una reseña en *The Classical Review* alabó la ardua compilación de fuentes de la tesis para, a continuación, advertir que no resultaba «ni particularmente profunda ni esclarecedora».<sup>3</sup> La obra inauguró toda una línea interpretativa caracterizada por transferir el sistema de valores propio de una sociedad occidental y racista a la Antigüedad (Thompson, 1994). Con todo, tuvo el doble mérito de adentrarse en una materia hasta entonces ignorada y esbozar una respuesta historiográfica contundente, encarnada en los sucesivos trabajos del historiador afroamericano Frank M. Snowden a partir de los años setenta.

*Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (1979) sirvió a Snowden para fijar los criterios a la hora de reconocer el canon somático negro —color de piel, pelo lanoso, rasgos faciales, escarificaciones— en las fuentes antiguas: utilización del etnónimo Αἰθίοψ y sus sinónimos; filiación de un individuo como miembro de una de las tribus etíopes; alusión a dos o más de las características incluidas por Snowden en el canon somático negro en un pasaje; presencia sobreentendida de un individuo negro en un fragmento. En *The image of the black in western art I. From the pharaohs to the fall of the Roman Empire* (1976) y *Before Color Prejudice. The Ancient View of Blacks* (1983), nuestro autor recopiló un cuerpo de fuentes escritas e imágenes lo suf-

---

<sup>3</sup> W. R. Halliday, 1929. Rez. Grace Hadley Beardsley: *The Negro in Greek and Roman Civilization: a Study of the Ethiopian Type*. Pp. xii + 145; twenty four half-tone blocks; Baltimore: The John Hopkins Press; London: Humphry Milford, Oxford University Press (1929). *The Classical Review*, 43, p. 205.

cientemente amplio como para sostener que el negro ostentó, desde Egipto a Roma, un estatus social independiente de su morfología, debido a un contacto prolongado y amistoso. Snowden no sólo abordó sus estudios con una mentalidad científica, alejada de los prejuicios raciales de Beardsley, sino que abrió el camino a un fructífero debate que sobrevino a lo largo de los años venideros, entremezclándose con el terremoto ocasionado por Martin Bernal y los tres volúmenes de su *Black Athena* (1987-2006).

El primer volumen, como su título indica, exploró la invención de la civilización clásica. Publicado en 1987, gozó de una repercusión enorme, y su tesis fuerte generó consensos. Bernal se inmiscuyó en la polémica acerca de si la egipcia era la civilización africana por excelencia o un mero producto de aportes poblacionales foráneos. En el transcurso de este debate, el sinólogo británico percibió que la imagen contemporánea de la Antigua Grecia procedía de una erudición decimonónica, inmersa en el idealismo alemán.<sup>4</sup> Este «Modelo Ario» había silenciado la fluida relación entre los griegos y otras poblaciones del Mediterráneo Oriental, visible en las fuentes clásicas o «Modelo Antiguo». En el segundo volumen, publicado en 1991, Bernal asentó el paradigma del «Modelo Antiguo Revisado», mediante el cual pretendía demostrar una colonización sistemática de la Hélade por elementos egipcios y púnicos a partir del III milenio a. E. En este caso, las críticas arreciaron, ya que Bernal apuntaló su hipótesis empleando marcadores lingüísticos y pasajes muy problemáticos de Heródoto (Bernal, 1993; Burnstein, 1996). La meta del investigador no era demostrar que Grecia fuera Egipto o Levante, sino que Grecia, Egipto y Levante mantuvieron durante la Antigüedad unas relaciones análogas a las de Vietnam, Corea, China y Japón. En cualquier caso, tal y como hace ver Burnstein (1996, p. 15), el Modelo Antiguo Revisado «puede señalar el origen egipcio de una estatua arcaica griega del tipo *kouros* pero no puede explicar por qué esa estatua griega no es egipcia».

A la altura de los años noventa, el nigeriano Lloyd A. Thompson había irrumpido en el panorama académico investigando las relaciones entre romanos y negros. Su diagnóstico fue sintetizado en el artículo «Roman Perceptions of Blacks» (1994). En él, Thompson criticó las aproximaciones de Beardsley y Snowden. Reprochó el racismo de la primera y señaló que el segundo había disertado sobre una “comunidad negra” inexistente en la antigua sociedad romana, eludiendo de paso ejemplos claros de prejuicio. Para Thompson, Roma no fue una sociedad racista porque carecía del marco teórico de la raza y las variables morfológicas no determinaban el estatus de un individuo; pero ello no impidió la aparición de la burla y el prejuicio como expresión de una mentalidad aristocrática y clasista.

La vieja línea interpretativa enunciada por Beardsley en los años veinte parecía condenada a la extinción, pero Benjamin Isaac, profesor de la Universidad de Tel Aviv, volvió a retomarla en su libro *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (2004). Isaac considera que las raíces del racismo científico-determinista se hunden en la Anti-

---

<sup>4</sup> Considérese el trauma provocado por el descubrimiento de que la estatuaria griega era en realidad polícroma cuando Johann Joachim Winckelmann había elucubrado toda una metafísica del color blanco, la luz y el genio griego (Sala Rose, 2007).

güedad clásica bajo el concepto de «protorracismo». *The Invention...* analiza el periodo situado entre Heródoto y el siglo IV d. E., y tiene en cuenta el papel de la teoría hipocrática del entorno y de la teoría aristotélica de la esclavitud natural en la génesis del protorracismo griego y romano. Desde Grecia, este protorracismo alimentó el imperialismo romano y se conservó en autores europeos como Bodino, Montesquieu, Hume, Kant y Buffon hasta producir el racismo científico-determinista propio de la Edad Contemporánea.

Pero Isaac opera con una definición amplia del racismo que induce a la confusión, hasta el punto de que el racismo se disuelve en el etnocentrismo y el prejuicio. Éste es un punto crucial, dado que el racismo no es una actitud universal, mientras que el etnocentrismo o el prejuicio sí lo son. Por otro lado, el mismo concepto de «protorracismo» resulta muy general y acomodaticio. Finalmente, la obra adolece de descuidos no menores, como el de haber pasado por alto el libro de Christian Delacampagne, publicado en 1983 con el título de *L'invention du racisme: Antiquité et Moyen Âge*, donde ya se utilizaba el concepto de «protorracismo» (Delacampagne, 1983, p. 31).<sup>5</sup>

Al contrario que Isaac, Denise Eileen McCoskey postula en *Race: Antiquity and Its Legacy* (2012) que el racismo científico-determinista se fraguó entre los siglos XVI y XIX, lo cual no obsta para que griegos y romanos desarrollaran un sistema de «pensamiento racial» análogo al racismo, sin la polarización blanco-negro ni implicaciones en el estatus social de los individuos.

Más recientemente aún y basándose en McCoskey, Tristan Samuels acepta la existencia de un pensamiento racial en la Antigüedad greco-romana. *The Riddle in the Dark: Re-Thinking 'Blackness' in Greco-Roman Racial Discourse* (2013) es una tesis que somete a revisión el canon somático del negro fijado por Snowden en su día. Samuels arguye que el color negro era un indicador esencial en el marco del bárbaro, bien es cierto que podía incluir una gama de colores situada entre el marrón y lo que nosotros entendemos por negro. Samuels coloca en este canon somático elementos ya advertidos por Snowden, como el pelo lanoso o los rasgos faciales, pero sostiene que no sólo se aplicó al etíope, sino también a egipcios y otros pueblos.

«Raza», «racismo», «protorracismo», «pensamiento racial»... Como vemos, demasiados conceptos, manejados con escasa precisión y, en ocasiones, funcionando de comodines los unos de los otros. Se impone la necesidad de clarificar, y a ello vamos a proceder en el bloque siguiente.

---

<sup>5</sup> «Cuando este libro fue entregado a imprenta, desconocía la existencia del trabajo de Christian Delacampagne, titulado *L'invention du racisme: Antiquité et Moyen Âge* (París, 1983). Lamento no haber sabido de él, porque contiene un título similar y, en general, versa sobre el mismo tema» (Isaac, 2004, p. XI).

## 2-. RAZA, RACIALISMO, RACISMO

¿Qué es el racismo? La pregunta plantea varios desafíos metodológicos importantes a los que debemos prestar atención. El primero de ellos es el abismo entre el discurso sociológico —valdría decir científico— y social: que la superioridad racial carezca de fundamento empírico no ha impedido el arraigo de un ideario racista en ciertas épocas de la historia. Este problema posee un apéndice: el ideario debe ser estudiado por el investigador, quien, paradójicamente, lo refuerza a medida que avanza en su conceptualización (Wiewiora, 1992). Los estudios sobre el tema, finalmente, han adoptado con demasiada frecuencia un enfoque amplio cuyo resultado más inmediato ha sido la dilución del racismo en las procelosas aguas del prejuicio.<sup>6</sup>

El análisis histórico no puede navegar en la incertidumbre. Desde nuestro punto de vista, resulta imprescindible examinar el racismo como cualquier otra categoría histórica. El objetivo prioritario de este bloque, a tenor de lo dicho, es confeccionar una definición restringida del racismo. Para ello, vamos a hacer uso de la historia de los conceptos y, ya en un segundo apartado, vamos a deslindar claramente el racismo del etnocentrismo, la xenofobia y el racialismo.

La etimología del sustantivo ‘raza’ es oscura, y no faltan propuestas para desentrañarla. Sin embargo, todas ellas hacen referencia a unos orígenes compartidos.<sup>7</sup> La voz ‘raza’ se introdujo en los principales idiomas europeos a partir del siglo XV (Delacampagne, 1983; Banton, en Back y Solomos, 2001) y, a partir del siglo XVII, fue llenándose de connotaciones biológicas. Este cambio coincidió en el tiempo con la génesis del pensamiento racial propio del Occidente europeo, al cual Tzvetan Todorov denomina «racialismo» (Back y Solomos, 2001).<sup>8</sup>

En el racialismo ahondaremos más abajo; por el momento, baste con decir que se encontraba sólidamente teorizado a finales del siglo XIX, aunque la palabra ‘racis-

<sup>6</sup> «Seguramente habrá quien piense que no merece la pena demorarse sobre esta inversión categórica, toda vez que se trataría, en definitiva, y filosóficamente, de un problema de definiciones: definiciones que se establecen y rechazan a voluntad. Un análisis cuidadoso desaconsejaría esta actitud. En efecto, si todas las formas de hostilidad y aversión entre grupos son formas de racismo y si la tendencia a mantener alejados a los extraños y a sentirse ofendido por su proximidad resulta ser, como han demostrado con creces las investigaciones históricas y etnológicas, un atributo permanente y prácticamente universal de los grupos humanos, entonces no habría nada esencial y radicalmente nuevo en ese racismo tan prominente de nuestra época. Sería tan sólo una representación del viejo libreto, si bien con diálogos actualizados» (Bauman, 2008, pp. 86-87).

<sup>7</sup> El *Diccionario de la Real Academia Española*, en su edición de 1737, alude al latín RĀDIX (NTLLE. Disponible en: <<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>>). Última consulta: 03/05/2014). Por el contrario, Delacampagne (1983) recuerda RATIO, atestiguado en latín medieval. Y hay también quien señala al italiano *razza*, literalmente, «familia o grupo de personas»; este sustantivo, a su vez, proviene del árabe *râs*, palabra con el significado de «origen o descendencia» (Temprano, 1990).

<sup>8</sup> La fecha estimada debe tenerse como un marcador orientativo y flexible. Para aquel entonces, la hegemonía europea a escala planetaria había esbozado la tortuosa ruta hacia la modernización. La forja del pensamiento racial al que aludimos aconteció a lo largo de un periodo de expansión en el cual convergieron múltiples procesos históricos, tales como los grandes descubrimientos y el contacto con pueblos remotos, los primeros balbuceos del sistema económico capitalista, la creación del Estado nacional o el progreso científico (Wiewiora, 1992).

mo' no cobró carta de naturaleza hasta mediados del XX. (Wiewiorka, 1992). El término añadió a 'raza' el sufijo griego *-ismós*, que disfruta de un gran atractivo en el campo de la confrontación política y la propaganda por cuanto permite encarnar un programa o ejercer su crítica y detracción (Koebner y Schmidt, 1964). 'Racismo' engrosó así la lista de los «conceptos de movimiento y acción», por seguir la terminología de Koebner. Los Bewegungs- und Aktionsbegriffen carecen de contenido experiencial antes de su acuñación, y expresan un programa que ha de cumplirse en el futuro. Es aquí donde se introduce la «regla de compensación semántica»: a menor contenido experiencial de un concepto, mayor carga de expectativas y reminiscencias proféticas o teológicas. Un claro ejemplo de ello es el concepto 'comunismo' (Koselleck, 2004).

Una vez realizadas estas precisiones conceptuales, podemos avanzar hacia una definición del racismo como categoría histórica.<sup>9</sup> Es importante constatar que todas las sociedades han poseído formas de pensar la alteridad a lo largo de la historia. Ello se debe a «la costumbre humana de construir identidades y trazar límites» (Bauman, 2008, p. 89). La alteridad puede residir en el interior del propio cuerpo social o habitar lugares lejanos y desconocidos. Frente a la «cuestión del Otro», la sociedad adopta dos posiciones ideales: la asimilación, es decir, la proyección de los propios valores sobre el Otro y su consideración como ser humano completo; o la diferenciación e inferiorización (Todorov, 1987). De esta última posición se desprenden actitudes y sentimientos antagónicos que no deben confundirse con el racismo pese a que el racismo pueda explotarlos en beneficio propio.<sup>10</sup>

Según Christian Delacampagne (1983), el etnocentrismo tiende a elevar el propio entorno socio-cultural y a denigrar el de otras comunidades humanas, pero no veiculiza necesariamente un comportamiento racista (Cox, en Back y Solomos, 2001). Ruth Benedict, desde una perspectiva antropológica, subrayó el arraigo de este tipo de antagonismo refiriéndose a los pueblos ágrafos que todavía habitan nuestro planeta (1941, pp. 128-129):

«Su antagonismo no es racial, sino cultural. No mantienen su “sangre” aparte; cada tribu puede tener la costumbre de buscar mujeres en el otro grupo, y, por lo tanto, su ascendencia suele encontrarse en el grupo despreciado en la misma proporción que en el suyo propio. O quizás sus paces las hagan recurrentemente por medio de casamientos, o tal vez estos se realicen teniendo en cuenta las ventajas económicas y sociales que les proporcionan. Estas costumbres son frecuentes lo mismo cuando las

<sup>9</sup> Dejaremos a un lado, por tanto, la noción de racismo manejada en el día a día de nuestras sociedades democráticas, y llevaremos a cabo una aproximación restringida. El punto flaco de este tipo de acercamientos es que deshumanizan la historia otorgando todo el protagonismo a los rasgos estructurales. Ahora bien, esta desventaja no empañía su gran virtud: la capacidad para facilitar el ejercicio de la comparación histórica (Casanova, 1987). Con una definición bien perfilada del racismo, evitaremos igualmente soluciones descafeinadas y acomodaticias como la del «protoracismo» que Christian Delacampagne (1983) y Benjamin Isaac (2004) proponen para la Antigüedad clásica en sus libros.

<sup>10</sup> Nosotros sólo vamos a centrarnos en el etnocentrismo y la xenofobia, pero la multiplicidad de conceptos emparentados es proporcional al enfoque teórico de los distintos investigadores: chivo expiatorio, segregación, discriminación, enemistad declarada... Para una breve reseña de todos ellos, remitimos a Wiewiorka (1992) y Bauman (2008).

tribus vecinas descienden de la misma estirpe que cuando pertenecen a dos que pueden diferenciarse por las medidas antropomórficas. El mandato de pureza de sangre es un refinamiento basado en la seudo-ciencia».

La antropóloga estadounidense realizó asimismo una afirmación esclarecedora que no nos resistimos a extractar por el interés que suscita para nuestro trabajo (Benedict, 1941, p. 129):

«Aristóteles fue el mentor de Alejandro y enumeró en su *Política* (capítulo VII) las razones porque los blancos escitas y los pueblos asiáticos no podían nunca elevarse al nivel de los griegos. Su argumento era el mismo de un zulú del sur de África hablando de los Bhatongas: ¿No era evidente que la cultura del extranjero era inferior?».

La xenofobia, por su parte, engendra prejuicios vinculados a identidades comunitarias más que raciales (Wiewiora, 1992). Este «miedo al extranjero» camina de la mano con lo que Zygmunt Bauman (2008) denomina «heterofobia». La heterofobia es un fenómeno corriente en todas las épocas, y actúa como manifestación de la angustia que provoca una situación fuera de nuestro control.

Un segundo punto sobre el cual hemos de arrojar luz es la distinción entre racialismo y racismo apuntada por Todorov (Back y Solomos, 2001). Llamaremos «racialización» al proceso de conformación del racialismo o pensamiento racial (Miles, en Back y Solomos, 2001). Michel Foucault (1992) ha estudiado los hitos de la racialización, cuyos orígenes sitúa en el discurso histórico-político moderno. Para Foucault, el discurso histórico-político fue cultivado por determinados sabios ingleses y franceses entre los años 1630 y 1680, y su piedra de toque fue la «guerra de las razas»: el cuerpo social constaba de dos razas antagónicas y en guerra. En Inglaterra, las clases populares y la pequeña burguesía hicieron suyo este discurso reconociéndose en las tradiciones sajonas y clamando contra una monarquía de base normanda.<sup>11</sup> En Francia, la aristocracia utilizó el discurso de la guerra de las razas en un sentido totalmente contrario. Henri de Boulainvilliers (1685-1722) fue el encargado de proteger los privilegios de una minoría nobiliaria que se decía germana frente al populacho mediterráneo y celta (Benedict, 1941).

El discurso histórico-político se escindió en dos ramas tras la Revolución Francesa: una terminó generando el argumentario de la lucha de clases; otra asumió una transcripción biológica y desembocó en el pensamiento racial de finales del siglo XIX. Para ello, debió producirse una mutación de gran calado: la otra raza ya no era parte consustancial de la sociedad, sino un elemento ajeno que se infiltraba en ella.<sup>12</sup> A este cambio colaboraron la historia natural, la antropología física y el nacionalismo.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Hasta Enrique VII (1485-1509), la monarquía inglesa legitimaba su autoridad recurriendo a la conquista normanda de Guillermo, y el francés era la lengua del Derecho. Los argumentos sajones sirvieron para respaldar las tesis parlamentaristas frente al absolutismo monárquico durante el conflictivo siglo XVII inglés (Foucault, 1992).

<sup>12</sup> «En realidad, el discurso racista no fue otra cosa que la inversión, hacia fines del siglo XIX, del discurso de la guerra de razas, o un retomar este secular discurso en términos socio-biológicos, esencialmente

Así pues, el discurso histórico-político pasó a considerar la sociedad un cuerpo homogéneo y sustituyó el motivo de la guerra por argumentos biológicos extraídos de las leyes de la evolución y la supervivencia del más fuerte. En consecuencia, el Estado se transformó en un «biopoder»: el ejercicio de la soberanía no consistió ya en hacer morir y dejar vivir, sino en dejar morir y hacer vivir. El Estado, como protector de una sociedad monista, debía hacer uso de unas directrices eugenésicas para destruir al enemigo interno y garantizar la mejora de la raza. El ejemplo más acabado de esta voluntad eugenésica es el Telegrama 71 de abril de 1945, mediante el cual Hitler dictó la orden de destruir las condiciones de vida del pueblo alemán por haberse mostrado incapaz de ganar la guerra (Foucault, 1992).

Hemos resumido el recorrido histórico del racialismo, pero resta todavía sintetizar su contenido. El pensamiento racial estipula que las características físicas, culturales, morales y psicológicas de un grupo racial se encuentran determinadas por la raza.<sup>14</sup> Las diferentes razas son jerarquizadas desde un punto de partida etnocentrista, tomando en cuenta las características de un grupo racial. La subordinación de las razas inferiores e incluso su exterminio queda justificada de pleno derecho: el racialismo encuentra aquí al racismo (Todorov, en Back y Solomos, 2001).

Advirtamos cómo el racialismo construye su núcleo argumental utilizando una explicación simplista. Entre dos razas humanas habría la misma distancia genética que entre dos razas de caballos: no lo suficientemente amplia como para impedir la reproducción entre ellos, pero sí para establecer una línea roja que no debe ser traspasada. A cambio, esta sencillez argumental hace muy difícil la erradicación del racialismo, y ello al menos por tres motivos. En primer lugar, porque utiliza un punto de vista inmediato que resalta las cualidades físicas de un individuo o grupo racial —color de piel, rostro, cabello—; en segundo lugar, porque la existencia de individuos mestizos no invalida los

---

con fines de conservadurismo social y, al menos en algunos casos, de dominación colonial» (Foucault, 1992, p. 73).

<sup>13</sup> El esquema dominante en Europa a la hora de explicar las diferencias entre comunidades humanas era el de las genealogías del Antiguo Testamento, y en especial la genealogía de Noé, de cuyos vástagos, Sem, Cam y Jafet, descenderían los pueblos semitas, nilóticos e indoeuropeos. Del siglo XVIII en adelante, este tipo de explicaciones quedaron refutadas debido al mayor conocimiento del repertorio natural que trajeron consigo las obras de Carl von Linneo, Georges Cuvier y Charles Darwin (Banton, en Back y Solomos, 2001). Con todo, en el siglo XIX, la llamada escuela antropológica de Paul Broca, Georges Vacher de Lapouge y Otto Ammon todavía llevaba a cabo sus indagaciones bajo el paradigma de la guerra de las razas, contraponiendo los cráneos anchos, atribuidos a una supuesta raza aventurera y agresiva, con los cráneos estrechos, propios de una raza tímida y sumisa que se identificaba con el campesinado. La humillante derrota sufrida por Francia a manos de Alemania en 1870 inyectó en este tipo de estudios antropológicos una variante de nacionalismo exacerbado. Así las cosas, Paul Broca consagró los cinco volúmenes de sus *Mémoires d'Antropologie* (1871) a relacionar cráneos anchos con franceses y galos, mientras que Jean-Louis Armand de Quatrefages, en *La race prussienne* (1871), despojó a los prusianos de su condición aria y los catalogó como eslavos. En Alemania, el racialismo también triunfó gracias a *Los fundamentos del siglo XIX* (1899), delirante tratado de Houston Chamberlain que consideró teutón a Jesucristo y representó la antesala directa del ideario nazi (Benedict, 1941).

<sup>14</sup> No obstante, el determinismo fue repudiado en algunas ocasiones, y las excepciones no fueron precisamente anecdóticas. Así, Houston Chamberlain, antecedente directo del nazismo, sostuvo: «Es muy fácil convertirse en judío [...] Basta relacionarse extensamente con estos, leer sus periódicos» (Benedict, 1941, p. 164).

argumentos del racialismo, sino que los fortalece al percibir el observador los elementos prototípicos de cada grupo racial (Todorov, en Back y Solomos, 2001); en tercer lugar, porque se escuda en la autoridad de la “ciencia”.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de ofrecer una definición del racismo como categoría histórica. El racismo no es una ideología: dicho estatus lo hemos reservado para el racialismo; el racismo es, ante todo, una medida política, producto de la modernidad, que persigue el extrañamiento de un grupo humano gestionando los principios de diferenciación e inferiorización y explotando los sentimientos antagónicos latentes en una sociedad (Wiewiorka, 1992; Bauman, 2008). Desgranamos a continuación los distintos componentes de nuestra definición.

Zygmunt Bauman (2008) ha caracterizado la modernidad a partir de dos rasgos fundamentales: lo que él denomina metafóricamente «cultura de la jardinería», esto es, la existencia de un proyecto de sociedad perfecta, y el desarrollo de una burocracia poderosa, capaz de planificar y sostener ese esfuerzo perfeccionista a gran escala. A estos dos rasgos deberíamos añadir un tercero al que ya hemos aludido más arriba: la transformación del Estado en un biopoder (Foucault, 1992).

Utopía, burocracia y biopoder son, por consiguiente, las coordenadas propias del racismo. El racismo entra en funcionamiento declarando que una comunidad humana se resiste a las labores de ingeniería social propias de la modernidad y, más grave aún, denuncia que dicha comunidad es inmune a cualquier intento curativo. Una vez que la comunidad ha sido estigmatizada, sólo queda el extrañamiento de la misma, bien por expulsión bien por exterminio. Pero el Estado debe recabar primero el apoyo de la sociedad para poner en marcha su programa de extrañamiento. De ahí que se potencien los sentimientos antagónicos larvados en el cuerpo social (Bauman, 2008).<sup>15</sup>

La enorme heterogeneidad práctica del racismo depende de cómo hayan sido gestionados los principios de diferenciación e inferiorización. Tal y como afirma Michel Wiewiorka (1992), una tensión débil entre ambos principios genera prácticas menos intensas, mientras que una tensión fuerte produce el racismo total aplicado durante el Holocausto. A esta tensión contribuye, desde nuestro punto de vista, una segunda variable de tipo cronológico: el grado de madurez del proceso de modernización en sus tres vertientes de ingeniería social, burocracia y biopoder.

La aceptación de esta variable conlleva unas consecuencias de primer orden. El racismo como categoría histórica no debería retrotraerse más allá de 1800, pese a que el proceso de conformación del pensamiento racial, la racialización, aconteció entre los siglos XVII y XIX.<sup>16</sup> Si lo que deseamos es bucear en la prehistoria de los diferentes

---

<sup>15</sup> La iniciativa no tiene por qué recaer únicamente en el Estado. Puede ser la sociedad la que empuje hacia la aplicación de un programa racista, o puede ser una iniciativa compartida en diferente proporción. Pero, sea cual sea el escenario, en él juega un papel trascendental la difusión del ideario racialista.

<sup>16</sup> La horquilla 1600-1800 queda constituida como una zona gris a la que habría que dotar de personalidad propia en todo lo relativo al antagonismo racial. Durante estos siglos, la raza aparece y desaparece como un concepto camaleónico de función marginadora (Hering Torres, 2004). Un brote singularmente temprano lo constituyeron los estatutos de limpieza de sangre en España y Portugal. Promulgados de manera

fenómenos históricos que estimularon la aparición del racialismo, deberíamos detenernos en el siglo XV. Sortear esta frontera temporal significaría incurrir en el anacronismo, y el historiador no puede permitirse este desliz. Conceptos como los de ‘clase’ o ‘nación’ han sido desterrados del estudio de la Historia Antigua o, al menos, manejados con verdadero escrúpulo. En cambio, el concepto de ‘raza’ sigue trasladándose al estudio de la Antigüedad Clásica aún albergando un conjunto de matices que distorsionan nuestro conocimiento sobre dicho periodo.<sup>17</sup>

Las reflexiones que hasta aquí hemos llevado a cabo no pretenden proyectar las fantasías igualitaristas de nuestras sociedades democráticas sobre la Antigüedad. No intentamos achacar a la modernidad el nacimiento de todos los males ni presentar la Historia Antigua como una Arcadia feliz, sino más bien dotarnos de un marco conceptual apropiado con el que testar la viabilidad del concepto ‘racismo’ en sociedades sin el armazón teórico de la raza. De lo que se trata, en resumen, es de estudiar el modo como los antiguos afrontaron la cuestión del Otro, y de otorgar a su punto de vista una entidad independiente.

---

masiva y espontánea desde 1449, sus alegatos fueron barnizando los tópicos del antisemitismo medieval —deicidio, usura— con un discurso científico. El nexo entre raza y sangre fue adelantado por Juan Martínez Silíceo en 1547, y cultivado por otros teólogos como Agustín Salucio, Vicente da Costa Matos o Francisco de Torrejoncillo a comienzos del siglo XVII (Sicroff, 1985; Hering Torres, 2004). Otro hito del antagonismo racial lo constituyó el sistema esclavista de las colonias europeas a partir del siglo XVII, cuestión señalada por Benedict (1941) y Cox (Back y Solomos, 2001).

<sup>17</sup> El propio Christian Delacampagne, que consagra un capítulo entero de su trabajo al antisemitismo greco-egipcio y habla de «protorracismo» (Delacampagne, 1983, p. 31), reconoce, siguiendo al historiador Joseph Mélèze-Modrzejewski, que el concepto ‘raza’ no posee equivalentes ni en el griego antiguo —φῦλον, γένος, ἔθνος— ni en el latín —*gens, natio*.

### 3.- PENSAR LA ALTERIDAD EN GRECIA Y ROMA: EL «SISTEMA BARBAROLÓGICO»

Este bloque intenta discernir la actitud de los antiguos frente a la alteridad. Emplearemos la expresión «sistema barbarológico» (Dauge, 1981) para referirnos al discurso que las fuentes clásicas elaboraron en su aproximación al Otro, y estudiaremos la conformación de dicho discurso comparándolo con nuestro marco conceptual. En última instancia, defendemos que los valores aristocráticos propios de las oligarquías greco-romanas fueron trasplantados al sistema barbarológico sobre la alteridad externa e interna. El hecho de que estemos ante el producto de un grupo social muy restringido nos empuja a comprobar si esta cosmovisión se impuso desde arriba a la mayoría de la población o si, por el contrario, coexistió con otros esquemas de comprensión de la alteridad.

En cuanto al método comparativo utilizado, separaremos artificialmente la teoría de la práctica, el racialismo del racismo, y enfatizaremos en cada apartado varios elementos esenciales. En el primer caso, se trataría de comparar el racialismo de la Edad Contemporánea con el sistema barbarológico de la Antigüedad, haciendo especial hincapié en las categorías de raza y bárbaro; en el caso del racismo, tendremos en cuenta la tensión con que se gestionaron los principios de diferenciación e inferiorización.

Todavía nos vemos obligados a aclarar una cuestión final. Dado que hemos interpretado el sistema barbarológico antiguo desde lo que podría denominarse una perspectiva de clase, advertimos que dicho concepto estará sometido en todo momento al de «estatus», propuesto por Finley para las sociedades antiguas (1982b).<sup>18</sup> En efecto, las fuentes greco-romanas justificaron las desigualdades sociales mediante razonamientos tautológicos que esgrimían la *καλοκάγαθία* y *virtus* de los individuos de alto estatus. Ciertos fragmentos sobresalen incluso por el recurso a la predestinación (Platón, *Leyes* VI, 757b-c):

«Pues habiendo dos clases de igualdad -homónimas, es cierto, pero de hecho casi opuestas entre sí por muchos modos- la una de ellas, la igualdad determinada por la medida, el peso y el número, no hay ciudad ni legislador que no sea capaz de aplicarla con respecto a los honores asignándola por sorteo en lo que toca a los repartos; mientras que la más auténtica y más excelente igualdad, esa ya no es fácil para cualquiera el dilucidarlo. Porque ésta nace del juicio de Zeus, y es siempre pequeña la medida en que presta su ayuda a los hombres; pero, eso sí, sea cualquiera el grado en que colabore con las ciudades o particulares, lo que produce es todo bueno. Otorga, en efecto, más al que es mayor y menos al que es menor, dando a cada uno lo adecuado a su naturaleza; y también en cuanto a distinciones, concediéndoselas siempre mayores a los más excelentes en punto a virtud y al contrario a los que son de manera distinta por lo que toca a virtud y educación, distribuye proporcionalmente lo conveniente para cada cual».

Pero una cosa es que los autores antiguos pensaran sinceramente así y otra bien distinta que el historiador actual acepte de manera pasiva sus argumentos. Desde nues-

<sup>18</sup> El estatus actuaba como un elemento de diferenciación en el cual convergían la riqueza material y el prestigio social. Un nuevo rico jamás podría acumular el carisma del que sí disfrutaba un individuo noble o, al menos, jamás lo acumularía sin levantar las críticas, recelos y burlas de la oligarquía correspondiente (Finley, 1982b). Ello no obsta para que la riqueza —un determinado tipo de riqueza— desempeñara una función crucial en la construcción del estatus aristocrático.

tro punto de vista, la riqueza fue el elemento que posibilitó la σχολή, el ocio aristocrático consagrado a la educación y al cultivo de la virtud; es ella, en el fondo, la que instauró las desigualdades “naturales” entre un pequeño círculo de bien nacidos y el resto de la humanidad.<sup>19</sup> No toda la riqueza fue moralmente aceptable para el pensamiento aristocrático. El enriquecimiento como fin, que llevaba aparejado el cambio social, no lo fue en absoluto (Finley, 1970). Así, se preguntaba Platón (*República* VI, 495d-496a):

«[...] ¿Y crees que su aspecto difiere en algo —dije— del de un calderero calvo y rechoncho que ha ganado algún dinero y que, de sus grilletes recién liberado y en los baños recién lavado, se ha compuesto como un novio, con su vestido nuevo, y va a casarse con la hija del dueño porque ella es pobre y está sola? —No difiere en nada —dijo. —Pues bien, ¿qué prole es natural que engendre una semejante pareja? ¿No será degenerada y vil? —Es muy forzoso».

Sólo el latifundista tradicional, capaz de gestionar con moderación su patrimonio, encarnó el prototipo de varón virtuoso: comerciantes ricos, banqueros y propietarios de negocios —nuevos ricos, al fin— fueron considerados junto a trabajadores manuales, pobres y esclavos. Teniendo en cuenta todo lo anterior, nos valdremos del término ‘oligarcas’ para nombrar a aquellos latifundistas tradicionales que, desde finales del arcaísmo, hicieron gala de una cultura nobiliaria merced a sus rentas agrarias. Dicha denominación nos evitara constructos extenuantes del tipo ‘aristocrático-oligárquico’. La mayoría de las fuentes antiguas proceden de este grupo social, integrado por individuos varones de estatus elevado y un sistema de valores aristocráticos.

Las raíces del sistema barbarológico en el mundo greco-romano se hunden en los poemas homéricos. En ellos, el hecho cultural funciona como elemento primordial para la distinción de la alteridad. Un ejemplo es la descripción que la *Odisea* realiza de la tierra de los cíclopes y de los propios cíclopes.<sup>20</sup> Junto al hábitat, el régimen político o la dieta, el lenguaje actuaba también como un incipiente marcador para la distinción de la alteridad.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> «Así pues, que todos aspiran a vivir bien y a la felicidad [εὖ ζῆν καὶ τῆς εὐδαιμονίας], es evidente, pero estas cosas unos tienen la posibilidad de alcanzarlas, y otros no, a causa de la suerte o de la naturaleza — pues el vivir bien requiere cierto bagaje de bienes, en menor cantidad para los dotados de mejores disposiciones, y en mayor para los dotados de peores disposiciones-, mientras que otros desde el principio buscan por mal camino la felicidad, aunque tienen recursos» (Aristóteles, *Política* VII, 1331b-1332a).

<sup>20</sup> «Desde allí [la tierra de los lotófagos] continuamos la navegación con ánimo afligido, y llegamos a la tierra de los cíclopes soberbios y sin ley [ύπερφιάλων ἀθεμίστων]. Estos, confiados en los dioses inmortales, no plantan árboles ni labran los campos, sino que todo les nace sin semilla y sin arada [...] No tienen ágoras donde se reúnan para deliberar [βουληφόροι], ni leyes [θέμιστες] tampoco, sino que viven en las cumbres de los altos montes, dentro de excavadas cuevas; cada cual impera sobre sus hijos y mujeres, y no se entrometen los unos con los otros» (Homero, *Odisea* IX, 105-115). En cuanto al cíclope (Hom. *Od.* IX, 187-192): «Allí moraba un varón gigantesco, solitario, que entendía en apacentar rebaños lejos de los demás hombres, sin tratarse con nadie; y, apartado de todos, ocupaba su ánimo en cosas inicuas. Era un monstruo horrible, y no se asemejaba a los hombres que viven de pan [σιτοφάγω], sino a una selvosa cima que entre altos montes se presentase aislada de las demás cumbres».

<sup>21</sup> Aunque los marcadores más comunes se referían al linaje, la ciudad y la región, es posible atestiguar algunos adjetivos que indicaban un «lenguaje distinto» (Hom., *Od.* XIV, 43: ἀλλόθροος) o, directamente, un «lenguaje bárbaro» (Hom. *Od.* VIII, 294: ἀγριόφωνος; Homero, *Iliada* II, 867: βαρβαρόφωνος).

Entre los siglos V y IV a. E., este discurso primigenio sobre el Otro, intuitivo y asistemático, fue sometido a un proceso de racionalización en torno a la categoría del bárbaro.<sup>22</sup> La filosofía, la historia, la geografía y la medicina comparecieron en este proceso de racionalización para pergeñar un verdadero sistema barbarológico que fue introducido en los medios intelectuales romanos a partir del siglo IV a. E.; hacia finales del siglo III a. E., el sistema se consolidó en las fuentes clásicas (Dauge, 1981).

El proceso de conformación del sistema barbarológico poseyó dos grandes cadenas de transmisión: la «teoría hipocrática del entorno» y la «teoría aristotélica de la esclavitud natural». La teoría hipocrática del entorno fue elaborada por Hipócrates, Eratóstenes y Posidonio a partir de la noción de ecúmene (*οἰκουμένη, orbis terrarum*).<sup>23</sup> Nosotros vamos a considerar únicamente a Hipócrates (460-370), quien intentó explicar las divergencias físicas de los pueblos asiáticos y europeos más distantes entre sí (Hipócrates, *Aires, aguas, lugares* XII, 1). Para el médico de Cos, el clima influía en la apariencia física de los pueblos a través de las estaciones, la radiación solar, el agua y la intensidad de los vientos, mientras que las leyes y costumbres (*νόμοι*) moldeaban su moral. De momento, las cualidades morales y psicológicas de los pueblos no se hallaban predeterminadas, dado que las leyes y las costumbres cambiaban.<sup>24</sup>

La teoría aristotélica de la esclavitud natural, por su parte, constituye el ejemplo de reflexiones acerca de la esclavitud más completo disponible para la Edad Antigua. El núcleo de esta teoría se concentra en el primer libro de la *Política*, en concreto en las líneas comprendidas entre 1253b y 1255b, según la paginación de Immanuel Bekker; pero las referencias a la institución de la esclavitud salpican el resto de la obra y de la producción filosófica de Aristóteles (384-322). Nosotros nos hemos limitado a examinar únicamente la *Política* por motivos obvios.

La redacción del primer libro de la *Política* quizás sea anterior a la *Ética a Nícomaco* (Garnsey, 1996), toda vez que nuestro filósofo habría necesitado conceptualizar el estatus del esclavo para después poder reflexionar sobre la virtud. Los inicios del tratado polemizan con Sócrates y Platón, quienes identificaban como idéntico el gobierno de la casa (*οἶκος*) y el de la ciudad (*πόλις*). Aristóteles, por el contrario, se propuso demostrar este error mediante un escrutinio de la ciudad, que es descompuesta en sus par-

<sup>22</sup> El término ‘βάρβαρος’ procede de una raíz indoeuropea onomatopéyica para designar a personas con dificultades en el habla (cf. bereber o tartamudo). Con posterioridad, el concepto depuró su sentido lingüístico y asumió matices peyorativos: «Aristarco —se daba la circunstancia de que era estratego- fue el único de ellos que tomó consigo apresuradamente algunos arqueros, los más bárbaros [βάρβαρωτάτους], y se dirigió a Énoe» (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* VIII, 98, 1).

<sup>23</sup> El concepto de «tierra habitada» ha sido muy debatido por los historiadores. Normalmente, distinguía tres continentes, Asia, Libia y Europa, de límites un tanto vagos. Al Norte, podían situarse en Macedonia o Tracia; al Este, en la India; al Sur, quizás en la actual Sierra Leona; al Oeste, en las columnas de Hércules —aunque casi toda la parte occidental fue tierra incógnita hasta la conquista romana de Galia e Hispania (McCoskey, 2012). A continuación, la ecúmene era subdividida en cinco regiones climáticas desde un punto de vista etnocentrista: dos franjas cálidas, dos franjas frías y una templada. Tanto los griegos como los romanos se situaron en esta última (Dauge, 1981).

<sup>24</sup> Así, los asiáticos que gozaban de autonomía política eran valerosos, a diferencia de aquellos bajo un régimen monárquico: «He aquí una gran evidencia: aquellos que en Asia, griegos o bárbaros, no se someten a un señor sino que se autogobiernan y soportan las mayores pruebas por su cuenta, son los más combativos de todos» (Hp., *Air.* XVI, 5).

tes esenciales.<sup>25</sup> La forma de vida en comunidad más rudimentaria es la casa; ella colma las necesidades básicas de todo ser humano: la reproducción y la seguridad.<sup>26</sup> La aldea, esa «colonia de la casa» (*ἀποικία οἰκίας*), por utilizar la expresiva definición aristotélica, es la comunidad primigenia que contiene varias casas y sacia las necesidades no cotidianas del ser humano. Pero la forma naturalmente más perfecta de vida en comunidad es la ciudad.

La ciudad es el fin de las dos comunidades anteriores porque ostenta el nivel más elevado de autosuficiencia. La importancia de la ciudad en el pensamiento aristotélico es excepcional: el ser humano es un animal social y político (*πολιτικὸν ζῷον*) porque posee el don del habla. Por otro lado, el fin del ser humano es el bien vivir (*εὖ ζῆν*) y la felicidad (*εὐδαιμονίας*). Pero, para nuestro filósofo, la felicidad consiste en el «ejercicio y uso perfecto de la virtud» (*Pol.* VII, 13, 1332a5); y la virtud por excelencia sólo puede practicarse en la comunidad social más perfecta —la ciudad— puesto que es allí donde el ser humano manifiesta valores como la justicia mediante el lenguaje (*Pol.* I, 2, 1253a11-12).

Una vez delimitadas las partes de la ciudad, Aristóteles hizo lo propio con la casa. Las partes constitutivas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos; entre estas tres partes emergen tres tipos de relaciones: la heril, la conyugal y la procreadora. Juntas conforman la administración doméstica. Al lado de las tres partes constitutivas, se sitúa una cuarta, la crematística o arte de la adquisición, de carácter ambiguo. Aristóteles sólo examinó la relación heril y la crematística. Es aquí donde engastó el corazón de su teoría de la esclavitud natural, que consideró al bárbaro un esclavo por naturaleza porque tanto aquél como el esclavo poseían la parte racional de sus almas sojuzgada por la parte irracional (*Pol.* I, 2, 1252b4).

Al terminar de leer los razonamientos aportados por Aristóteles para defender la existencia de esclavos por naturaleza, uno termina desconcertado. Montesquieu observó al respecto: «Aristóteles quiere probar que hay esclavos por naturaleza: lo que dice, no lo prueba» (*Espíritu de las leyes* XV, 7). En efecto, entre 1253b y 1255a, asistimos a una sucesión de argumentos circulares impropios de un pensador como el Estagirita.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> «Pero esto [la igualdad en el gobierno de la casa y la ciudad] no es verdad. Y será evidente lo que digo si se examina la cuestión según el método que proponemos. Porque como en los demás objetos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples —pues estos son las partes mínimas del todo—, así también, considerando de qué elementos está formada la ciudad, veremos mejor en qué difieren entre sí las cosas dichas, y si cabe obtener algún resultado científico» (*Pol.* I, 1, 1252a3). Aristóteles las considera diferentes porque la casa se sostiene sobre relaciones de desigualdad, mientras que una ciudad debería ser gobernada equitativamente entre iguales.

<sup>26</sup> «[...] En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación —y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo—, y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad» (*Pol.* I, 2, 1252a2). Aparece en estas líneas un primer indicio de jerarquización natural que debe relacionarse con el argumento desplegado por Aristóteles en *Pol.* I, 1260a. Añadiremos complejidad al asunto de inmediato.

<sup>27</sup> Considérese éste: «[...] El que, siendo hombre, no se pertenezca por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo» (*Pol.* I, 4, 1254a6); o este otro: «Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro —por eso precisamente es de otro» (*Pol.* I, 5, 1254b9). Hay también quien ha subrayado

Paciencia: la piedra de toque para comprender a Aristóteles descansa en otros fragmentos de su *Política*, y en concreto en *Pol.* I, 13, 1259b2-1260b (Smith, 1991).

Aristóteles definió al esclavo como hombre (ἀνθρωπος), si bien procedió a cosifarlo: ese hombre era para el amo una posesión o bien (κτῆμα), pero una posesión animada (κτῆμα ἔμψυχον) como puede serlo el vigía para el piloto de una nave (*Pol.* I, 4, 1253b1-1245a6). Llegado a este punto, el de Estagira se pregunta si los esclavos atesoran alguna virtud más allá de sus servicios corporales. La pregunta no es baladí: la negación de cualquier otra virtud equivale a arrebatarle la humanidad al esclavo; el reconocimiento lo aproxima a los varones de estatus libre; y el mero atisbo de la duda obliga a trasladar esta misma inseguridad al resto de relaciones que conformaban la casa, esto es, a la conyugal y a la procreadora, haciendo temblar la tesis de la jerarquización natural: si gobernante y gobernado participan de la καλοκαγαθία, ¿por qué uno debe mandar y otro obedecer siempre? (*Pol.* I, 13, 1259b2-1260a5). Porque, arguyó Aristóteles, ambos participan de distinta manera en la virtud, ya que sus almas se estructuran de manera distinta.

Para Aristóteles, el alma se dividía en dos partes: la parte irracional, presente en el hombre desde niño, y la parte racional, que podía medrar cuando el niño se hiciera hombre. La parte irracional se identificaba con el rol del gobernado; la segunda, con el del gobernante. El alma de quien era amo por naturaleza sometía su parte irracional a la racional; las almas de quienes debían obedecer por naturaleza, a cambio, padecían una jerarquización deficiente de sus partes. Así, la parte racional del alma esclava apenas era capaz de domeñar a la parte irracional que sobre ella se enseñoreaba —en concreto, Aristóteles le amputó al esclavo la facultad deliberativa. Esta desigual estructuración del alma se reflejaba también en la morfología del individuo.<sup>28</sup> Lo que debemos destacar es que esta malformación del alma conducía a que el esclavo, como el niño, participara de la virtud siempre en relación a un guía. Se establecía entonces una comunidad de intereses y obras, pero, en cualquier caso, el esclavo disponía únicamente de la virtud imprescindible para llevar a buen puerto sus tareas serviles.

Es momento de comparar lo que hasta aquí hemos planteado con nuestro marco conceptual. Comencemos por extraer las analogías y diferencias entre el racialismo y el sistema barbarológico de la Antigüedad.<sup>29</sup> El sistema barbarológico orbitó en torno a la categoría del bárbaro. A diferencia de la raza, la noción de barbarie incidía en un estado de inferioridad cultural que atentaba contra los valores de la oligarquía greco-romana y, en teoría, podía superarse adquiriendo *humanitas* (Dauge, 1981). En este discurso raciona-

---

las contradicciones internas de la teoría: «Y eso intenta hacer la naturaleza muchas veces, pero no siempre puede» (*Pol.* I, 6, 1255b8).

<sup>28</sup> «La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política» (*Pol.* I, 5, 1254b10).

<sup>29</sup> Recordemos que el primero se fundamenta en torno a la idea de raza por medio de un discurso pretendidamente científico: la carga genética de un individuo determina sus características físicas, culturales y psicológicas. Este determinismo sirve para constituir una jerarquía de grupos raciales desde una perspectiva etnocentrista y, al final, justifica el extrañamiento de un grupo racial.

lizado, el etnocentrismo estuvo muy presente desde temprano.<sup>30</sup> No así el determinismo, palpable a partir del siglo IV a. E. en el ámbito heleno, y consolidado en Roma en el siglo I d. E. (Isaac, 2004).

Se nos permitirá imbricar en nuestra comparación un excuso acerca del peso que la apariencia física ostentó en el sistema barbarológico. Que la barbarie estuviera centrada en argumentos culturales no impidió la proliferación de observaciones sobre la apariencia física de la alteridad; al contrario, los rasgos exóticos llamaron siempre la atención de griegos y romanos.<sup>31</sup> Los clasicistas se han preguntado por la existencia de un modelo cromático definido para las sociedades antiguas, a imagen y semejanza de la tripartición contemporánea occidental entre blanco, amarillo y negro. Huelga decir que tanto griegos como romanos desarrollaron la distinción elemental entre claridad y oscuridad, entre día y noche.<sup>32</sup> Esta dicotomía derivó en una contraposición entre el canon somático de los pueblos nórdicos y los sureños de la ecumene greco-romana.<sup>33</sup> Ahora bien, ¿dispuso la Antigüedad de un modelo cromático definido para indicar el color de la piel de los pueblos? Todo parece indicar que no.

James H. Dee (2003) insiste en que el único ejemplo similar al modelo tricromático contemporáneo aparece en el siglo II d. E., en *Hermotimo XXI*, de Luciano de Samosata. El autor fingió ser un individuo negro carente de estudios que se dedicaba a teorizar sobre la apariencia física de los pueblos. Para tal propósito, hizo uso de la tríada λευκοί, ξανθοί y μέλανες, siendo el segundo término un adjetivo adscrito al cuero cabelludo. Para Dee, resulta igualmente sintomático que las lenguas románicas nombren el color blanco a partir del germánico *\*blank*, o que el adjetivo ALBUS fuera recuperado

<sup>30</sup> «[...] El pueblo [εθνος] griego, indudablemente, se ha distinguido de los bárbaros por ser más astuto y estar más exento de ingenua candidez» (Heródoto, *Historias* I, 60, 3). Pero el etnocentrismo, sobre todo lingüístico, debía de ser un fenómeno corriente en las sociedades antiguas del Mediterráneo: «Los egipcios llaman bárbaros a todos los que no hablan su misma lengua» (Her., *Hist.* II, 158, 5).

<sup>31</sup> Éste es el caso del heraldo Euríbates, quizás el primer individuo de color descrito en toda la literatura greco-romana (Hom., *Od.* XIX, 246-248): «Le acompañaba [a Odiseo] un heraldo [κῆρυξ] un poco más viejo que él, y voy a decirte cómo era: metido de hombros, de negra tez [μελανόχροος] y rizado cabello [οὐλοκάρηνος], y su nombre, Euríbates. Honrábale Odiseo mucho más que a otro alguno de sus compañeros, porque ambos solían pensar de igual manera». Es también el caso de los pigmeos con los que unos libios nasamones trataron contacto: «[...] Cuando, al cabo de muchas jornadas, habían atravesado [los libios nasamones] una gran extensión de terreno desértico, vieron al fin árboles que crecían en la llanura, se acercaron y se pusieron a coger la fruta que había en los árboles; pero, mientras la estaban cogiendo, cayeron sobre ellos unos hombres de pequeña estatura, inferior a la de un hombre de talla media, que los apresaron y se los llevaron; y ni los nasamones entendían lo más mínimo la lengua de sus raptos ni éstos la de los nasamones. Luego, los condujeron por extensas marismas y, una vez atravesadas, llegaron a una ciudad en la que todos eran de la estatura de sus raptos y de piel negra [χρῶμα δὲ μέλανας]. Por la ciudad corría un gran río; lo hacía de oeste a este, y en él se veían cocodrilos» (Her. *Hist.* II, 32, 6-7).

<sup>32</sup> «Despertóse la hija de Icaro y se le alegró el corazón porque había tenido un claro sueño en la oscuridad de la noche [ώς οἱ ἐναργὲς ὄνειρον ἐπέσσυτο νυκτὸς ἀμολγῷ]» (Hom. *Od.* IV, 839-841). Además, la hierba curativa que Hermes suministró a Odiseo «tenía la raíz negra y era blanca como la leche su flor [ρίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος]» (Hom. *Od.* X, 304). La contraposición es también perceptible en un fragmento de Anáxagoras de Clazomene: «Pues hay negro [μέλαν] en lo blanco [λευκῷ] y blanco en lo negro. Lo mismo suponía con respecto a los pesos, al opinar que lo ligero está mezclado a lo pesado y éste, a su vez, con aquel» (fr. X). Y qué decir del proverbio «lavar un etíope hasta volverlo blanco» para expresar la imposibilidad de algo (Snowden, 1979).

<sup>33</sup> «Los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros, y los tracios, que ojizarcos y rubios lo suyos» (Jenófanes, *Silos*, fr. XVI). La antítesis llegó a convertirse en un lugar común, de manera que Hipócrates remarcó la simetría existente entre los egipcios y los escitas (*Air.* XVIII, 1).

tardíamente como cultismo en obras de talante lírico. Y es que los colores que nosotros designamos con los adjetivos ‘blanco’ y ‘negro’ poseían un repertorio mayor de denominaciones en el mundo greco-romano, siendo su utilización de lo más variopinta.<sup>34</sup>

En última instancia, la inexistencia de un modelo cromático coherente durante la Antigüedad podría deberse a la apariencia física de los griegos y los romanos.<sup>35</sup> Por lo general, parece prudente atribuir a los antiguos una tonalidad oscura, alejada del tipo germánico. La literatura nos suministra algunos indicios que se han convertido en pasajes polémicos. En plena batalla, «[...] Los aqueos se tornaban blanquecinos [λευκός] por el polvo que levantaban hasta el cielo de bronce los corceles de cuantos volvían a encontrarse en la refriega» (Hom., *Il.* V, 502-505); en la *Odisea*, la piel del héroe homónimo era de color moreno (XVI, 167-176):

«“¡Laertíada, del linaje de Zeus! ¡Odiseo, fecundo en ardides! Habla con tu hijo y nada le ocultes para que, después de tramar cómo daréis la muerte y la Parca a los pretendientes, os vayáis a la ínclita ciudad; que yo no permaneceré mucho tiempo lejos de vosotros, deseosa como estoy de entrar en combate”. Dijo Atenea; y, tocándole con la varita de oro, le cubrió el pecho con una túnica y un manto limpio, y le aumentó la talla y el vigor juvenil. El héroe recobró también su color moreno [ἄψ δὲ μελαγχροὶ γένετο], se le redondearon las mejillas y se le ennegreció el pelo de la barba».

Pero, sin duda, el pasaje más controvertido de todos es aquel en que Heródoto establece una filiación directa entre el canon somático de los egipcios y los colcos, mostrando, de paso, un Mediterráneo en permanente interacción (*Hist.* II, 104-105):

«[...] Porque es evidente que los colcos son de origen egipcio; y esto que digo lo pensé por mi cuenta antes de habérselo oído a otros. Cuando me sentí atraído por esta cuestión, interrogué a miembros de ambos pueblos, y los colcos tenían un mayor recuerdo que los egipcios de los colcos. Algunos egipcios me dijeron que, en su opinión, los colcos descendían de los soldados del ejército de Sesostris, pero yo, personalmente, ya lo había sospechado basándome en los siguientes indicios: primero, porque tienen la piel oscura [μελάγχροες] y el pelo crespo [οὐλότριχες] -si bien esto realmente a nada conduce, pues también otros pueblos tienen estas características-, y

<sup>34</sup> En los poemas homéricos, el espectro del color blanco es cubierto mediante un número elevado de adjetivos que califican otros tantos nombres. El más corriente es λευκόν, que puede acompañar a las mujeres, los huesos, las piedras, el estaño, la harina y la cebada; pero también aparecen otros: ἀργινόεις, ἀργύφεος, χλωρός, λιπαρός... La gama del negro cuenta igualmente con múltiples adjetivos que introducen matices diversos. Sobresale μέλας, aplicado a las naves, la muerte, las piedras, las aguas, la sangre, las nubes, el acero o las entrañas. Otros adjetivos como κελατινός, κυανέω, ἐρεμινός, οἴνοψ, μόρφωνος o ἡροειδής aparecen asociados, respectivamente, a la piel de un buey, el cabello humano, un torbellino, una yunta de bueyes, un águila rapaz o el mar. Una mención especial merece αἴθοψ, adjetivo asociado al vino que terminó por generar el etnónimo ‘etíope’ (literalmente, «cara-quemada»). El latín distinguía entre «negro mate» (*ater*) y «negro brillante» (*niger*). Pero existían muchos más adjetivos, como *adustus*, *aqilus*, *coctus*, *coloratus*, *coracinus*, *exustus*, *furvus*, *fuscus*, *picens*, *prerustus*, *ustus* o *tostus* (Aubert, 1999). La pregunta que nos surge es clara: ¿percibieron griegos y romanos el color de la misma forma que nosotros?

<sup>35</sup> Desde finales de los años ochenta, el sinólogo Martin Bernal demostró cómo la erudición del novecento había estudiado la Antigua Grecia en base a un «modelo ario», influido por el idealismo alemán, que soslayaba los aportes de otras civilizaciones orientales y africanas (Bernal, 1993; Burstein, 1996). Por supuesto, el modelo ario provocó que el canon somático de los antiguos griegos se asociara al tipo germánico (Dee, 2003), asociación perpetuada hasta hoy día por las grandes superproducciones de Hollywood. Nada más lejos de la realidad.

además, y muy especialmente, porque colcos, egipcios y etíopes son los únicos pueblos del mundo que practican la circuncisión desde sus orígenes. Pues los fenicios y los sirios de Palestina, según sus propios testimonios, reconocen que lo han aprendido de los egipcios y, en cambio, los sirios de las zonas de los ríos Tíber y Pítnio y los macrones, que son sus vecinos, aseguran haberlo aprendido recientemente de los colcos; estos son, efectivamente, los únicos pueblos que practican la circuncisión y, evidentemente, lo hacen igual que los egipcios. Ahora bien, entre los egipcios y los etíopes no puedo determinar con propiedad cuál de los dos pueblos aprendió esta costumbre del otro, pues en realidad es evidente que se trata de una práctica antigua. Y por cierto queuento, asimismo, con una importante prueba de que aquellos pueblos la aprendieron al relacionarse con Egipto; es la siguiente: todos los fenicios que mantienen relaciones con Grecia ya no imitan a los egipcios y no circuncidan a sus descendientes. Momento es también de que indique, a propósito de los colcos, otra prueba de que guardan afinidad con los egipcios: ellos y los egipcios son los únicos que trabajan el lino de la misma manera; además, todas las características del régimen de vida y de la lengua de ambos pueblos son semejantes».

Continuemos ahora comparando el racismo con las prácticas generadas por el sistema barbarológico. Conceptos como los de «ingeniería social», «burocracia» o «biopoder» fueron ajenos al mundo antiguo, así que, necesariamente, las motivaciones e intensidad de las prácticas desplegadas contra el Otro no podían asimilarse al racismo contemporáneo; máxime cuando, como ya hemos visto, el sistema barbarológico no pivotó sobre la raza. La diferenciación e inferiorización de la alteridad, empero, estuvo presente, alumbrando actuaciones diversas según dos factores: la coyuntura vigente y el sujeto con el cual se estuviera interactuando.

En el primer caso, se comprenderá de inmediato que una coyuntura de guerra o conflicto endureció exponencialmente las prácticas frente al Otro; al factor del sujeto debemos dedicarle una atención mayor. El sujeto externo, el bárbaro por antonomasia, se disgregó en «dos polos de barbarie» dependiendo del clima (Dauge, 1981). Pero aún es posible hilar más fino: si bien los pueblos incluidos en uno de los dos polos compartirían estereotipos, no todos se situaban a igual altura en la escala de la barbarie. El puesto en dicha escala venía dado por el grado de civilización de un pueblo a los ojos del observador. No obstante, a mi juicio, la característica más interesante de la noción de barbarie es que funcionó como un «manto reversible»: no sólo vestía a pueblos foráneos, sino que podía volverse hacia el interior y, por medio de un juego sutil de correspondencias, barbarizar a la alteridad interna (Dauge, 1981). ¿Quiénes formaban parte de esta alteridad interna? Todos aquellos individuos que, conviviendo con la oligarquía greco-romana, no participaban de su sistema de valores —mujeres, oligarcas cuya conducta era impropia de un aristócrata, esclavos y trabajadores manuales, soldados y jóvenes. La barbarie interna, por tanto, podía aquilatarse primeramente en base al género: existía una vertiente femenina y otra masculina de la barbarie. En una segunda instancia, se remarcaba el estatus, la edad y el comportamiento en sociedad de los varones. Definitivamente, la maleabilidad de la barbarie desaconseja una apelación al racismo o protorracismo de las sociedades antiguas a la hora de explicar las tensiones latentes en ellas. No sólo por incurrir en el anacronismo, sino también por rehuir una de las aristas más singulares de la noción de barbarie.

De ésta nos queda todavía inferir su razón de ser. Dijimos que la meta del racismo era el extrañamiento de un grupo humano, bien por expulsión bien por exterminio. En el exterior, el sistema barbarológico funcionó primero como categoría explicativa, y, a partir del siglo III a. E., como engranaje de la maquinaria imperialista romana.<sup>36</sup> En el interior, el sistema barbarológico blindó los intereses de la oligarquía y portó una voluntad de control social y domesticación. Pero abandonemos ya las reflexiones abstractas y procuremos sostener nuestras hipótesis con argumentos. Para ello, distinguiremos entre una barbarie externa y una barbarie interna.

Hacia el exterior, el reconocimiento de franjas climáticas, y en especial de una franja templada que permitía eludir los extremos y hacer acopio de múltiples cualidades, posibilitó la repartición de zonas de inferioridad y justificó el imperialismo romano en base a la secuencia «equilibrio-integridad-hegemonía» (Dauge, 1981; Isaac, 2004). Las fuentes antiguas comprimieron los argumentos hipocráticos y aristotélicos, presentando al bárbaro mediante un doble movimiento. La «presentación elemental» mencionaba únicamente el etnónimo del pueblo; la «presentación hiperbólica» introducía los marcadores de la barbarie, los contraponía al ideal de civilización y legitimaba la conquista. La teoría abrazaba la práctica, de manera análoga a lo que ocurría con el racialismo y el racismo. Aunque continuó insistiéndose en marcadores culturales, estos eran ahora claramente deterministas, hasta el punto de que se configuraron tipos bárbaros inmutables como el del celta (Dauge, 1981). Pero la barbarie externa no fue una realidad plana, sino que poseyó su relieve propio, tallado por las variantes de la coyuntura y el sujeto.

Sin lugar a dudas, la guerra, considerada como el más radicalizado de todos los escenarios históricos posibles, endureció las costumbres de los antiguos; pero no atendió a criterios “raciales”. La Guerra del Peloponeso (431-404), por ejemplo, desbordó la noción de panhelenismo y produjo situaciones de violencia extrema que llegaron a contagiar el lenguaje con proclamas crudas y deshumanizadoras.<sup>37</sup> Lo mismo sucedió en

---

<sup>36</sup> ‘Imperialismo’ es un término anacrónico para el mundo antiguo (Koebner y Schmidt, 1964), pero ha sido plenamente normalizado por la comunidad académica. Así, es posible hablar de un imperialismo ateniense y, sobre todo, de un imperialismo romano. Los inicios de este último suelen situarse en el año 241 a. E., tras el final de la I Guerra Púnica (264-241) y la anexión de Sicilia (Hermon, 1984). No obstante, existe toda una controversia acerca de la naturaleza del imperialismo romano. A grandes rasgos, nos encontramos con dos vertientes interpretativas. La más veterana de ellas, pergeñada por Theodor Mommsen, considera el imperialismo romano como un fenómeno defensivo y accidental. El autor, partidario ferviente de la unificación alemana, proyectó sus anhelos nacionalistas en la conquista de Italia por Roma. Esta última, habiendo culminado la “unificación”, no tuvo más remedio que intervenir en África, Grecia y Asia para conservar su estatus en la Península (Mommsen, 1988; Linderski, en Harris, 1984). La segunda teoría acerca de la naturaleza del imperialismo romano fue desarrollada en los años setenta por William V. Harris. El historiador inglés, influido por la Guerra de Vietnam, rechazó la versión de un imperialismo defensivo y, en lugar de ello, llamó la atención sobre tres puntos: el ethos guerrero de la aristocracia romana, la connivencia de las capas populares y la importancia del botín en la antigüedad a la hora de secundar campañas bélicas (Harris, 1979; Sidebottom, 2005).

<sup>37</sup> Para el general espartano Gilipo «[...] No sería tolerable que quienes eran peloponesios y dorios no pretendieran vencer y expulsar del país a jonios, isleños y chusma de diversa procedencia» (Tuc. *Hist.* VII, 5, 4). En otro pasaje, manifiesta (Tuc. *Hist.* VII, 29, 4): «Ellos [los atenienses y sus aliados], en cambio, cuando haya muchos hoplitas en los puentes, en contra de su costumbre, y se encuentren a bordo

Roma: aunque al Estado romano jamás le tembló el pulso, aplicó la mano dura contra todos aquellos individuos que empuñaran las armas, vulneraran la concordia o pervirtieran la tradición, fueran bárbaros o no.

La actuación de Roma en Judea es ilustrativa al respecto, por cuanto combinó un trasfondo de conflicto multicultural que degeneró en rebelión armada. Christian Delacampagne (1983) ha analizado en su trabajo el «antisemitismo greco-romano»; en cualquier caso, debemos precisar que no estamos ante un antisemitismo racial, sino ante tensiones de tipo cultural (Montserrat Torrents, 2005). Esta precisión es aceptada incluso por el propio Delacampagne: los judíos no se contentaban con rendir culto a un dios implacable y celoso, sino que, además, se negaban a adorar a las divinidades de otros pueblos. Por otro lado, el judaísmo imponía a sus fieles un régimen de observancia muy riguroso que dificultaba la convivencia e incluía costumbres inasumibles para un griego o un romano como la mutilación ritual del pene, la circuncisión. Todo ello provocó que los judíos fueran acusados de malos ciudadanos debido a su impiedad ( $\alpha\thetaε\sigma\tauης$ ,  $\alpha\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$ ) e insociabilidad ( $\alpha\mu\epsilon\iota\zeta\iota\alpha$ ). Y entonces llegó la estereotipación del judío como individuo onólatra, hurao, sucio, portador de la lepra y asesino. El judío se mostraba como un sujeto incomprensible para griegos y romanos, luego estos vertieron sobre aquel los mismos vituperios que sobre el cristiano (Delacampagne, 1983; Montserrat Torrents, 2005).

El conflicto estaba abonado, pero el peso demográfico de los judíos en Oriente, tal vez, congeló la salida militar y condujo a que los diferentes soberanos que imperaron sobre Judea desde época helenística optaran por convalidar jurídicamente la situación. Roma tampoco utilizó todo el potencial de su aparato militar hasta que el polvorín explotó, incendiando la región con dos grandes guerras entre los años 66 y 135 d. E.

Otro fenómeno que puede trazar un paralelismo erróneo con la historia del siglo XX europeo es el de la deportación, mecanismo atávico de coerción al que Roma acudió, cuanto menos, desde el año 269 a. E. Pero las deportaciones, que pervivieron en época imperial, no buscaban ni la segregación racial ni el exterminio del Otro, sino la desactivación de un conflicto.<sup>38</sup> Entre los siglos II y I a. E., además, diferentes grupos humanos recibieron la orden de abandonar la ciudad de Roma debido a razones que,

---

muchos lanzadores de jabalina, acarnanos y otros animales de tierra [ $\chi\epsilon\rho\sigma\alpha\iota\sigma\iota$ ], permítaseme la expresión, gente que ni siquiera sabrá encontrar la posición correcta para lanzar los dardos [...].».

<sup>38</sup> Las deportaciones romanas se producían nada más terminar un conflicto. Debían recibir la aquiescencia del Senado y eran realizadas bajo supervisión militar. Cumplieron dos funciones: por un lado, eliminar el componente patriótico de defensa de la tierra y los antepasados; por otro lado, utilizar la población deportada en la colonización agraria de parcelas. La primera deportación de la cual se tiene constancia, la de los picentes, ocurrió, como ya se ha dicho, en el 269 a. E. A ella siguió, en 211 a. E., la de los campanos, quizás precedida de ejecuciones y esclavización. Los ligures fueron deportados entre 200 y 175 a. E., mientras que los aqueos y otros griegos rebeldes fueron trasladados a Italia tras la victoria romana de Pydna en 167 a. E. En 138 a. E., llegó el turno a los lusitanos. Los hispanos de diferente adscripción étnica que habían poyado a Sertorio fueron castigados en 72 o 71 a. E. La última deportación segura de época republicana fue la de los piratas cilicios, vencidos por Pompeyo en 67 a. E. y reubicados en distintas ciudades de Asia Menor (Pina Polo, en Marco Simón, Pina Polo y Remesal Rodríguez, 2004).

lejos de las coordenadas biológicas, nos remiten, de nuevo, a un entramado político y cultural.<sup>39</sup>

El uso de la violencia contra el Otro, por lo tanto, respondió a las dinámicas de la guerra y a cuestiones que, para entendermos, podríamos relacionar con el orden público y la seguridad del Estado. Al calor de estas coyunturas conflictivas afloró el vasto silabario de la infamia que el género humano parece haber aprendido de memoria: prejuicio, estereotipo, deportación, esclavización, matanza... Todas ellas fueron prácticas conocidas por griegos y romanos; sin embargo, ninguna fue legitimada a través del prisma racial.

Por si fuera poco, la variante del sujeto complicaba todavía más el panorama. Ni los griegos ni los romanos se relacionaron de igual manera con un tracio que con un egipcio; tampoco con un egipcio que con un judío. En primer lugar, deberíamos distinguir entre los «dos polos de barbarie», citados ya por Dauge (1981) y muy evidentes en este fragmento de Aristóteles (*Pol.* VII, 1327b):

«Los que habitan en lugares fríos y en Europa están llenos de coraje, pero faltos de inteligencia y de técnica, por lo que viven más bien libres, pero sin organización política o incapacitados para mandar en sus vecinos. Los de Asia, en cambio, son inteligentes y de espíritu técnico, pero sin coraje, por lo que llevan una vida de sometimiento y esclavitud. En cuanto a la raza helénica [τὸν Ἑλλήνων γένος], de igual forma que ocupa un lugar intermedio, así participa de las características de ambos grupos, pues es a la vez valiente e inteligente. Por ello vive libre y es la mejor gobernada y la más capacitada para gobernar a todos si alcanzara la unidad política. La misma diversidad se encuentra también en los pueblos griegos [τὸν Ἑλλήνων ἔθνη] comparados entre sí: unos tienen una naturaleza unilateral; otros tienen combinadas esas dos facultades. Es evidente, por tanto, que para dejarse conducir dócilmente por el legislador hacia la virtud, los hombres tienen que ser de natural inteligente y animoso».

Como puede apreciarse, los pueblos bárbaros que habitaban las franjas frías de la ecumene fueron caracterizados mediante el concepto de *feritas*, y mantuvieron unas relaciones más tensas con griegos y romanos.<sup>40</sup> Por el contrario, de aquellos pueblos

<sup>39</sup> Algunos latinos que no poseían la ciudadanía romana fueron expulsados de la urbe entre los años 180 y 170 a. E., a petición de varias ciudades latinas. Entre 180 y 154 a. E., diversos filósofos y rétores fueron expulsados de Roma. Idéntica suerte corrieron los caldeos y los judíos en 139 a. E. por, respectivamente, ejercer la astrología e infectar las costumbres romanas. Entre los años 92 y 50 a. E., el sacerdote de Magna Mater fue expulsado, quizás por las suspicacias que despertaba el culto entre la oligarquía o simplemente por razones de oportunismo político (Orlin, 2010).

<sup>40</sup> Afirma Dauge que Roma «manifestó mucha más ansiedad y hostilidad frente a los pueblos nómadas» (1981, p. 477). Eran, dicho sea de paso, unos pueblos atrasados a ojos de griegos y romanos. En efecto, Heródoto refirió de los pueblos del Cáucaso (*Hist.* I, 203, 2): «[...] que copulan en público, igual que las bestias». Para Tucídides, los tracios y los escitas no se parecían «[...] a otros pueblos por lo que respecta a la sensatez en general y a la inteligencia referida a las circunstancias de la vida» (*Hist.* II, 97, 6). La idiosincrasia de los pueblos nómadas los hacía especialmente adecuados para su reclutamiento masivo en compañías de mercenarios, tal y como sucedió en la Guerra del Peloponeso. Pero, necesariamente, sus destrezas bélicas conllevaban una propensión natural a la sed de sangre. Así, en torno al año 413 a. E., un destacamento de mercenarios tracios perpetró una terrible masacre en la ciudad beocia de Micaleso, donde ni siquiera los niños quedaron con vida. El suceso conmocionó a Tucídides, que intentó explicarlo como sigue (*Hist.* VII, 29, 4): «La raza [γένος] de los tracios, cuando se siente segura, es muy sanguinaria, igual que los pueblos bárbaros más crueles». En el siglo III d. E., Herodiano caracterizó así a los ilirios (*Historia del imperio romano después de Marco Aurelio* II, 9, 11): «Los hombres de aquella región

establecidos en las franjas cálidas se resaltó su *vanitas*, «otro modo de barbarie, más complejo, a menudo más sutil» (Dauge, 1981, p. 471).

Profundicemos en este polo oriental. Lo primero a destacar es que nos encontramos ante un contacto secular.<sup>41</sup> Un segundo punto que debemos retener es la consideración del Mediterráneo oriental como centro neurálgico de civilizaciones avanzadas, con sistemas culturales asimilables en muchas de sus facetas a los de griegos y romanos. Ambos factores facilitaron enormemente las relaciones con los pueblos orientales, dando lugar a prácticas como la de la «realeza clientelar».<sup>42</sup>

Es sabido que la religión ocupaba un lugar central en todas las sociedades antiguas. Pues bien, Heródoto no tuvo ningún reparo en afirmar que las divinidades griegas, los cultos misteriosos y la metensomatosis fueron introducidas desde Egipto.<sup>43</sup> Los lidios, altamente helenizados, también mantuvieron unos vínculos muy estrechos con los griegos.<sup>44</sup> Incluso a los fenicios, caracterizados normalmente como un pueblo dado a la pi-

---

[Iliria], físicamente, son altos y muy fuertes, bien dotados para el combate y muy sanguinarios, pero, en lo tocante a su inteligencia, son obtusos y cerrados de mollera, si se les dice o hace algo con malicia o engaño».

<sup>41</sup> La travesía de Menelao es un buen ejemplo de este conocimiento mutuo (Hom., *Od.* IV, 78-89): «¡Hijos amados! Ningún mortal puede competir con Zeus, cuyas moradas y posesiones son eternas; mas entre los hombres habrá quien rivalice conmigo y quien no me iguale en las riquezas que traje en mis bajeles, cumplido el año octavo, después de haber padecido y vagado mucho, pues en mis peregrinaciones fui a Chipre, a Fenicia, a los egipcios, a los etópates, a los sidonios, a los erembeos y a Libia, donde los corderitos echan cuernos muy pronto y las ovejas paren tres veces al año. Allí nunca les faltan, ni al amo ni al pastor, ni queso, ni carnes ni dulce leche, pues las ovejas están en disposición de ser ordeñadas en cualquier tiempo».

<sup>42</sup> El concepto ha sido estudiado por David C. Braund (1984). Se documenta a partir del siglo III a. E., pero continuó en época imperial, y debe relacionarse con las nociones de *φιλία* y *amicitia*. La realeza clientelar proporcionaba a Roma enlaces muy útiles que facilitaban las relaciones con territorios distantes. El rey bárbaro viajaba hasta la ciudad de Roma, donde recababa buenos contactos y era intitulado «rey, socio y amigo» por el Senado. En ocasiones, el monarca aprovechaba su estancia para empaparse de cultura latina. La intitulación abría la puerta a otra práctica típicamente oriental: la donación de un reino. Las donaciones emanaron de Bitinia, Pérgamo y Egipto. Actuaban a la manera de una póliza de seguro en territorios con problemas sucesorios, confiando la tutela del heredero al pueblo de Roma. La tutela, ejercida por un notable en nombre de todos los romanos, podía ser sustituida directamente por la donación y anexión del reino, tal y como ocurrió con Pérgamo en 134 a. E. La concesión de la ciudadanía romana a los reyes clientes es una cuestión más peliaguda de la cual se tiene muy poca información. Pero ejemplos, los hay: en el siglo I d. E., el rey britano Cogidubno la recibió. ¿Por qué no lo podría haber hecho un rey oriental?

<sup>43</sup> «Por otra parte, los nombres [οὐνόματα] de casi todos los dioses han venido a Grecia procedentes también de Egipto. Que efectivamente proceden de los bárbaros, constato que así es, merced a mis averiguaciones» (Her., *Hist.* II, 50, 1). Es de reseñar que el nombre de una divinidad englobaba también su personalidad. Para Heródoto, los egipcios no sólo eran «extremadamente piadosos, mucho más que el resto de los humanos», sino que, además, sobresalían por su astucia, ingenio e inteligencia (*Hist.* II, 121ζ, 2; 95, 1-2). De hecho, su sabiduría ayudó a mejorar las reglas de los certámenes de Olimpia (Her., *Hist.* II, 160, 1-2). En cuanto a la procedencia egipcia de los cultos órficos, báquicos y pitagóricos y la teoría de la reencarnación, acúdase a *Hist.* II, 81, 2 y II, 123, 3.

<sup>44</sup> Pese a que el rey Creso había sometido las ciudades griegas de Asia Menor, regaló a los lacedemonios una cantidad indeterminada de oro para construir una estatua a Apolo y concertó con ellos un pacto de hospitalidad y alianza (Her., *Hist.* I, 69, 4; 70, 1). Creso también llevó a cabo ofrendas en Tebas y Éfeso, y recibió a los sabios griegos en Sardes (Her., *Hist.* I, 92, 1; 29, 1). Pero la magnanimidad del soberano, a quien Heródoto hizo continuador de Giges, se ciñó sobre todo al santuario de Delfos (*Hist.* I, 14, 2-3). Tan fluidas fueron sus relaciones, que los delfios concedieron en bloque una serie de privilegios: prioridad en las consultas, exención de tasas, derecho a presidir lugares de honor y concesión de ciudadanía

ratería y la falacia, se les atribuyó la fundación del santuario de Citera, el más antiguo de toda la Hélade dedicado a Afrodita (Her., *Hist.* I, 105, 3-4).

Por supuesto, existieron líneas de fractura. Las grietas eran perceptibles en la misma Grecia continental, donde las etnias más periféricas fueron percibidas con desdén: así, la Pitia informó a los lacedemonios en vísperas de una eventual invasión de Arcadia de que allí había «[...] muchos hombres que comen bellotas [βαλανηφάγοι]» (Her., *Hist.* I, 66, 2); y la estupidez de los beocios era proverbial en las fuentes atenienses (Salmon, 1997). Las fracturas se ensancharon con ciertos pueblos como los judíos, tal y como ya hemos tenido tiempo de ver más arriba. Y se consolidaron conforme el paradigma del bárbaro fue definiéndose, tendiendo siempre puentes en base al estatus.<sup>45</sup>

En este complejo juego de empatías y discordias, ¿cómo influyó el color de la piel? Tomemos el caso de los etíopes para responder a esta pregunta. Al igual que con la mayoría de pueblos orientales, el contacto entre griegos, romanos y etíopes fue temprano.<sup>46</sup> Desde principios del siglo VII a. E., compañías de mercenarios jonios y carios prestaron sus servicios a los faraones egipcios. Los pueblos que hallaron en sus expediciones punitivas hacia la cuarta catarata habían desarrollado una civilización vigorosa, capaz de hacer la guerra a Egipto, conquistarla y establecer una dinastía propia. Los contactos prosiguieron en el país de los faraones, merced a la colonia que los griegos establecieron en Naucratis en el siglo VI a. E., pero también en la propia Hélade, pues Jerjes debió de reforzar sus contingentes con soldados etíopes durante las Guerras Méridicas (499-449). La faceta belicosa de los pueblos etíópicos arribó asimismo a Roma de la mano de los cornacas que dirigían los elefantes cartagineses a partir de la I Guerra Púnica.

En suma, tal y como insistió Frank M. Snowden (1983, p. 108) los etíopes “descubiertos” por Grecia y Roma «[...] no eran ni esclavos ni salvajes». Las circunstancias del encuentro, junto a las peculiaridades del sistema barbarológico, trasladaron una imagen generalmente favorable en las fuentes escritas y el arte, permitiendo una inte-

---

delfia al lidio que así lo solicitara (Her., *Hist.* I, 54, 2; 55, 1). Con posterioridad, Creso realizó nuevas consultas a los oráculos griegos y libios para iniciar la guerra contra los persas (Her., *Hist.* I, 46, 2-3).

<sup>45</sup> En el siglo III d. E., Herodiano aseveró que el pueblo de Alejandría era «de natural irreflexivo y fácilmente influenciable» y que el criado Eclecto «como buen egipcio era un hombre bien dispuesto para actuar con resolución y según los dictados de su corazón» (*Hist.* IV, 9, 2; I, 17, 6). Mientras que el pueblo sirio era «variable por naturaleza» (Her., *Hist.* II, 7, 9), Saturnino, tribuno militar de Plauciano, fue descrito en los siguientes términos (Her., *Hist.* III, 11, 8): «Como hombre que no había perdido su lucidez –era sirio, y los orientales son de muy fina inteligencia- [...] no replicó». Los mauritanos eran «muy sanguinarios», y los cartagineses «[...] habían crecido en medio de una profunda paz, dedicados continuamente a fiestas y placeres», pero «Severo, un libio, era [...] perspicaz en la reflexión y rápido en la ejecución de sus proyectos» (Her., *Hist.* III, 3, 5; VII, 9, 5; II, 9, 2).

<sup>46</sup> A la patria de los etíopes solían dirigirse las divinidades griegas para participar en sacrificios: «Ayer fuese Zeus al Océano, al país de los probos etíopes, para asistir a un banquete, y todos los dioses le siguieron» (Hom., *Il.* I, 423-424). Confesaba Iris: «No puedo sentarme, porque voy, por encima de la corriente del Océano, a la tierra de los etíopes, que ahora ofrecen hecatombes a los inmortales, para entrar a la parte de los sacrificios» (Hom., *Il.* XXIII, 205-207). Y de Poseidón, se dice: «Mas entonces habíase ido aquel al lejano pueblo de los etíopes –los cuales son los postreros de los hombres y forman dos grupos, que habitan respectivamente hacia el oeste y hacia el oriente del Hiperión- para asistir a una hecatombe de toros y corderos» (Hom., *Od.* I, 22-25). Snowden (en Bugner, 1976) trae a colación el término <ai-ti-jo-ko>, que aparece en algunas tablillas de Pilos y podría relacionarse con «etíope».

gración social poco problemática (Snowden, 1979;1983). Pero también existieron fisuras, excluidas por Snowden, que debemos consignar e interpretar.

Una de ellas es la correspondencia entre el color de piel del individuo y las heces: en el *Moretum* de Virgilio, el antropónimo ‘Escíbalo’ nos conduce al sustantivo griego σκύβαλον —literalmente, «excremento». El poema «De Aegyptio» (*Antología latina* I, 1, 172) abunda en esta descalificación. Centrado en la figura del etíope, esconde una aliteración notable en su tercer verso que podría remitir al verbo *cacare*. Estos tópicos, en cualquier caso, no dejan de ser excepciones enmarcadas dentro de un contexto satírico (Aubert, 1999). Además, la oligarquía romana no vaciló en dirigir sus dardos burlescos contra la fisonomía de la plebe (Thompson, 1994).

La consideración del negro como portador de presagios funestos quizás proporcione más jugo. Thompson (1994), rebatiendo a Snowden (1983), afirma que el peso demográfico de la “comunidad negra” en la sociedad romana era ínfimo. De ahí que el encuentro inusual entre un romano de a pie y un individuo de color levantara reacciones basadas en la extrañeza y la alarma.<sup>47</sup> A mi juicio, las suspicacias despertadas por el tono de la piel deben explicarse a través de un fenómeno más simple y universal: las vivencias y emociones transmitidas por el color. En muchos idiomas, el color negro, asociado con la noche, ha simbolizado la maldad, la muerte y el luto.<sup>48</sup>

De creer a Plutarco (*Bruto* LXVIII, 5), los soldados de Bruto acuchillaron a un etíope aparecido por sorpresa para desvanecer el mal agüero antes de entablar batalla, en lo que sería el primer caso de violencia documentada contra un negro (Aubert, 1999). La superstición, que arraigó en todas las capas de la sociedad romana independientemente de su estatus (Thompson, 1994), fue perpetuada por el cristianismo.

En efecto, la religión cristiana asoció al individuo negro con el demonio basándose en la contraposición simbólica entre claridad y oscuridad. El tópico, confeccionado en los ambientes monásticos de Egipto, se extendió hacia África septentrional y la franja sirio-palestina, siendo cultivado por los autores cristianos durante la Edad Media (Devisse, en Bugner, 1976; Cracco Ruggini, en Sordi, 1979). Debió de ser lo suficientemente conocido como para que Epitinjano, esclavo etíope en la Antinoópolis del siglo III d. E., dejara escrito en su lápida funeraria lo siguiente (Peek, 1988, pp. 341-342):

---

<sup>47</sup> Thompson (1994) compara este encuentro imaginario con la experiencia vivida por el novelista afroamericano James Baldwin en un remoto pueblo suizo a la altura de 1951. Los habitantes de Leukerbad jamás habían visto un negro, por lo que la presencia de Baldwin les inquietó y atemorizó. Los niños, por ejemplo, gritaban sorprendidos o angustiados. Pero nuestro escritor terminó manteniendo una relación amistosa con la población local y nunca padeció la discriminación que, por aquel entonces, sí estaba institucionalizada en su país de origen, los Estados Unidos, mediante las Leyes de Jim Crow. La hipótesis planteada por Thompson, muy sugerente, tiene un problema importante: no puede ser demostrada porque las sociedades antiguas se desarrollaron en una etapa preestadística de la historia. Desconocemos las particularidades demográficas de la sociedad romana y, seguramente, el índice de población negra no era el mismo en la capital que en provincias orientales como Egipto.

<sup>48</sup> Las acepciones del adjetivo ‘negro’ en el inglés del siglo XVI incluían, entre otras, «sucio», «maligno», «relativo a la muerte» y «endiablado» (Jordan, en Back y Solomos, 2001). El adjetivo latino para el «negro mate», *ater*, poseía connotaciones morales y religiosas, pues guardaba relación con *atratus* —«enlutado» (Aubert, 1999).

«Si conoces a un hombre que responde al nombre de Palas, decurión y capataz en las canteras de Antinoópolis, sabe que es a él a quien la divinidad me lleva. Esclavo, nací de padres etíopes; en vida, he sido considerado bastante oscuro [malvado], como corresponde a un hombre golpeado por los rayos del sol. Pero mi alma, siempre engalanada con flores blancas, me ha valido la justa benevolencia de mi amo —en efecto, la belleza física es menos importante que la nobleza del alma— y ha coronado la oscuridad [maldad] de mi cuerpo»

Sea como fuere, el color no tuvo cabida en el sistema romano de estratificación social (Thompson, 1994). Suscribimos, por ende, las palabras de Snowden (1983): negro y esclavo no fueron sinónimos en el mundo antiguo, pese a que Moses Finley (1982a) primero y Benjamin Isaac (2003) después hayan defendido la centralidad de la raza en la esclavitud de los antiguos. Vale la pena extractar el pasaje de Finley (1982a, pp. 153-154):

«Un segundo elemento, consecuencia lógica de la ecuación esclavo-foráneo, es el racismo, término en que insisto a pesar de la ausencia del estigma del color de la piel; a pesar de la variedad de pueblos que componían la población esclava antigua; a pesar de la frecuencia de la manumisión y sus resultados característicos. El efecto no cuaja en un concepto de “raza” aceptable para los biólogos modernos ni en un concepto bien definido y sostenido con coherencia, sino en una opción incorporada por lo general al habla corriente, lo mismo entonces que ahora. Había esclavos griegos en Grecia y esclavos itálicos en Roma, pero se trataba de casualidades desdichadas; las expresiones ideológicas giraban invariablemente alrededor de los “bárbaros”, los extranjeros, que componían la gran mayoría».

Dejando a un lado que Finley parece retractarse de su lapidaria afirmación inicial a medida que va matizándola y que está operando —según admite él mismo— desde una definición amplia y vulgar del racismo y la raza, podríamos reparar en esas «casualidades desdichadas», algo más que simples casualidades entre los griegos hasta la conquista romana. En los poemas homéricos, el porquerizo Eumeo era originalmente un griego de estatus libre, y, para los siglos siguientes, el suizo Pierre Ducrey (1968) documentó una despreocupada práctica de la esclavización de ciudades griegas por griegos, sobre todo a partir de la Guerra del Peloponeso. Mientras, la dureza de Alejandro Magno al abandonar la Hélade dependió no tanto de motivaciones raciales cuanto de la resistencia planteada a su paso. Finalmente, Aristóteles no tuvo reparo en asociar a trabajadores manuales y esclavos —por tanto, también a trabajadores manuales y bárbaros— en diversos pasajes sin importarle que los primeros fueran griegos (*Pol.* I, 5, 1254b8-9):

«Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal —se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos—, estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometido a esta clase de mando, como en los casos mencionados».

En el libro tercero, advirtió al lector «[...] Hay varias clases de esclavos, ya que sus actividades son varias. Una parte de ellos la constituyen los trabajadores manuales (*βάναυσος τεχνίτης*). Estos son, como lo indica su nombre, los que viven del trabajo de

sus manos, entre los cuales está el obrero artesano» (*Pol.* III, 4, 1277b12). Ello nos empuja a abordar sin más dilación el estudio de la barbarie interna.

Proyectada hacia el interior, la noción de barbarie desvelaba el sentimiento de superioridad de la oligarquía greco-romana. En mi opinión, bajo una retórica que apelaba a la tradición, la virtud o las divinidades, subyacía una voluntad manifiesta de control social. Recordemos que tanto la *καλοκάγαθία* cuanto la *virtus* aglutinaban las condiciones que se creían propias del ser humano completo: racionalidad, moderación, continencia, prudencia, previsión, liberalidad, justicia, valentía, etcétera. La oligarquía se adueñó de todas ellas frente al sexo femenino y frente a otros varones —esclavos y trabajadores manuales, soldados, jóvenes y oligarcas disolutos. Cada grupo conformaba el vértice de un pentágono capaz de conectar entre sí los diferentes vicios dominantes, de forma que el oligarca vicioso podía ser feminizado y el trabajador manual, caracterizado como esclavo. De otro lado, la identificación entre bárbaro y esclavo trazada por Aristóteles abría la puerta a la barbarización de la alteridad interna.<sup>49</sup>

Al igual que ocurría con la barbarie externa, la denigración de la alteridad interna varió en función de la coyuntura y del sujeto: su intensidad fue mayor en las obras de la escuela socrática, volcada en la búsqueda de un régimen político ideal a través del cual revertir la democracia ateniense, que en los poemas homéricos.<sup>50</sup> El tono con respecto a la barbarie interna tampoco fue uniforme según se hablara de una mujer o de un soldado. Los párrafos siguientes se centran en uno de los cinco vértices del pentágono —el de los esclavos y los trabajadores manuales—, y consideran la figura del empera-

<sup>49</sup> Aristóteles dejó escrito que «[...] Por naturaleza está establecida una diferencia entre la hembra y el esclavo (la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores del cuchillo de Delfos, sino cada cosa para un solo fin. Así como cada órgano puede cumplir mejor su función, si sirve no para muchas sino para una sola). Pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas: “Justo es que los helenos manden sobre los bárbaros”, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza» (*Pol.* 1252b, 3-4).

<sup>50</sup> La democracia ateniense alcanzó su fase más acabada entre 460 y 450 a. E., merced a las reformas de Efigiales y Pericles. La medida estrella se concretó en el establecimiento de un sueldo (*μισθός*) de dos o tres óbolos para los ciudadanos más pobres. Con ello se pretendía proporcionar a los más desfavorecidos un sucedáneo del ocio aristocrático (*σχολή*) que les permitiera compaginar trabajo y participación en las magistraturas. Los patrimonios más ricos, además, debían hacerse cargo de servicios públicos (*λειτουργία*) como la equipación de trirremes o la celebración de certámenes teatrales. Por si fuera poco, esos mismos patrimonios fueron gravados mediante contribuciones excepcionales (*εισφορά*) durante la etapa final de la Guerra del Peloponeso. La tradicional oligarquía ateniense se encontraba en vías de descomposición, no sólo porque el imperialismo marítimo —en estrecha asociación con la democracia— se había mostrado sangrante desde la declaración de la guerra en 431, sino también porque la irrupción de los sofistas en el panorama intelectual había carcomido los ideales de su edificio aristocrático, erigido desde tiempos arcaicos. Sócrates vino a paliar esta perplejidad incardinándose en las nuevas escuelas de pensamiento y relanzando una vigorosa contraofensiva oligárquica que fue continuada por Platón y Aristóteles (Wood, 1978). Las andanadas de esta contraofensiva se concentraron en la línea de flotación de la democracia ateniense: la institucionalización del sueldo. El proceso fue largo y costoso. Se inició el año 404 a. E., cuando Formisio propuso la restricción de la ciudadanía frente a la iniciativa aperturista de Trasibulo con respecto a los metecos; y, aunque los últimos procedimientos democráticos pervivieron en Atenas hasta los albores del siglo I d. E., lo cierto es que, en pleno siglo IV a. E., asistimos a la consolidación de una «democracia tutelada» en la cual la redistribución de la riqueza y el ejercicio del poder fueron monopolizados por los evérgetas (Domingo y Fornis, 2012).

dor Maximino el Tracio como banderín de enganche entre la barbarie externa y la interna.

En relación con su amo, el esclavo era una propiedad sobre la que ejercer un dominio absoluto. Este poder omnímodo se intensificaba a través del desarraigo —apenas se nos han conservado un puñado de ejemplos en que individuos pertenecientes a una misma familia fueran vendidos de manera conjunta (Finley, 1982a)— y la degradación del sujeto, procedimiento éste muy sofisticado que poseyó en la «animalización» una de sus manifestaciones más sobresalientes.<sup>51</sup>

La demonización de trabajadores manuales y nuevos ricos —comerciantes, prestamistas, propietarios de negocios— fue acaso más sorprendente y digna de mención.<sup>52</sup> Los ejemplos al respecto son ingentes, y sólo hemos seleccionado aquí los más palmarios: la escuela socrática no aminoró este tipo de pensamiento, sino que llegó a exacerbarlo en ciertos momentos contra sectores antaño elogiados, como el pequeño y mediano campesinado de Hesíodo (Arist., *Pol.* VII, 9, 1328b3-1329a1):

«Y puesto que nos encontramos investigando sobre el régimen mejor, y éste es aquel bajo el cual la ciudad sería especialmente feliz, y la felicidad, se ha dicho antes, sin virtud no puede existir, es evidente a partir de estas consideraciones que, en la ciudad más perfectamente gobernada y que posee hombres justos en sentido absoluto y no relativo al principio de base del régimen, los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual, ni de mercader —pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud- ni tampoco deben ser agricultores los que han de ser ciudadanos —pues se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas».

Cuando Platón cargó contra el hoplita desertor, comparó su cobardía a la del artesano y el labrador (*Rep.* V, 468a). En otro epígrafe acerca de la educación de los guar-

<sup>51</sup> El esclavo era designado con bastante frecuencia mediante el adjetivo ‘andrópodo’ (ἀνδρόποτος), derivado del adjetivo zoológico ‘tetrápodo’ (τετράποτος). El proceso de animalización era un mecanismo de control ideológico que reforzaba tanto la potestad del amo cuanto la dependencia del esclavo, toda vez que el sistema esclavista de los antiguos, a diferencia del de los europeos de la Modernidad, no se articulaba en torno al concepto de raza (Bradley, 2000).

<sup>52</sup> Esta aversión al trabajo manual y, en general, a cualquier trabajo alejado de la agricultura, puede rastrearse en los albores del pensamiento griego tradicional. Así, afirmó tajante Aquiles (Hom. *Od.* XI, 488-491): «No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo: preferiría ser labrador y servir [θητεύω] a otro, a un hombre indigente [ἄκλητος] que tuviera poco caudal para mantenerse, a reinar sobre todos los muertos». En este parlamento, la fatalidad de la muerte encuentra un bálsamo redentor en la peor de las suertes posibles para el mortal. Como demostró en su día Jean Pierre Vernant (1973), el idioma griego no disponía de una palabra específica para nuestro sustantivo ‘trabajo’. La agricultura —pero también la guerra— se integraba en el πράττειν, las actividades cuyo fin no fuera la producción de un objeto exterior y extraño al propio acto productivo: «En el cultivo de los cereales, el hombre entra en contacto con los poderes divinos a través de su esfuerzo y de su sacrificio estrictamente regulados» (Vernant, 1973, p. 256). Por el contrario, la artesanía, el comercio y las finanzas quedaban encuadradas en el orden del ποιεῖν, la fabricación técnica que requería un conocimiento especializado. Consideremos la artesanía. El artesano era denominado en griego ‘βάνωντος’; James Adam conjetó la relación del nombre con las formas beocias βανά y βανῆκας, «tareas femeninas», y también sabemos que los extranjeros domiciliados desempeñaban una gran parte de los oficios artesanales en Atenas. Ambos puntos de encuentro eran ya de por sí nocivos en el imaginario antiguo, pero peor era que el artesano, cuando trabajaba, estuviera ejerciendo un servicio para otro a la manera del esclavo. El desajuste entre el proceso de fabricación y el producto final conllevaba finalmente que el artesano poseyera la forma pero no el acto en sí, como si no fuera dueño de sí mismo. Ello hizo que Aristóteles considerara embrutecedor cualquier trabajo manual (cf. *Pol.* VIII, 1, 1337b5-10). Por último, la especialización de los artesanos perjudicaba la cohesión de la ciudad (cf. Arist. *Pol.* III, 9, 1280b10-11).

dianes, prohibió que estos imitaran el comportamiento de artesanos, remeros y cómitres, a los que despojó de valentía, sensatez, piedad y magnanimitad, situándolos en el mismo escalafón que mujeres, niños, enfermos mentales, animales y ruidos impersonales (*Rep.* III, 395b-396b). Los pobres de solemnidad tampoco escaparon a su rigor. Platón propuso que los mendigos, a los que tildó de «animales» en el mismo pasaje, fueran expulsados de la ciudad ideal (*Leyes XI*, 936b-c). La razón nos la proporcionó Aristóteles (*Pol.* II, 6, 1265b13): para la cohesión de la ciudad, «[...] la pobreza engendra sediciones y crímenes». De hecho, la primera medida del buen legislador debía consistir en fundar colonias con «todos cuantos, movidos por la carencia de recursos, se declaren dispuestos y preparados a seguir a sus jefes en la marcha de quienes no tienen nada contra lo de aquellos que tienen» (Plat. *Leyes V*, 735e). El rechazo a las actividades marítimas fue también continuo: la ecuación «flota igual a cambio social», con el matiz negativo que incluía todo cambio en el pensamiento antiguo, se muestra diáfana en tramos de Platón (*Leyes IV*, 704d-705b) y Aristóteles (*Pol.* I, 1257b-1258a). Las naves, en el plano económico, introducían el comercio, la moneda y las finanzas —según Finley (1982a), los seguros marítimos se documentan en Atenas desde el siglo IV a. E. al menos—; en el plano político, auspiciaban la promoción de quienes remaban en sus vienes a cambio de un salario.

La movilidad social, de hecho, siempre fue percibida como un fenómeno peligroso por la oligarquía. En el año 235 d. E., Cayo Julio Vero Maximino «[...] fue el primero de entre los soldados que, a pesar de ser prácticamente iletrado, tomó el poder con el apoyo de las legiones» (Aurelio Víctor, *Libro de los Césares XXV*, 1). El flamante emperador había nacido en torno al año 173, en algún punto de Tracia o Mesia.<sup>53</sup> Posiblemente, Maximino fue nieto o hijo de un soldado afincado en Dacia Ripensis. Si es que no la ostentaba ya al nacer, había adquirido la ciudadanía romana hacia el año 212 (Syme, 1971).

La infancia de Maximino transcurrió en alguna guarnición fronteriza del Danubio, probablemente Oescus o Raetiaria. Desde las guerras danubianas de finales del siglo II, la región del Ilírico había ido ganando importancia como línea de frente hasta proporcionar un contexto ideal para el ascenso rápido y prometedor de soldados y oficiales. Por ello, hacia 191, Maximino inauguró su fulgurante carrera militar como soldado de caballería (Syme, 1971).<sup>54</sup> La púrpura le llegó a Maximino mientras el emperador Severo Alejandro se disponía a iniciar una ofensiva contra los alamanes.<sup>55</sup> En cual-

<sup>53</sup> La fecha fue propuesta por el bizantino Zonaras en el siglo XII, y ha sido aceptada por diversos historiadores contemporáneos (Loriot, 1975); otros como Ronald Syme (1971), en cambio, la rechazaron.

<sup>54</sup> Aunque los intentos de reconstrucción de la carrera militar de Maximino han sido abundantes, ciertos aspectos todavía permanecen irresolutos (Petraccia y Traverso, en Bohec y Wolff, 2000). Según Syme (1971), el alistamiento como soldado de caballería podría explicarse por medio de hasta cuatro supuestos: el ingreso en un ala de caballería, dado que el decurión de una *turma* podía promocionar fácilmente; la entrada en la guardia montada del gobernador o en el cuerpo de los *equites singulares Augusti*; y la inscripción como jinete de los pretorianos. Tras los correspondientes ascensos, Maximino pudo haber ejercido como instructor de reclutas y prefecto de Mesopotamia o *dux ripae*.

<sup>55</sup> El asesinato del último Severo y el encumbramiento de Maximino debieron de ocurrir a mediados de marzo de 235 (Peachin, 1985). Las circunstancias fueron precisadas por Herodiano, quien advirtió cómo «los soldados estaban predispuestos para la rebelión» (*Hist.* VI, 8, 4). En efecto, los soldados reprochaban

quier caso, el modo violento de acceder al poder no impidió el reconocimiento de Maximino por parte del Senado.<sup>56</sup>

El nuevo emperador reactivó la guerra contra los alamanes en 235. Los dos años siguientes los pasó apostado en el Danubio, combatiendo contra los sármatas y los dacios libres hasta su instalación en Sirmio (Syme, 1971). Desde su acrópolis panonia, Maximino debió sofocar una secesión y marchar sobre Roma; pero tanto él como su hijo Máximo fueron asesinados por las tropas entre el 11 y el 27 de julio de 238, durante el cerco de Aquileya (Sijpesteijn, 1987). Los cuerpos de ambos fueron vituperados, y sus cabezas, clavadas en una pica y exhibidas de esta guisa a lo largo de un macabro cortejo hasta Roma.

La valoración elaborada por la historiografía contemporánea sobre la figura de Maximino dista mucho de la percepción que tuvieron los antiguos.<sup>57</sup> Para Herodiano o el Escritor de la *Historia Augusta*, Maximino fue un tirano y un enemigo público (Escribano, 1993). ¿Por qué? Porque, defendemos, aunaba las cualidades negativas de la barbarie externa e interna.

La filiación bárbara de Maximino fue instaurada por Herodiano, quien tildó al emperador de «semibárbaro» —μειξο-βάρβαρος. La *Historia Augusta* fue un paso más allá, afirmando que nació en una aldea tracia, próxima a la frontera, de padre y madre bárbaros.<sup>58</sup> En el siglo IV, el *Epitome de Caesaribus* acuñó el sobrenombre que ha hecho fortuna entre nosotros pese a su falsedad: «el Tracio» (Moralee, 2008). Las únicas cualidades atribuidas a Maximino fueron las típicas de la *feritas* bárbara: fortaleza física y valor en el combate.<sup>59</sup> Estas cualidades, en estrecha colaboración con la fortuna, ayudaron a la progresión de Maximino en el escalafón militar y, en última instancia, le proveyeron la púrpura.

El círculo se cierra activando la reversibilidad típica del sistema barbarológico: Maximino no era un oligarca, sino un soldado de orígenes humildes. Tanto Herodiano como la *Historia Augusta* informan de que Maximino había sido pastor en su juventud.

---

a Alejandro la influencia de su madre en la toma de decisiones y los fracasos en las campañas de Oriente y el Danubio mientras depositaban sus esperanzas en Maximino. Se desconoce si éste urdió la trama junto a los soldados o conocía los preparativos de la conjura. No serían posibilidades descabelladas, a tenor del ansia de poder que padecía (Her., *Hist.* VI, 8, 6).

<sup>56</sup> Maximino mantuvo correspondencia con el Senado durante sus campañas en Germania (Her. *Hist.* VII, 2, 8) y llegó a formar parte del colegio de los Sodales Antoninianos por decreto senatorial, tal y como demostrara en su día Bersanetti utilizando la inscripción CIL VI 2001 (Loriot, 1975).

<sup>57</sup> Dice Ronald Syme (1971, p. 190): «[...] Maximino no es ninguna anomalía escandalosa, sino, más bien, un producto —y no el peor— de las guerras y alborotos de época Severa; un síntoma de la transformación social; una manifestación de la potencia que albergaba la soldadesca del Danubio».

<sup>58</sup> En concreto, de un godo llamado Mica y de una alana, Hababa. Tal y como adelantara Ernst Hohl en el año 1914, es posible que esta interpretación fuera una corrupción del adjetivo μειξο-βάρβαρος (Syme, 1971). Más adelante, el Escritor refuerza lo ya dicho: «[...] Se apartó del ejército [Maximino en 217 d. E.], compró tierras en la aldea de Tracia en la que había nacido y mantuvo siempre relaciones comerciales con los godos. Fue amado de manera singular por los getas, como si fuera uno de los suyos. Cualquier alano que llegara a la ribera le consideraba un amigo e intercambiaba regalos con él» (v. *Max.* IV, 4, 6).

<sup>59</sup> «[...] Su actuación [se refiere a Maximino] hubiera alcanzado la gloria si sus violencias no lo hubieran convertido en el terror de su propio pueblo y de los pueblos sometidos» (Her., *Hist.*, VII, 3, 1). En efecto, Herodiano le reconoció actuaciones brillantes y hazañas personales decisivas en sus campañas contra los germanos (cf. VII, 2, 6-9). La *Historia Augusta* subrayó también la fortaleza física y la soberbia de Maximino (v. *Max.* II, 1).

A las dos condiciones anteriores se suma una tercera vertiente negativa: la de estar en contacto con los jóvenes, primero como su cabecilla en Tracia (v. *Max.* II, 1) y, después, como instructor de reclutas (Her., *Hist.* VI, 8, 1-3). Recordemos que la juventud conlleva irreflexibilidad, impetuosidad e innovación.<sup>60</sup>

Una vez en el poder, la naturaleza bárbara y humilde de Maximino actuó de lastre, haciéndole gobernar como tirano a los ojos de la oligarquía (Escribano, 1993a; 1993b). Herodiano sintetizó de manera magistral las causas por las que Maximino levantaba suspicacias y malquerencias. Por un lado, porque «era un bárbaro tanto por su carácter como por su cuna» y poseía «un temperamento sanguinario [φονικὸν], heredado de sus antepasados y su propio país» (*Hist.* VII, 1, 2); por otro lado, porque «corría de boca en boca para su descrédito la historia de que en otro tiempo había sido pastor en las montañas de Tracia y de cómo [...] había llegado de la mano de la fortuna [τύχην] hasta el imperio romano» (*Hist.* VII, 1, 2-3).

El sistema barbarológico fue fraguado en el seno de un grupo social muy restringido, integrado por varones de estatus elevado y franja de edad muy precisa, con una cosmovisión particular. Por ello, el siguiente paso sería comprobar el grado de implantación en la sociedad de este sistema. Pero el interrogante que planteamos supera con creces los objetivos de esta monografía, así que nos limitaremos a esbozar los senderos por los que podría proseguir semejante investigación.

El sujeto histórico de esta hipotética investigación podría conceptualizarse en base a la categoría del «subalterno». El subalterno es un personaje desterrado del ámbito de lo relacional: a priori, él no ejerce el poder, sino que otros lo ejercen sobre sus espaldas.<sup>61</sup> Su horizonte vital es el de la inmediatez, el del mañana, el de la necesidad más básica: al subalterno le preocupa más sobrevivir que hablar.<sup>62</sup> No suele dejar testimonios de su existencia, por lo que la reconstrucción de su historia debe emprenderse juzgando con los silencios y las referencias azarosas del sujeto hegemónico. También pue-

<sup>60</sup> «Los emperadores de edad más avanzada, por su experiencia en los asuntos públicos, con suma diligencia mantuvieron el control sobre sí mismos y sobre sus súbditos, pero los que eran muy jóvenes, llevando una vida más despreocupada, introdujeron todo tipo de novedades» (Her., *Hist.* I, 1, 6). En otro fragmento, Herodiano describe la preocupación que Marco Aurelio sentía por su hijo Cómodo (*Hist.* I, 3, 1-2): «[...] Su hijo estaba en el umbral de la adolescencia, tuvo miedo de que, al encontrarse el ardor de su juventud en la orfandad, con el poder absoluto y sin trabas, rechazara las buenas costumbres y enseñanzas y se entregara a borracheras y desórdenes; pues fácilmente las almas de los jóvenes se deslizan hacia los placeres y se apartan de los honestos hábitos de la educación». Cuando, en 193 d. E., un contingente salió de Antioquía para unirse a las fuerzas del usurpador Pescenio Níger, Herodiano anotó que se estaba compuesto por, «[...] en su mayor parte, jóvenes irreflexivos» (*Hist.* III, 1, 3).

<sup>61</sup> No obstante, el de subalterno es un concepto relativo y relacional: el ciego que aparece en la obra de *El Lazarillo de Tormes* es el prototipo de personaje subalterno, pero su condición cambia en relación con el poder que ejerce sobre el pobre Lázaro (Spivak, 2009).

<sup>62</sup> En nuestro caso, no tendría por qué ser así: considérense las líneas de fractura que existían en la alteridad interna, uno de cuyos vértices destacados era el del oligarca regido por un comportamiento innoble. Del emperador Caracalla cuenta Herodiano que «se ganó a todos los germanos de allende la frontera, y los indujo a la amistad [φιλίαν] de tal forma que pudo obtener de ellos tropas auxiliares y formar su propia guardia personal con hombres seleccionados por su fuerza y apariencia. Con frecuencia, quitándose el manto romano, se vestía con prendas germánicas [...] Todo lo hacía como un soldado raso [...] Cualquier trabajo manual que supusiera esfuerzo físico, él era el primero en emprenderlo» (*Hist.* IV, 7, 3-5).

de suceder que el subalterno ingrese en el ámbito de lo relacional, en el aparato hegemónico (Gramsci, 1975; Spivak, 2009; Guha, 2002). En ese supuesto, su testimonio resulta igualmente interesante pese a que, en puridad, haya dejado de ser un subalterno.<sup>63</sup>

Para nosotros, el subalterno se define por oposición a los miembros de la oligarquía greco-romana. Ello provoca su división en una realidad externa y otra interna. La primera, a su vez, contempla un polo frío u occidental y otro caliente u oriental, dentro de los cuales deberíamos examinar, uno por uno, a los diferentes pueblos, atendiendo al sistema cultural, la cronología y la coyuntura para trazar una escala de la barbarie. La barbarie interna, por su parte, se identifica más bien con un pentágono en el cual tienen cabida el sexo femenino, los esclavos y trabajadores manuales, los soldados, los jóvenes y los oligarcas disidentes. La labor de caracterización de cada uno de ellos fue iniciada ya por Yves Dauge (1981); nosotros deberíamos concretarla y analizar igualmente los vasos comunicantes entre la barbarie externa e interna, así como las variables cronológica y coyuntural.

La cronología, por cierto, es un factor decisivo a la hora de orientar la investigación. Digamos que, en esta monografía, hemos realizado un conjunto de prospecciones indicativas que deberían validarse o refutarse llevando a cabo un barrido sistemático del mayor número de fuentes disponibles, acotadas en su contexto histórico.<sup>64</sup>

El sistema barbarológico quedó fijado temporalmente entre los siglos III a. E. y I d. E. Durante los siglos precedentes, algunos de los puntales del sistema barbarológico ya habían asomado, conjugándose a la vez con otros elementos extraños. Del siglo I d. E. en adelante, es muy posible que el etnocentrismo y el prejuicio se intensificaran.

La coyuntura conflictiva introduce nuevos matices en esta línea del tiempo. Ante todo, deberíamos explorar las situaciones de enfrentamiento armado y conflicto cultural. Para la concepción romana del Otro, por ejemplo, ¿qué supuso la invasión celta del 390-387 a. E.? ¿Y la irrupción de Aníbal en Italia cruzando los Alpes? ¿Por qué Marco Popi-

<sup>63</sup> La promoción del subalterno puede dar lugar a dos situaciones: que se diluya totalmente en el nuevo medio, lo cual resulta por sí mismo fascinante, o que nos regale pequeñas joyas muy difíciles de encontrar en fuentes consagradas. La primera situación es la de Epícteto, liberto y filósofo griego que en sus obras secundó la esclavitud pese a que él mismo había sido un esclavo (Hershbell, 1995). El segundo escenario es el de Aurelio Víctor, africano de origen humilde que ocupó un puesto en la administración romana durante el siglo IV d. E. Víctor confesó lo siguiente (*Lib. XI*, 12-13): «Hasta aquí [96 d. E.], gobernaron el Imperio los nacidos en Roma o en Italia; a partir de entonces también los extranjeros. No sé si, como en el caso de Tarquinio el Antiguo, no fueron mucho mejores. Y, al menos para mí, que he oído y leído muchas cosas, es totalmente claro que la ciudad de Roma creció especialmente gracias a la valía de los extranjeros y a los talentos importados».

<sup>64</sup> «[...] Resulta una extraña aberración que un reputado historiador de la época romana, en su trabajo sobre los primeros romanos y los etruscos (desde el 390 a. C.) en una obra editada por un colega igualmente reputado, publique un apéndice titulado “Fuentes primarias”, que consiste en unas caracterizaciones en miniatura de cuatro a diez líneas de una docena de escritores, de un espectro temporal que va desde Tinoco, cuya larga carrera abarca el final del siglo IV a. C. y la primera mitad del siglo III, hasta Festo, que tiene su apogeo hacia el 150 d. C. No puedo imaginarme que, ni siquiera por descuido, un historiador del Renacimiento elaborase un listado de fuentes primarias formado por John Addington Symonds, Burkhardt y Chabod. Sospecho que el desliz de Ogilvie refleja, sin duda inconscientemente, un sentimiento muy extendido de que cualquier cosa escrita en griego o latín es algo que cuenta con algún tipo de privilegio que le excluye de los cánones normales de evaluación» (Finley, 1986, p. 24).

lio Lenas desencadenó una campaña sanguinaria contra los ligures entre los años 180 y 178 a. E., desobedeciendo los dictámenes del Senado? ¿Cómo aplacó Roma las revueltas de esclavos que asolaron Sicilia entre el 135 y el 71 a. E.?

En este complejo tablero, ¿cómo actuaron los subalternos? Para Antonio Gramsci (1975), el historiador debe tener en cuenta varias cuestiones. En primer lugar, la colaboración, activa o pasiva, de los subalternos con el aparato hegemónico.<sup>65</sup> En segundo lugar, el pensador italiano alude a las tentativas de influir programáticamente en el aparato hegemónico y al destino de esas tentativas. En tercer y último lugar, llama la atención sobre los esfuerzos del aparato hegemónico por mantener a raya a los subalternos mediante su silenciamiento o control.<sup>66</sup> Como vemos, de todo ello hay ejemplos sobradados en Grecia y Roma. Una investigación futura debería hurgar en fenómenos análogos, relacionados con las dos caras del sistema barbarológico.

---

<sup>65</sup> Siguiendo a Finley (1982a), no se ha conservado ninguna información que sugiera la colaboración entre esclavos en rebeldía e individuos de bajo estatus. Más aún, estos reivindicaban su libertad y se desligaban del estatus de esclavo utilizando en la cerámica una iconografía que incluía accesorios aristocráticos propios de la competición atlética (Ziomecki, 1975). Cuando Tersites fue increpado y golpeado por Odiseo, la multitud aprobó la agresión del héroe (Hom., *Il.* II, 211-277). Heródoto relata que el desprecio por los oficios manuales era un sentimiento extendido por todo el Mediterráneo oriental y la mayor parte de las ciudades griegas (*Hist.* II, 167). La población de bajo estatus, finalmente, impulsó por igual el imperialismo ateniense y la democracia, mientras que la plebe romana también sustentó con resolución el imperialismo entre los años 264-107 a. E. (Gabba, en Harris, 1984).

<sup>66</sup> En otros casos, los elementos subalternos actuaron con gran autonomía. En la cerámica griega, el artesano aparecía envilecido salvo cuando se trataba de lápidas y monumentos privados (Finley, 1982a). La ideología del aparato hegemónico, de hecho, podía ser rechazada sin más: «En resumen, yo afirmo que el pueblo ateniense conoce bien qué ciudadanos son los importantes y quiénes son los de baja condición, y, como los conoce, ama a los partidarios y simpatizantes suyos aun cuando sean de baja condición y odia, más bien, por el contrario, a las personas importantes. Efectivamente, no creen que sus nobles virtudes crezcan junto a los intereses del pueblo, sino sobre su ruina» (Pseudo-Jenofonte, *República de los atenienses*, 2, 19). Y la rebelión abierta era siempre una opción, tal y como demuestran los motines de la plebe romana. Relata Tácito para el siglo I d. E. (*Anales* XIV, 42): «No mucho después asesinó al prefecto de la Ciudad Pedanio Secundo uno de sus propios esclavos, ya porque le negara la libertad, para la cual le había puesto un precio, ya porque estuviera inflamado de amor por un pervertido y no tolerara la rivalidad de su amo. Por lo demás, como según la antigua costumbre era preciso llevar al suplicio a todos los siervos que habían vivido bajo el mismo techo, por una manifestación de la plebe, que protegía a tantos inocentes, se llegó a una sedición y se sitió el senado». En torno al año 190 d. E., con el emperador Cómodo retirado en una villa de las afueras de Roma y la capital sumida en una epidemia de peste, la plebe romana exigió la muerte de Cleandro, un liberto imperial que hacía las veces de especulador de grano, y se levantó en armas (Her., *Hist.* I, 12, 3-9). En el año 238 d. E., la plebe romana volvió a protagonizar otros dos motines. El primero estalló cuando el Senado propagó el rumor de la muerte de Maximino el Tracio y reconoció a Gordiano I como nuevo emperador. La violencia de la plebe se cebó sobre los monumentos dedicados a Maximino, sobre sus sicofantas y agentes y sobre lo que Herodiano llama «hombres inocentes», buena parte de ellos acreedores (*Hist.* VII, 7). Un nuevo motín sacudió el Capitolio ese mismo año, cuando los senadores se dispusieron a nombrar a los diarcas Pupieno Máximo y Balbino. La plebe, contraria a la utopía conservadora del Senado, prefería el nombramiento de un nuevo emperador, y se opuso frontalmente al encumbramiento de Máximo, prefecto en el año 234 que había gobernado con mano de hierro la ciudad (Her., *Hist.* VII, 10, 5-9).

#### 4. CONCLUSIONES FINALES

El racismo como categoría histórica es una medida política, producto de la modernidad occidental a partir del 1800, que persigue el extrañamiento de un grupo humano, bien por expulsión o segregación bien por exterminio. Para ello, gestiona los principios de diferenciación e inferiorización y explota los sentimientos antagónicos latentes en una sociedad, como el etnocentrismo, la heterofobia o la xenofobia.

Las coordenadas históricas del racismo presuponen la existencia de un proyecto ideal de sociedad, de un Estado burocratizado convertido en biopoder y de un corpus doctrinal articulado en torno al concepto biológico de la raza. Este pensamiento racial, al cual hemos denominado «racialismo», fue conformado a lo largo de un complejo proceso acontecido entre los siglos XVII y XIX, la «racialización», en el cual concurrieron el discurso histórico-político, la historia natural, la antropología física y el nacionalismo. El racialismo hace uso de una argumentación supuestamente científica para dividir a la humanidad en diferentes grupos raciales a los cuales jerarquiza desde un punto de vista etnocentrista, adscribiendo a cada uno de ellos unas características físicas, culturales, morales y psicológicas que suele considerar predeterminadas por los genes y, por lo tanto, inmutables. La subordinación de los grupos raciales inferiores queda así justificada de pleno derecho, y el racialismo camina entonces de la mano con el racismo.

El racismo, a tenor de lo dicho, no puede ser trasladado al estudio de la Historia Antigua por incurrir en un anacronismo flagrante y por ignorar las peculiaridades del modelo que orientaba las relaciones con el Otro durante la Antigüedad: el sistema barbarológico.

Este modelo fue confeccionado entre los siglos III a. E. y I d. E. por un sujeto histórico restringido que utilizó como grandes cadenas de transmisión la teoría hipocrática del entorno, la teoría aristotélica de la esclavitud natural y, en general, la filosofía, la historia, la geografía y la medicina antiguas. A este sujeto nos hemos referido con el nombre de «oligarquía greco-romana», toda vez que estaba integrado por varones maduros y longevos, con un estatus elevado, sostenido merced a rentas agrarias, y un sistema aristocrático de valores; de ahí que el sistema barbarológico poseyera una serie de cortapisas relacionados con el género, el estatus o la edad.

El corazón del sistema barbarológico fue la barbarie y no la raza. La noción de barbarie insistía en un estado de inferioridad cultural que chirriaba con la cosmovisión de la oligarquía greco-romana y, en teoría, podía superarse mediante la aculturación. Los rasgos físicos quedaron siempre supeditados a las características culturales, y el color, aunque pudiera ser objeto de burlas y prejuicios religiosos, jamás influyó en la estratificación social.

Pese a que podían alcanzar elevadas dosis de crudeza, las prácticas auspiciadas por el sistema barbarológico nunca fueron asimilables al racismo contemporáneo, y variaron en función de la coyuntura y del Otro. Este segundo factor permite introducir y desarrollar una de las facetas más interesantes del sistema barbarológico, a la que nos hemos referido mediante la expresión de «manto reversible».

El sistema barbarológico poseyó un anverso y un reverso. Proyectado hacia el exterior, sirvió como teoría explicativa y acicate del imperialismo romano. Dividía la ecumene en un polo frío u occidental y otro caliente u oriental, de manera que el clima de cada uno determinaba las características físicas, culturales, morales y psicológicas de cada pueblo bárbaro. No obstante, la cultura fue el factor decisivo a la hora de pergeñar una escala de la barbarie y de orientar, junto a la coyuntura pacífica o conflictiva, las relaciones con un pueblo. En general, tanto los griegos cuanto los romanos interactuaron más difícilmente con los bárbaros del polo frío.

Proyectado hacia el interior, el sistema barbarológico ejercía labores de control social y vestía a lo que, para la oligarquía greco-romana, representaba la alteridad interna: mujeres, esclavos y trabajadores libres, soldados, jóvenes e incluso oligarcas disolutos. En primer lugar, la oligarquía greco-romana se apropió de las virtudes inherentes al ser humano completo y atribuyó a su alteridad interna una lista de vicios; en segundo lugar, cada segmento social se situó en los vértices de un pentágono capaz de trazar diagonales y conexiones; en tercer lugar, los tópicos de la barbarie externa fueron transplantados al interior por medio de un juego sutil de correspondencias: una vez que la secuencia «bárbaro igual a esclavo por naturaleza» quedó expedita, la mujer, el trabajador libre, el soldado y el oligarca podían ser tipificados como esclavos y barbarizados. La intensidad de este discurso, de nuevo, fue modulada por la coyuntura y el sujeto.

Las conclusiones extraídas de este trabajo deben ser tomadas como simples hipótesis a constatar por medio de una investigación minuciosa que examine con detenimiento las fuentes. Esta eventual investigación podría emprenderse a través de un concepto del «subalterno» flexible, al cual debería caracterizar y situar en escenarios históricos de conflicto.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes primarias

- Aristóteles. *Aristotelis Politica*. Edición de O. Immisch, 1909. Lipsiae, Teubneri.
- . *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe de M. Araujo y J. Marías, 1970. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- . *Política*. Edición de M. García Valdés, 1994. Madrid, Gredos.
- AA. VV. *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Edición de A. Bernabé, 1995. Barcelona, Círculo de Lectores.
- Eutropio - Aurelio Víctor. *Breviario – Libro de los Césares*. Edición de E. Falqué, 1999. Madrid, Gredos.
- Greek verse inscriptions: epigrams on funerary stelae and monuments*. Edición de W. Peek, 1988. Chicago, Ares.
- Herodiano. *Herodian in two volumes*. Edición de C. R. Whittaker, 1969. Oxford, Loeb.
- . *Historia del imperio romano después de Marco Aurelio*. Edición de J. J. Torres Esbarranch, 1985. Madrid, Gredos.
- Heródoto. *Historia I y II*. Edición de C. Schrader, 2006. Madrid, Gredos.
- Hipócrates. *Oeuvres complètes II. Airs, eaux, lieux*. Edición de J. Jouanna, 2003. Paris, Les Belles Lettres.
- Historia Augusta*. Edición de V. Picón y A. Cascón, 1989. Madrid, Akal.
- Homero. *Ilíada*. Edición de L. Segalá Estalella, 1972. Barcelona, Juventud.
- . *Odisea*. Edición de L. Segalá Estalella, 1981. Barcelona, Bruguera.
- Jenofonte – Pseudo-Jenofonte. *Obras socráticas – La república de los atenienses*. Edición de O. Gutiñas Tuñón, 1984. Madrid, Gredos.
- Platón. *La República*. Edición bilingüe de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, 1997. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- . *Las Leyes*. Edición bilingüe de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, 1999. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Tácito. *Anales. Libros XI-XVI*. Edición de J. L. Moralejo, 1979. Madrid, Gredos.
- Tucídides. *Historia de las guerras del Peloponeso*. Edición de J. J. Torres Esbarranch, 1990. Madrid, Gredos.

### Fuentes secundarias

- Aguirre Rojas, C. A., 2002. *Antimanual del mal historiador o cómo hacer una buena historia crítica*. México, Ediciones La Vasija.
- Alvar, J., 1994. Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 20, 1, pp. 149-169.
- Aubert, J. J., 1999. Du noir en noir et blanc: éloge de la dispersion. *Museum helveticum*, 56, 3, pp. 159-182.
- AA. VV., 1972. *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage*. Paris, Les Belles Lettres.
- Back, L. y Solomos, J. (eds.), 2001. *Theories of Race and Racism: A Reader*. London-New York, Routledge.
- Badian, E., 1968. *Roman imperialism in the late Republic*. Oxford, Basil Blackwell.
- Bauman, Z., 2008. *Modernidad y holocausto*. Madrid, Sequitur.
- Benedict, R., 1941. *Raza: Ciencia y Política*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bernal, M., 1993. *Atenea negra : las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Vol. I, La invención de la antigua Grecia, 1785-1985*. Barcelona, Crítica.
- Bodéüs, R., 1982. *Le philosophie et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. París, Les Belles Lettres.

- Bradley, K. R., 2000. Animalizing the Slave: the Truth of the Fiction. *The Journal of Roman Studies*, 90, pp. 110-125.
- Braund, D. C., 1984. *Rome and the Friendly King. The Character of the Client Kingship*. London, Croom Helm.
- Bugner, L. (coord.), 1976. *The image of the black in western art I y II*. Cambridge-London, Harvard University Press.
- Burstein, S. M., 1996. The Debate over *Black Athena*. *Scholia. Natal Studies in Classical Antiquity*, 5, pp. 3-16.
- Cameron, A., 1998. Black and White: a Note on Ancient Nicknames. *American Journal of Philology*, 119, 1, pp. 113-117.
- Camus, P., 1979. L'esclave en tant qu'ΟΡΓΑΝΟΝ chez Aristote. *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico*. Roma, L'Erma di Bretschneider, pp. 99-104.
- Casanova, J., 1987. Revoluciones sin revolucionarios: Theda Skocpol y su análisis histórico comparativo. *Zona Abierta*, 41-42, pp. 81-101.
- Champion, C. B. (ed.), 2004. *Roman Imperialism. Readings and sources*. Oxford, Blackwell.
- Cicek, E., 1989. L'image de l'autre et les mentalités romaines du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère. *Latomus*, 48, 2, pp. 360-371.
- Cornell, T. J., 1999. *Los orígenes de Roma c. 1000-264 a. C. Italia y Roma de la Edad del Bronce a las guerras púnicas*. Barcelona, Crítica.
- Dauge, Y. A., 1981. *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Bruxelles, Latomus.
- Dee, J. H., 2003. Black Odysseus, White Caesar: When Did "White People" Become "White". *The Classical Journal*, 99, 2, pp. 157-167.
- Delacampagne, Ch., 1983. *L'invention du racisme. Antiquité et Moyen-Age*. Paris, Fayard.
- Droysen, J. G., 1983. *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*. Barcelona, Alfa.
- Ducrey, P., 1968. *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique des origines à la conquête romaine*. Paris, De Boccard.
- Escribano, V., 1993a. El vituperio del tirano: historia de un modelo ideológico. E. Falque y F. Gascó (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica*. Sevilla, Universidad Méndez Pelayo, pp. 9-35.
- , 1993b. Maximinus tyrannus: escritura historiográfica y tópos en la v. Max. G. Bonamente y M. Meyer (eds.), *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense*. Bari, Edipuglia, pp. 197-234.
- , 2010. Viajar después de morir: el viaje a la inversa de Maximino el Tracio. F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal (eds.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*. Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 305-318.
- Finley, M. I., 1970. Aristotle and Economic Analysis. *Past & Present*, 47, pp. 3-25.
- , 1982a. *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona, Crítica.
- , 1982b. *La economía de la Antigüedad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- , 1986. *Historia antigua: problemas metodológicos*. Barcelona, Crítica.
- Foucault, M., 1992. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid, La Piqueta.
- Franko, G. F., 1996. The Characterization of Hanno in Plauto's *Poenulus*. *American Journal of Philology*, 117, 3, pp. 425-452.
- Garlan, Y., 1984. *L'esclavage dans le monde grec: recueil de textes grecs et latins*. Paris, Les Belles Lettres.
- Garnsey, P., 1996. *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gramsci, A., 1975. *Quaderni del carcere III*. Cuatro tomos. Torino, Einaudi.
- Guha, R., 2002. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona, Crítica.
- Guthrie, W. K. C., 1988. *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*. Madrid, Gredos.

- Hall, E., 1991. *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford, Clarendon Press.
- Halliday, W. R., 1929. Rez. Grace Hadley Beardsley: *The Negro in Greek and Roman Civilization: a Study of the Ethiopian Type*. Pp. xii + 145; twenty four half-tone blocks; Baltimore: The John Hopkins Press; London: Humphry Milford, Oxford University Press (1929). *The Classical Review*, 43, p. 205.
- Harris, W. V., 1979. *War and imperialism in republican Rome, 327-70 b.C.* Oxford, Clarendon Press.
- Harris, W. V. (ed.), 1984. *The imperialism of mid-republican Rome*. Rome, American Academy in Rome.
- Hering Torres, M. S., 2004. «Limpieza de sangre». ¿Racismo en la Edad Moderna? *Tiempos modernos*, 9, pp. 1-16.
- Hermon, E., 1984. Qu'est-ce que «l'impérialisme romain» pendant la République? *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 10, pp. 259-267.
- Hershbell, J. P., 1995. Epictetus: a freedman on slavery. *Ancient society*, 26, pp. 185-204.
- Hidalgo de la Vega, M<sup>a</sup>. J., 2005. Algunas reflexiones sobre los límites del *oikoumene* en el Imperio Romano. *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 23, 1, pp. 271-286.
- Hobson, J. A. – Lenin, V. I., 2009. *Imperialismo*. Madrid, Capitán Swing.
- Holleaux, M., 1969. *Rome, la Grèce et les monarchies hellénistiques au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.* (273-205). Paris, Boccard.
- Icochea Rodríguez, G. M., 2008. Origen de la Comunidad y teoría de la Esclavitud en la *Política* de Aristóteles. *A Parte Rei. Revista de filosofía*, 60, pp. 1-15.
- Isaac, B., 2003. Slavery and Proto-racism in Graeco-Roman Antiquity. *Proceedings of the Fifth Annual Gilder Lehrman Center International Conference at Yale University*. Connecticut, Yale University, pp. 1-11.
- , 2004. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- Jones, A., 1999. Africa in World History. *Storia della Storiografia*, 35, pp. 75-82.
- Kajanto, I. (ed.), 1984. *Equality and Inequality of Man in Ancient Thought*. Helsinki, Societas Scientiarum Fennica.
- Keresztes, P., 1969. The emperor Maximinus' Decree of 235 A. D. Between Septimius Severus and Decius. *Latomus*, 28, pp. 601-618.
- Koebner, R. y Schmidt, H. D., 1964. *Imperialism: the Story and Significance of a Political Word, 1840-1969*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Koselleck, R., 2004. Historia de los conceptos y conceptos de historia. Ayer. *Revista de Historia Contemporánea*, 53, 1, pp. 27-45.
- Levine, M. M., 1992. The Use and Abuse of *Black Athena*. *American Historical Review*, 97, 2, pp. 440-464.
- Lévy, E., 1987. La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions. M. M. Mactoux y E. Geny (eds.). *Mélanges Pierre Lévêque III. Anthropologie et Société*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 197-213.
- Loriot, X., 1975. Le règne de Maximin le Thrace (235-238). H. Temporini (coord.), *ANRW II.2*. Berlin-New York, Walter de Gruyter, pp. 666-688.
- Marco Simón, F., Pina Polo, F. y Remesal Rodríguez, J. (eds.), 2004. *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- , 2010. *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*. Barcelona, Universitat de Barcelona.
- Martínez Martínez, M., 2004. Los gitanos en el reinado de Felipe II (1556-1598). El fracaso de una integración. *Chronica Nova*, 30, pp. 401-430.
- Martínez-Pinna, J., 1999. *Los orígenes de Roma*. Madrid, Síntesis.
- Mattingly, D. J., 2011. *Imperialism, power, and identity. Experiencing the Roman Empire*. Princeton, Princeton University Press.
- McCoskey, D. E., 2012. *Race: Antiquity and Its Legacy*. London-New York, I. B. Tauris.
- Millet, P. C., 2007. Aristotle and Slavery in Athens. *Greece & Rome*, 54, 2, pp. 178-209.
- Mommsen, Th., 1988. *Historia de Roma*. Cuatro tomos. Madrid, Turner.
- Montserrat Torrents, J., 2005. *La sinagoga cristiana*. Madrid, Trotta.

- Moralee, J., 2008. Maximinus Thrax and the Politics of Race in Late Antiquity. *Greece & Rome*, 55, 1, pp. 55-82.
- Morley, N., 2010. 'Carthage Must Be Destroyed': The Dynamics of Roman Imperialism. *The Roman Empire. Roots of imperialism*. New York, Pluto Press, pp. 14-37.
- North, J. A., 1981. The development of Roman imperialism. *The Journal of Roman Studies*, 71, pp. 1-9.
- Orlin, E. M., 2010. *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire*. Oxford-New York, Oxford University Press.
- Peachin, M., 1984. An Inscription of Maximinus Thrax and Maximus Restored. *Historia*, 33, pp. 123-ss.
- , 1985. P. Oxy. VI 912 and the Accession of Maximinus Thrax. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 59, pp. 75-78.
- Petraccia, M. F. y Traverso, M., 2000. A proposito di Massimino il Trace. Y. Le Bohec y C. Wolff (eds.), *Les légions de Rome sous le Haut-Empire II*. Paris, Boccard, pp. 675-684.
- Plácido, D. y Fornis, C., 2012. La democracia tutelada. El papel de la oligarquía y del poder personal en la Atenas del siglo IV a. C. *Incidenza dell'Antico*, 10, pp. 79-110.
- Roldán, J. M., 2010. *Historia de Roma I. La república romana*. Madrid, Cátedra.
- Roldán, J. M., Blázquez, J. M. y Castillo, A. del, 2007. *Historia de Roma II. El imperio romano (siglos I-III)*. Madrid, Cátedra.
- Rusten, J. (ed.), 2011. *The Birth of Comedy. Texts, Documents and Art from Athenian Comic Competitions: 486-240*. Baltimore, John Hopkins University Press.
- Said, E. W., *Orientalismo*. Madrid, Libertarias.
- Sala Rose, R., 2007. *El misterioso caso alemán. Un intento de comprender Alemania a través de sus letras*. Barcelona, Alba.
- Samuels, T., 2013. *The Riddle in the Dark: Re-thinking 'Blackness' in Greco-Roman Racial Discourse* [en línea]. Acceso restringido. Última consulta: 06/01/2014.
- Salmon, P., 1984. Racisme ou refus de la différence dans le monde gréco-romaine. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 10, pp. 76-98.
- , 1997. A propós du refus a la différence: l'image des peuples d'Asie Mineure à Rome. *Latomus*, 56, 1, pp. 67-82.
- Sancho Rocher, L., 2002. Democracia, multitud y mayoría en Aristóteles. *Athenaeum* [en línea], 90, pp. 411-429. Disponible en: <<http://www.grupohiberus.es/biblioteca/sancho3.pdf>>. Última consulta: 12/11/2013.
- Santos Yanguas, N., 1983. Maximino el Tracio y los cristianos. *Estudios clásicos*, 25, 86, pp. 257-276.
- Schofield, M., 2005. Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery. R. Kraut y S. Skultety (eds.). *Aristotle's Politics. Critical Essays*. New York, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 91-119.
- Scott, R. (et al.), 1995. Dossier: raza y racismo. *Historia social*, 22, pp. 56-149.
- Sicroff, A. A., 1985. *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid, Taurus.
- Sidebottom, H., 2005. Roman imperialism: the changed outward trajectory of the Roman Empire. *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, 54, 3, pp. 315-330.
- Smith, N. D., 1991. Aristotle's Theory of Natural Slavery. D. Keyt y F. D. Miller Jr. (eds.). *A Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge-Oxford, Blackwell, pp. 142- 155.
- Snowden, F. M., 1979. *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*. Cambridge-London, Harvard University Press.
- , 1983. *Before Color Prejudice. The Ancient View of Blacks*. London-Harvard, Harvard University Press.
- Song, N. H., 1988. A Study on Aristotle's Theory of Slavery. T. Yuge y M. Doi (eds.). *Forms of Control and Subordination in Antiquity*. Leiden, Brill, pp. 360-363.
- Sordi, M. (ed.), 1979. *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore.

- Spivak, G. Ch., 2009. *¿Pueden hablar los subalternos?* Traducción y edición crítica de Manuel Asensi Pérez. Barcelona, Museu d'Art Contemporani.
- Ste. Croix, G. E. M. de, 1981. *The Class Struggle in the Ancient World from the Archaic Age to the Arab Conquests*. London, Duckworth.
- Syme, R., 1971. The emperor Maximinus. *Emperors and biography. Studies in the Historia Augusta*. Oxford: Clarendon Press, pp. 179-193.
- Tellkamp, J. A., 2004. Esclavitud y ética comercial en el siglo XVI. *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 21, pp. 135-148.
- Temprano, E., 1990. *La caverna racial europea*. Madrid, Cátedra.
- Thompson, L., 1994. Roman Perceptions of Blacks. *Scholia* [en línea]. Disponible en: <<http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V1N4/thompson.html#3>>. Última consulta: 29/04/2013.
- Todorov, T., 1987. *La Conquista de América. La cuestión del otro*. Madrid, Siglo XXI.
- Vidal Naquet, P., 1981. Les femmes, les esclaves, les artisans. *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris, Maspero, pp. 209-316.
- Vernant, J. P., 1973. El trabajo y el pensamiento técnico. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona, Crítica, pp. 242-301.
- Veyne, P., 1975. Y a-t-il eu un impérialisme romain? *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 87, 2, pp. 793-855.
- Vogt, J., 1974. *Ancient Slavery and the Ideal of Man*. Oxford, Blackwell.
- Webster, J. y Cooper, N. (eds.), 1996. *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives*. Leicester, University of Leicester.
- West, J. L. A., 1994. Distorted Souls: the Role of Banausic in Aristotle's Politics. *Polis*, 1-2, pp. 77-95.
- Wiedemann, Th., 1981. *Greek and Roman Slavery*. London, Croom Helm.
- Wieviorka, M., 1992. *El espacio del racismo*. Barcelona, Paidós.
- Wood, E. M. y N., 1978. *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato and Aristotle in social context*. Oxford, Blackwell.
- Ziomecki, J., 1975. *Les représentations d'artisans sur les vases attiques*. Wrocław : Zakład Narodowy im. Ossolińskich.