



# REVUE DES ETUDES ANCIENNES

1  
2  
6

2024 - N°2

UNIVERSITÉ BORDEAUX MONTAIGNE

REVUE DES  
ÉTUDES  
ANCIENNES

TOME 126 – N°2 – 2024



Dépôt légal : décembre 2024  
ISSN : 0035-2004

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation  
réservés pour tous les pays.

## LA CONCLAMATIO. UN RITO FUNERARIO DE PROTECCIÓN

Miguel REQUENA-JIMÉNEZ\*

*Résumé.* – L'un des rites traditionnels des funérailles romaines est celui qui reçoit la dénomination de *conclamatio*, c'est-à-dire la répétition à haute voix en série de trois fois du nom du défunt. Rite mentionné dans toutes les études sur la mort à Rome, mais qui présente de nombreux doutes quant à son exécution et à son but. Dans le présent document, nous proposons que, bien que la *conclamatio* ait traditionnellement été appréciée comme un rite d'adieu ou comme un moyen de vérifier la mort réelle de la personne décédée, son analyse détaillée basée sur l'épisode de Télyphron raconté par Apulée (*Met.* II 30, 1-6) nous permet de la valoriser comme un rite de protection de l'âme du défunt.

*Abstract.* – One of the traditional rites of the Roman funeral is the one known as the *conclamatio*, that is, the reciting out loud of the name of the deceased three times in succession. It is a rite mentioned in all studies on death in Rome, but there are still numerous questions regarding its execution and its purpose. This paper proposes that although the *conclamatio* has traditionally been understood as a rite of farewell or as a way to verify the death of a deceased individual, a detailed analysis of it based on Apuleius' narrative of the episode of Thelyphron (*Met.* II 30, 1-6) allows us to understand it as a rite of protection for the soul of the deceased.

*Mots-clés.* – Rite funéraire, mort, Rome, religion, protection.

*Keywords.* – Funeral rite, death, Rome, religion, protection.

---

\* Departamento de Preshistoria, Arqueología e Historia Antigua de la Universitat de València ; mireji@uv.es

En el confuso coro de lamentos que resonaban junto al lecho fúnebre en el atrio de la casa romana podía distinguirse con claridad el conocido rito de la *conclamatio*, acto por el cual los familiares del difunto y especialmente la *praefica*, la plañidera con mejor voz de la comitiva contratada para escenificar dichas lamentaciones, llamaban por su nombre propio y tan fuerte como podía al fallecido en series de tres veces. Una llamada que acompañaba también al difunto durante su traslado fuera de la ciudad y en el momento de la inhumación de sus restos.

Nos encontramos ante un rito característico del *funus* romano mencionado por numerosos autores clásicos<sup>1</sup>, cuya potencia simbólica para la sociedad romana era tan activa que no sólo llegó a expresar el final de algo, – de ahí la expresión *iam conclamatum est* que podemos traducir por *todo se acabó* –, sino que constituye también la base sobre la que se construyeron relatos populares que anunciaban la muerte de un individuo. Así, por ejemplo, Julio Capitolino, uno de los supuestos autores de la *Historia Augusta* (s. IV d.C.), afirma que fue un presagio de muerte para Maximino y su hijo la presencia de una mujer con lúgubre vestimenta que gritó *Maximinos* por tres veces:

*Mortis omina haec fuerunt: venienti contra Maximum et Balbinum Maximino cum filio mulier quaedam passis crinibus occurit lugubri habitu et exclamavit: 'Maximini, Maximini, Maximini', neque quicquam amplius dixit et mortua est; videbatur enim dicere voluisse: 'Succurrite'*

(SHA., *Maximini duo*, 31, 1)<sup>2</sup>.

Como comprobaremos en las siguientes páginas, se trata de un rito complejo articulado a partir de cuatro recursos mágico-religiosos bien conocidos por la sociedad romana: a) el valor del nombre propio; b) la eficacia de la triplicación; c) su pronunciación en voz alta y d) la potencia de la persona que la pronuncia. Este rito no es exclusivo del mundo romano, sino que presenta antecedentes en la tradición hebrea<sup>3</sup> y griega<sup>4</sup> cuya finalidad en el *funus* ha generado

1. Serv., *Ad Aen.*, VI, 218; Lucan. II, 23; Liv. IV, 40, 3; Quintil., *Decl.*, VIII, 10. Ammian. 30, 10, 1; Ovid., *Trist.*, III, 3, 43; Sen., *Dial.*, IX 11.7; de dem. I 25, 5; ep. 17, 3; 52, 13, etc.

2. Los presagios de su muerte fueron éstos: *cierta mujer se presentó con una lúgubre vestimenta y con los cabellos sueltos ante Maximino, cuando en compañía de su hijo marchaba contra Máximo y Balbino, y exclamó: 'Maximinos, Maximinos, Maximinos', y sin decir más se murió; parece que quiso añadir: 'Socorredme'* (traducción de V. PICÓN, A. CASCÓN, Madrid 1989).

3. En el Antiguo Testamento, cuando Elías ruega a Yahvé que devuelva la vida al hijo de la viuda de Sarepta se afirma: *se tendió [Elías] tres veces sobre el niño, y gritó a Yahvé y dijo: 'Yahvé, Dios mío, que vuelva la vida a su cuerpo'. Yahvé escuchó el grito de Elías, y volvió la vida del niño a su cuerpo y revivió* (1 Re 17, 21. 22), traducción de E. MARTÍN NIETO, Barcelona 1969.

4. Homero incluye en la *Odisea* el siguiente fragmento: *Navegamos después desde allí con la angustia en el pecho,/ pues, salvados nosotros, perdíamos tan buenos amigos;/ Y mis combos bajeles se hicieron al mar sólo cuando/ por tres veces hubimos llamado uno a uno a los tristes/ que en el campo al furor de los cícones dieron su vida* (Hom., *Od.*, IX, 62-66), traducción de J. M. PABÓN, Gredos-Madrid 2006. Según el comentario de W. B. STANFORD, en su *Homer/Odyssey I-XII*, Bristol 2004 [1947], *The triple cry was a ritual act to call the souls home*, cp. Virgil, *Aen.* 6, 506, *magna manes ter voce vocavi*. Aristófanes en *Ranas*, v. 1176 y Teócrito, 13, 58 también mencionan el triple grito ritual al muerto. Resulta significativa la semejanza de esta acción con uno de

distintas opiniones entre aquellos que lo valoran como una práctica para comprobar la muerte real de la persona, o los que lo estiman como un acto de despedida. Veamos algunas opiniones en la literatura moderna.

### 1. – FINALIDAD DE LA CONCLAMATIO SEGÚN LA HISTORIOGRAFÍA MODERNA

Partiendo del comentario de Mauro Servio Honorato (s. IV) a un fragmento de la *Eneida* de Virgilio (Serv., *Ad Aen.*, 6, 218)<sup>5</sup>, Joachim Marquardt planteaba en su *Das Privatleben der Römer*<sup>6</sup> (1886) la posibilidad de que nos encontremos ante un rito cuyo objetivo era comprobar la muerte real de la persona evitando así, como señala el fragmento serviano, los accidentes en el momento de la incineración. Esta última valoración la comparten autores como A. Mau en la *Paulys Real-Encyclopedie der classischen Altertumswissenschaft* (1897)<sup>7</sup>, o casi un siglo después, Jocelyn M. C. Toynbee, en su completo *Death and Burial in the Roman World* (1971)<sup>8</sup>.

Èdouard Cuq, en su entrada *Funus* del *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Charles Victor Daremberg y Edmond Saglio (1896), también se inclina por dicha función práctica –*Ils cherchent, sans doute, à s'assurer que la mort n'est pas apparente: telle est, du moins, l'explication de Plin l'Ancien, et divers exemples prouvent que la precaution n'était pas inutile* (Plin., *Hist. Nat.*, VII, 52; Val. Max., I, 8, 12; Apul., *Florid.* IV 19, 95)–, pero plantea que esta triple llamada, que también se repite cuando se erige una tumba vacía o cenotafio, tuviera como fin el retener el alma del difunto: *on veut la retenir en lui donnant l'assurance qu'elle n'aura pas longtemps à errer sans sépulture*<sup>9</sup>.

---

los ritos protocolarios celebrados tras la muerte de un Papa en el Vaticano. Según la tradición, el camarlengo debe confirmar la muerte del Sumo Pontífice golpeándole tres veces en la frente con un martillo de plata, mientras llama al difunto con su nombre de pila.

5. *Pars calidos latices Plinius in naturali historia dicit hanc esse causam ut mortui et calida abluantur et per intervalla conclamentur, quod solet plerumque vitalis spiritus exclusus putari et homines fallere. Denique refert quendam superpositum pyrae adhibitis ignibus erectum esse nec potuisse liberari. Unde et servabantur cadavera septem diebus, et calida abluebantur, et post ultimam conclamationem comburebantur: unde traxit Terentius desine, iam conclamatum est* (Serv., *Ad Aen.*, VI, 218).

6. J. MARQUARDT, *Das Privatleben der Römer*, Darmstadt 1975 [1886], p. 346, n. 5: *die conclamatio bestand vielmehr darin, dass der Todte wiederholt beim Namen gerufen wurde, um den vielleicht nur scheinotden zu wecken*.

7. A. MAU, *RE* III, 1, 1897, cols. 347-348, s. v. *Bestattung*.

8. J. M. C. TOYBEE, *Death and Burial in the Roman World*, Baltimore-London 1996 [1971], p. 288, n 119: *the purpose of this custom may, then, have been to ascertain that death had really taken place. A relic of it survives today at a papal death-bed, when the dead pope is tapped three times on the brow and called three times by his baptismal name*.

9. E. QUQ, *DS* II, 1896, p. 1367-1409 (p. 1387), s.v. *Funus*.

Como señala muy acertadamente Cuq, la consideración de la *conclamatio* como una práctica para comprobar la muerte aparente de una persona presenta el problema de que no explicaría su presencia, como veremos posteriormente, en el proceso de erección de un cenotafio o tumba vacía en los casos que no existe un cuerpo que enterrar.

Unas dudas que ya planteó E. Wasmandorff, en su *Die religiösen Motive der Totenbestattung bei den verschiedenen Völkern*, Berlin, 1884, p. 16, al considerar esta valoración práctica del uso de la *conclamatio* como una explicación racionalizadora del rito<sup>10</sup>.

En esta misma línea crítica, Wilhelm Kierdorf afirma en su entrada *conclamatio* de la Brill's New Pauly (2003)<sup>11</sup> que el uso práctico de la *conclamatio* como forma de evitar la muerte aparente sería una racionalización de un rito cuyo sentido original se habría perdido en época histórica:

*This custom, which was obviously no longer understood in the historical period, was rationalized as an attempt to wake person in a state of apparent death (Serv., Ad Aen., VI, 218; implicitly already in Quint., Decl. min., 246, 4).*

La consideración de la *conclamatio* como acción de despedida hacia el difunto, – como último o supremo *vale*–, está presente en varios fragmentos de autores clásicos, y ha condicionado numerosas traducciones modernas de la expresión *conclamatio*.

En el libro III de los Fastos, al recordar la acción de Ana Perenna respecto a los restos mortales de su hermana la reina Dido, Ovidio (s. I a.C-I d.C.) afirma que Ana dijo tres veces adiós: *terque 'vale' dixit*:

*germanae iusta dat ante suae.  
Mixa bibunt molles lacrimis unguenta favillae,  
vertice libatas accipiuntque comas,  
terque 'vale' dixit, cineres ter ad ora relatos  
pressit, et est illis visa subesse soror  
(Ov., Fast., III, 560-564).*

James George Frazer, en su traducción de Ovidio para la Harvard University Press (1989), traduce la expresión *terque 'vale' dixit* por: *and thrice she said, 'Farewell!'*. Y a pesar de que en el relato de Ovidio falta un elemento fundamental del rito de la *conclamatio*, el nombre propio del fallecido, este pasaje ha sido valorado tradicionalmente como un ejemplo tradicional de la

---

10. *Das scheint mir wenigstens in seinem letzten Teile eine rationalisierende Erklärung dieser Sitte zu sein, welcher derselbe Wert zukommt wie der Meinung des älteren Plinius, dafs die von den Hörnern am Totenbett erhobene Wehklage (conclamatio) aus der Furcht vor der Bestattung Scheintoter entstanden sei.*

11. W. KIERDORF, en su entrada de la Brill's New Pauly, 3, Leiden-Boston 2003, cols. 680-681, s.v. *conclamatio*.

*conclamatio*<sup>12</sup>, sin tener en cuenta que el interés de Ovidio no se centra en el rito específico de la *conclamatio*, sino en realizar un juego literario basado en el número tres. Un juego poético que se repite en los versos del poema<sup>13</sup>.

El triple adiós también está presente en Servio, en concreto en su comentario a un verso de la *Eneida* en el que Eneas recuerda a sus compañeros tal vez muertos: *post nomen enim defuncti vocatum tertio dicebatur vale vale vale* (Serv., *Ad Aen.* I, 219).

Esta acepción de despedida ha sido incorporada por algunos diccionarios de latín. Así, el *Dictionnaire Latin Français* (Hachette, 1934), traduce *conclamatio* por: *cri, clameur d'une foule*: Tac. A. ,2// *acclamations*: Caes. C, 2, 26,1 // *lamentations funèbres et dernier adieu au mort*: Serv., *En.*, 6, 218<sup>14</sup>. Esta circunstancia ha condicionado profundamente las traducciones a las lenguas modernas del término *conclamatio*, que, frente a la literalidad del valor 'llamada', suele ser traducido por 'despedida'<sup>15</sup>.

12. R. SCHILLING, *Ovide. Les Fastes*, París 1993: *rituel de la triple adresse (conclamatio) au défunt*; F. BÖMER, *P. Ovidius Naso. Metamorphose*, Heidelberg 1969, ad Ov., *Fast.*, III 565 : *der dreimalige rituelle Ruf, die conclamatio*. También E. VOUTIRAS, V. FYNTIKOGLU en el tomo tercero del magnífico *The Cultus et Rituum Antiquorum (ThCRA)*, III 6 b, 2004 p. 168- 6b, s v. Prayer, Rom: V. *Sonderformen des Gebetes. A. Das Gebet im Totenkult*, incluye el episodio de Ovidio entre los ejemplos de *conclamatio*: *Die conclamatio, der rituell wiederholte Gruss bzw. Ruf des Namens des Toten, scheint eine römische Sitte zu sein* (Verg., *Aen.* III, 68; 6, 506; Ov., *Fast.*, III, 563; Serv., *Aen.*, III, 68; s. Latte, *RR 101*; Guittard 1, 371; skeptisch Bömer, *Komm. Fast.* 3, 560).

13. *Tertia nudandas acceperat area messes,  
inque cavos ierant tertia musta lacus:  
pellitur Anna domo, lacrimansque sororia linquit  
moenia; germanae iusta dat ante suae.  
mixta bibunt molles lacrimis unguenta favillae,  
vertice libatas accipiuntque comas,  
terque 'vale' dixit, cineres ter ad ora relatos  
pressit, et est illis visa subesse soror* (Ov., *Fast.*, III, 557-564).

14. La acepción de despedida no está presente en el *Oxford Latin Dictionary* editado por P.G.W. GLARE, Oxford 1997 [1982] que traduce *conclamatio* por: *a shouting or crying together (usu. As an expression of grief); also, an acclamation*. S. MONTERO MUNGUÍA en su *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, Bilbao 2010, traduce *conclamatio* por *aclamación, clamoreo [de una multitud]//lamentaciones fúnebres*. Pero en la entrada de la forma verbal *conclamo*, -are, -avi, -atum, traduce la expresión *mortuum conclamo*, como *gritar el nombre del muerto, llamar por última vez al muerto, decirle el último adiós, de ahí la expresión 'iam conclamatum est', todo se acabó*.

15. Si revisamos las diversas ediciones bilingües comprobaremos la diversidad de traducciones del término *conclamatio*. Así, por ejemplo, si revisamos los versos 22 y 23 del libro segundo de la *Farsalia* de Lucano, -*cum corpora nondum /conclamata iacent nec-*, A. HOLGADO REDONDO, Gredos 2001 traduce los versos por: *cuando los cadáveres yacen sin que se les haya gritado aún el último adiós*. Por el contrario A. BOURGUERY en *Lucain, La Guerre civile*, París 1958 lo hace por: *avant que les appels soient adressés aux corps étendus* (Lucan. II 22-23); V.-J. HERRERO LLORENTE, en la edición de M. *Annaeo Lucano, La Farsalia*, de Alma Mater, Barcelona 1967, lo hace por *silencio cuando yace inerte el cuerpo sin que se dejen oír los lamentos del último adiós*. J. D. DUFF, *Lucan, The Civil War (Pharsalia)*, Harvard 1988 por *Before the body is lamented and laid out*.



No creemos acertada, ni ha sido seguida por la historiografía, la interpretación formulada por Claude Lecouteux en su trabajo sobre fantasmas y aparecidos cuando plantea la siguiente interpretación:

*llaman tres veces al alma del muerto por el nombre que tenía; esta triple repetición se parece a un exorcismo. Se trata sin duda de conjurar el regreso del difunto*<sup>16</sup>.

Frente a ambas interpretaciones, tanto la de despedida como la de comprobación práctica de la muerte de la persona, Hugo Blümner en su *Die römischen Privataltertümer* planteaba ya en 1911 la hipótesis de que en origen la *conclamatio* fuera un rito religioso cuyo sentido original se había perdido en época histórica<sup>17</sup>.

En esa búsqueda de un origen religioso del rito, Kurt Latte propuso en su *Römische Religionsgeschichte* que la *conclamatio* fuera una forma de recuerdo del fallecido a través de su nombre pronunciado en voz alta<sup>18</sup>. Pero especialmente interesante es la hipótesis de Franz Cumont en su monumental *Lux Perpetua*<sup>19</sup>. Para el maestro belga la *conclamatio* formaría parte de las fórmulas litúrgicas que se pronunciaban en los funerales para poder fijar la sombra del fallecido a la tumba que iba a ser para siempre su hogar, la *domus aeterna*.

*Sans doute les formules liturgiques qu'on prononçait (aux funérailles) avaient-elles le pouvoir de fixer l'ombre dans la tombe*<sup>20</sup>.

Esta valoración explicaría la presencia del rito de la *conclamatio* en el *funus imaginarium*, es decir, cuando se levantaba un cenotafio o tumba vacía ante la falta de restos mortales para enterrar o en el caso de aquellos que habían fallecido en tierra extranjera<sup>21</sup>. Se trataría del mismo rito descrito por Virgilio en el libro III de la *Eneida* al narrar la erección de un cenotafio a Polidoro:

16. CL. LECOUTEUX, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, Barcelona 1999 [1988], p. 26.

17. H. BLÜMNER, *Die römischen Privataltertümer*, Múnich 1911, p. 483: consultado en <https://archive.org/details/diermischenpri00bluoft/page/480/mode/2up?view=theater>. *Vermutlich bald darauf erfolgte die sogenannte conclamatio, ll. h. die anwesenden Familienangehörigen riefen den Verstorbenen zu wiederholten Malen laut mit Namen an, was wohl auch ein alter, in seiner ursprünglichen Bedeutung später nicht mehr erkannter religiöser Brauch war.*

18. K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, Múnich 1967, [1992], p. 101: *es ist ein Versuch, ihn durch Aussprechen seines Namens zurückzurufen.*

19. F. CUMONT, *Lux Perpetua*, París 1949.

20. *Ibid.* p. 366.

21. El Cenotafio –*cenotaphium, uacuum sepulcrum, tumulus inanis*– consistía en una tumba vacía o sepulcro imaginario elevado en un lugar distinto a aquel en el que se encontraban los restos mortales. Existían dos tipos de cenotafios o sepulcros vacíos. Los primeros servían para recordar y rendir culto al espíritu de un muerto en un lugar distinto a aquel en el que han sido enterrados los restos mortales (sepulcro), generalmente por no haber podido trasladar el cuerpo a su patria de nacimiento; estos son los conocidos como ‘*cenotafios de memoria*’. Por otro lado, encontramos aquellos elevados para calmar las almas de los muertos que no habían podido recibir sepultura en ningún lugar, los denominados ‘*cenotafios de necesidad*’ (C. RICCI, *Qui non riposa: cenotafi antichi e moderni fra memoria e rappresentazione*, Roma 2006, p. 39-40). Son estos últimos los que deben elevarse a los *insepulti* con la esperanza de calmar, en la medida de lo posible, la ira de estos muertos vagabundos. En ambos casos la

*Ergo instauramus Polydoro funus, et ingens  
aggeritur tumulo tellus; stant Manibus arae,  
caeruleis maestae vittis atraque cupresso,  
et circum Iliades crinem de more solutae;  
inferimus tepido spumantia cymbia lacte  
sanguinis et sacri pateras, animamque sepulchro  
condimus, et magna supremum voce ciemus  
(Verg., Aen., III, 62-68)<sup>22</sup>.*

La idea se repite en el libro sexto al relatar el cenotafio levantado a Deífobo, hijo de Príamo, muerto en la toma de Troya.

*mihi fama suprema  
nocte tulit fessum vasta te caede Pelasgum  
procubuisse super confusae stragis acervum.  
tunc egomet tumulum Rhoeteo in litore inanem  
constitui et magna manis ter voce vocavi.  
nomen et arma locum servant; te, amice, nequivi  
conspicere et patria decedens ponere terra.  
ad quae Priamides: «nihil o tibi, amice, relictum;  
omnia Deiphobo solvisti et funeris umbris.  
(Verg., Aen., VI, 502- 510)<sup>23</sup>.*

Las traducciones del fragmento recogen perfectamente la propuesta de Cumont. Así, André Bellessort, en la traducción de Belles Lettres (1964), traduce los versos 505-506 en los siguientes términos: *alors de mes propes mains je t'élevai un cénothaphe au rivage du cap Rhétée e à haute voix j'appelai trois fois tes mânes*. H. Rushton Fairclough para Harvard University Press<sup>24</sup> traduce por: *then I myself set up an empty Tomb upon the Rhoetean shore, and with loud cry called thrice upon thy spirit* y la de Javier de Echave-Sustaeta para Gredos:

---

familia celebraba unas imaginarias exequias, en las que con la correspondiente *conclamatio* se llamaba al espíritu del fallecido para que pudiera ocupar la tumba vacía. En estos casos la *conclamatio* llamaba y fijaba la sombra del fallecido en la tumba que iba a ser para siempre su hogar.

22. *Rendimos a Polidoro nuevas honras fúnebres,/hacíamos más tierra sobre el cerro, erigimos altares a los Manes/ que enlutamos con ínfulas oscuras y con negro ciprés./ Están alrededor las mujeres troyanas, suelta la cabellera como es norma./Ofrecemos los cuencos espumantes de tibia leche y copas con las sangre sagrada/ y encerramos su espíritu en la tumba y dando una gran voz le despedimos con el último adiós* (Verg., Aen., III, 62-68), traducción de J. DE ECHAVE-SUSTAETA, *Virgilio. Eneida*, Madrid-Gredos 2000.

23. *La última noche de Troya /llegó hasta mis oídos la noticia de que al cabo de tanta matanza/ de pelasgos habías caído encima de una revuelta hacina de cadáveres. / Yo mismo te alcé entonces en la orilla Retea/ un cenotafio e invoqué tres veces en voz alta a los Manes. / Tu nombre y unas armas señalan el lugar. / No me fue dado verte, amigo, ni al partir/ depositar tu cuerpo en tierra patria'. A esto el hijo de Príamo: / 'Nada, amigo, has dejado de hacer. Has cumplido tu deber con Deífobo y con su sombra fúnebre* (Verg., Aen., VI, 502- 510), traducción de J. de ECHAVE-SUSTAETA, *Virgilio. Eneida*, Madrid-Gredos 2000.

24. H. RUSHTON FAIRCLOUGH, *Virgil*, Londres 1986.

*yo mismo te alcé entonces en la orilla Retea/ un cenotafio e invoqué tres veces en voz alta a los Manes.* En ambos casos se repite el nombre del fallecido cuyos restos no están presentes para llamar su alma, no para despedirla, ni evidentemente para comprobar la muerte real.

## 2. – ELEMENTOS DE LA *CONCLAMATIO*

En esa función de llamar y encerrar el alma del fallecido en un cenotafio o tumba vacía, evitando así que se convierta en una *umbra errans* o alma errante, juegan un papel fundamental cuatro elementos que, como ya hemos indicado al principio de este trabajo, están intrínsecamente asociados a la institución de la *conclamatio*. Estos cuatro elementos son: a) el nombre propio del difunto; b) el número tres; c) su pronunciación en voz alta y d) la persona encargada de pronunciar el nombre del fallecido. Cuatro aspectos con amplísima bibliografía y que nosotros simplemente apuntaremos para intentar aproximarnos a la finalidad originaria de la *conclamatio* en el rito funerario romano.

### A. – EL NOMBRE PROPIO

Las sociedades antiguas han valorado el nombre propio, es decir, la palabra que identifica a un individuo, con la que se le conoce y que lo presenta ante la comunidad, como una parte consustancial de aquél a quien distingue, convirtiéndolo en el elemento central de infinidad de creencias y prácticas mágicas, adivinatorias y religiosas.

El nombre propio es valorado como una parte integrante del individuo, de su potencia, de su personalidad y de su destino. La nominación de una persona no era sólo una acción fundamental en la consideración jurídica y patrimonial del individuo –el nombre va unido a los derechos civiles fundamentales de un ciudadano romano<sup>25</sup>–, sino que fue valorada como un acto pleno de valor mágico que afectaba decisivamente no sólo a la naturaleza y posterior desarrollo de la persona, de donde surge la expresión latina *nomen est omen* –el nombre es un presagio del destino del individuo–, sino también a que su recuerdo y mención sea necesaria para la supervivencia del alma en el más allá<sup>26</sup>.

Dado que el nombre es una parte integrante del individuo, de su potencia y de su presencia en la comunidad donde vive, las sociedades antiguas también creían que a través del nombre propio era posible no sólo llamar, sino también apropiarse de parte de la potencia de aquel que lo lleva, e, incluso, de actuar sobre su persona y, tras su muerte, sobre su alma.

Se trata, desde luego, de una idea fundamental para llegar a entender la importancia en las sociedades antiguas de infinidad de creencias y prácticas mágico-religiosas que afectan incluso a las potencias divinas, entre ellas el conocido rito de la *evocatio*<sup>27</sup>, las plegarias,

25. TH. MOMMSEN, *Le droit public romaine*, París 1985, t. VI, p. 226 ss.

26. M. REQUENA JIMÉNEZ, *Los espacios de la muerte en Roma*, Madrid 2021.

27. V. BASANOFF, *Evocatio. Etude d'un rituel militaire romain*, París 1947; F. PFISTER, *Reallexikon für Antike und Christentum*, TH. KLAUSER ed., Stuttgart 1966, VI, 1160-1165, s.u. *euocatio*; G. GUSTAFSSON, *Evocatio Deorum: Historical and Mythical Interpretations of Ritualised Conquests in the Expansion of Ancient Rome (Acta universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 16)*, Uppsala 2000.

los encantamientos, las *tabellae defixionum*<sup>28</sup>, la *abolitio nominis* en la *damnatio memoriae*, etc. También está presente en los diversos procedimientos instituidos para evitar tal peligro, entre los que podemos mencionar la ocultación del nombre propio, la múltiple nominación, la nominación repulsiva, el miedo a mentar ciertas potencias divinas, etc<sup>29</sup>. A través del nombre verdadero de una persona es posible actuar sobre su alma, bien para llamarla, obligarla, encerrarla o, como veremos posteriormente, protegerla.

### B. – EL NÚMERO 3

Poco podemos aportar aquí a lo mucho que se ha escrito sobre el valor de la triplicación en los actos mágicos y religiosos en la antigüedad<sup>30</sup>. El tres es un *número perfecto, que define un acto completo, definitivo e irrevocable*<sup>31</sup>, presente en cientos de ritos de todas las culturas y épocas y central en la ceremonia de la *conclamatio*.

Petronio o Plinio, entre otros muchos autores clásicos, aportan infinidad de ejemplos de la triplicación en la antigüedad: escupir tres veces; meterse unas piedrecitas tres veces (Petr., *Sat.*, 131.5); repetir tres veces la fórmula (Plin., *Nat. Hist.*, XXVIII, 21); lanzar tres veces una piedra (Plin., *Nat. Hist.*, XXVIII, 33); conjurar tres veces; tocar tres veces (Plin., *Nat. Hist.*, XXVIII, 36); lavarse tres veces los ojos (Plin., *Nat. Hist.*, XXVIII, 44), etc. La triplicación es especialmente usada en los ritos que buscan la sujeción de algo o alguien,

---

28. A. AUDOLLENT, *Tabellae Defixionum*, París 1904; *Id.*, *Magical practice in the Latin West*, Leiden-Boston 2015.

29. La bibliografía sobre el nombre en la antigüedad es enorme; entre otros títulos podemos citar: L. TRAUBE, *Nomina Sacra. Versuch einer Geschichte der christlichen Kurzung*, Múnich 1907; A. ABT, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Giessen 1908; M. LAMBERTZ, «Zur Ausbreitung des Supernomen oder Signum im römischen Reiche», *Glotta* 4, 1913, p. 78-143 y *Glotta* 5, 1914, p. 99-170; W. KROLL, «Namenaberglaube bei Griechen und Romern», *Mitteilungen d. Schles. Gesellschaft f. Volkskunde* 16, 1914, p. 179-196; K. HOFFMANN, *Die theophoren Personennamen des alteren Aegyptens*, H. SETHE ed., Leipzig 1915, VII, p. 1-83; V. LAROCK, «Essai sur le valeur sacrée et le valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures», *Revue de l'Histoire des Religions* 101, 1930, p. 27-67 y 100-201; *Revue de l'Histoire des Religions* 102, 1931, p. 67-92; I. KAJANTO, «The Significance of Non-Latin Cognomina», *Latomus* 27, 1968, p. 517-534; L. POZNANSKI, «À propos de la collation du nom dans le monde antique», *Revue de l'Histoire des Religions* 194, 1978, p. 113-127; H. SOLIN, «Varia Onomastica», *ZPE* 28, 1978, p. 75-81, y siguientes; A. BAUMER, «Die Macht des Wortes in Religion und Magie (Plinius, *Naturalis Historia* 28, 4-29)», *Hermes* 112, 1984, p. 84-99; P. PARKER, «Theophoric Names and the History of Greek Religion» en *Greek Personal Names. Their Value as Evidence*, Oxford-Nueva York 2000, p. 53-79; P. PANERO, «Aspectos penales de la *mutatio nominis*» en *El derecho penal: de Roma al derecho actual*, Madrid 2005, p. 463-478; R. BRACCHI, «*Nomen non tamen omen*», *Rivista Italiana di Onomastica (RIO)* 13, 2007, p. 51-90; M-TH. RAEPSAET-CHARLIER, «Reflexions sur les anthroponymes “a double entree” dans le monde romain», *AC* 74, 2005, p. 225-231, etc. Sin olvidar los numerosos grupos de trabajo y congresos dedicados al tema.

30. E. TAVENNER, «Three as a magic number in Latin Literature», *TAPhA* 47, 1916, p. 117-143; O. WEINREICH, *Triskaidekadische Studien*, Gießen 1916, p. 121-123; E. B. LEASE, «The Number Three, Mysterious, Mystic, Magic», *CPh* 14, 1919, p. 56-73; R. MEHRLEIN, *Reallexikon für Antike und Christentum (RLAC)* IV, TH. KLAUSER ed., Stuttgart 1959, cols. 269-310 (espec. 291-294), s.v. *Drei*, etc.

31. F. MARCO SIMÓN, *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid 1996, p. 109.

como en los conocidos *amarres de amor*, y en aquellas prácticas que tienen como objetivo la protección de algo o alguien. En el primer caso resulta especialmente significativo el relato de Virgilio en su octava bucólica:

*Terna tibi haec primum triplici diversa colore  
 licia circumdo, terque haec altaria circum  
 effigiem duco; numero deus impare gaudet.  
 ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnim.  
 Necte tribus nodis ternos, Amarylli, colores;  
 necte, Amarylli, modo et 'Veneris' dic «vincula necto  
 (Verg., B., VIII 73-78)<sup>32</sup>.*

La búsqueda de protección con ritos de triplicación está presente en autores tan dispares como Teócrito, que recomienda escupir tres veces en los pliegues de la ropa 'para no ser embrujado' (Theoc., *Ep.*, VI 39); Ovidio recuerda como la ninfa Carna tocó tres veces la puerta con una rama de madroño para proteger al niño Procas de las estriges (Ov., *Fast.*, VI 150-160; Plinio transmite la costumbre de escupir tres veces sobre un bebé dormido para protegerlo del mal de ojo (Plin., *Nat. Hist.*, XXVIII 39); incluso Julio César *tan pronto como tomó asiento en el carruaje, fue acostumbrado a repetir una determinada fórmula tres veces con el fin de asegurar seguridad en su viaje* (Plin., *Nat. Hist.*, XXVIII 21).

La potencia de la triplicación en las acciones de atadura y protección nos ayudará a valorar la función de la *conclamatio* en los ritos funerarios.

### C. – SU PRONUNCIACIÓN EN VOZ ALTA

En el poder mágico-religioso de las palabras, en este caso del nombre propio, influye decisivamente la forma en que se pronuncian y quienes las pronuncian. Un aspecto fundamental que, como en el caso anterior, ha generado abundante bibliografía.

Por regla general, podemos afirmar que para las sociedades antiguas las palabras adquieren toda su potencia cuando se recitan, es decir, cuando se pronuncian en voz alta, a *clara voce*<sup>33</sup>. Como señala Alberto Manguel:

*la clásica frase scripta manent, uerba uolant –que en nuestro tiempo ha pasado a significar  
 'lo escrito permanece, las palabras se las lleva el aire' –antes expresaba precisamente lo*

32. Comienzo por ceñir alrededor de ti tres veces cada uno de estos tres hilos de tres colores diferentes, y por tres veces alrededor de estos altares llevo tu imagen, a la divinidad le agrada el número impar. Llevad a casa desde la ciudad, conjuros míos, llevad a Dafnis. Amarilis, ata con tres nudos cada uno de estos tres colores; anúdalos presto, Amarilis, y di: 'Son lazos de Venus los que anudo' (Verg., B., VIII 73-78), traducción de T. DE LA ASCENSIÓN RECIO GARCÍA, Madrid-Gredos 2000.

33. Sobre esta cuestión: O. WEINREICH, *Gebet und Wunder*, Stuttgart 1968 [1929]; F. NOVOTNY, «Favete linguis. Étude sémantique», *REL* 27, 1949, p. 108-110; A. CORLU, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière, d'Homère aux Tragiques*, París 1966, p. 84-7; S. J. TAMBIAH, «The Magical Power of Words», *Man* 3, 1968, p. 175-208; H.S. VERSNEL, «Religious Mentality in Ancient Prayer» en H.S. VERSNEL ed., *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, p. 1-64; W. J. ONG, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London 1982; P. PUCCI, «Inscriptions archaïques sur les statues des dieux» en

*contrario; se acuñó en alabanza de la palabra dicha en voz alta, que tiene alas y puede volar, en comparación con la silenciosa palabra sobre la página, que esta inmóvil, muerta. Enfrentado con un texto escrito, el lector tenía la obligación de prestar su voz a las letras mudas, las scripta, para permitirles convertirse, según la cuidadosa distinción bíblica, en verba, palabras habladas, espíritus*<sup>34</sup>.

Una afirmación similar fue ya recogida por Luis Gil en su imprescindible *Therapeia* al afirmar que *las palabras, una vez proferidas, se pierden de la vista y como volátiles —‘aladas’ las llamo Homero— dan cumplimiento inexorable a su contenido*<sup>35</sup>.

La plegaria, el conjuro o ensalmo, la maldición o el juramento participan del poder mágico-religioso de la palabra en voz alta con enorme trascendencia en las sociedades antiguas tanto en prácticas perfectamente reguladas como en aquellas más espontáneas e individuales<sup>36</sup>.

#### D. – LA PERSONA ENCARGADA DE PRONUNCIAR EL NOMBRE DEL FALLECIDO

Al igual que ocurre en los casos de la plegaria o en el ensalmo/conjuro, –en el primer caso para solicitar la colaboración de las fuerzas nombradas y en el segundo de carácter impetrativo para obligar a dichas fuerzas–, en la *conclamatio* tiene un papel fundamental en su eficacia las características de la persona encargada de la pronunciarla. Su eficacia se encuentra estrechamente asociada a la persona que realiza la invocación y especialmente a ciertas condiciones que le permitan una relación directa con las fuerzas invocadas.

Un caso significativo es el poder de las plegarias de las vírgenes Vestales, de las que los autores clásicos recuerdan su potencia, capaz incluso de paralizar a los esclavos fugitivos de la ciudad. Su virginidad y castidad colocaban a las sacerdotisas en una relación privilegiada para la comunicación con la divinidad<sup>37</sup>. No menos poderosas eran las palabras y acciones de los *pueri patrimi et matrimi*, niños cuya pureza natural no se había visto afectada por el contacto con la muerte de sus padres y que tendrían una participación intensa en los rituales mágicos y

---

M. DETIENNE ed., *Les savoirs de l'écriture. En Grecè ancienne*, Lille 1988, p. 480-498; J. SVENBRO, «J'écris, donc je m'efface, l'énonciation dans les premières inscriptions grecques» en *ibid.*, p. 459-479; A. RODRIGUEZ MAYORGAS, *Arqueología de la palabra. Oralidad y escritura en el mundo antiguo*, Barcelona 2010.

34. A. MANGUEL, *Una historia de la lectura*, Barcelona 2005, p. 99.

35. L. GIL, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 2004, p. 218.

36. Ä. BÄUMER, «Die Macht des Wortes in Religion und Magie (Plinius, Naturalis Historia 28, 4-29)», *Hermes* 112, 1984, p. 84-99; M. GIORDANO, *La parola efficace. Maledizioni, giuramento e benedizioni nella Grecia arcaica*, Pisa-Roma 1999; *Id.*, *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Nápoles 1999; J. CHAMPEAUX, «La prière du Romain», *Ktéma* 26, 2001, p. 267-283; G. FREYBURGER, «Prière silencieuse et prière murmurée dans la religion romaine», *REL* 79, 2001, p. 26-36; H. S. VERSNEL, «The Poetics of the Magical Charm: An Essay on the Power of Words» en P. MIRECKI-M. MEYER eds., *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Colonia 2002, p. 105-158; E. VAUTIRAS, *ThesCRA* III, 2004, p. 151-179, s.v. *Das römische Gebet*; L. FAEDO, *ThesCRA* III, 2004, p. 193-216, s.v. *Hikesia*; F. GRAF, *ThesCRA* III, 2004, pp. 237-246, s.v. *Eid*; F. GRAZ, *ThesCRA* III, 2004, p. 247-270.

37. Plin., *Nat.Hist.*, XXVIII, 13; D.C. 48, 19, 4; Cic., *Pro Font.* 48; J.C. SAQUETE, *Las Vírgenes Vestales. Un sacerdocio femenino en la Religión pública romana*, Madrid, 2000, p. 46-48.

religiosos de la antigua Roma<sup>38</sup>. También los autores clásicos hablan de la potencia de las voces de las brujas, especialmente de las tesalias, capaces de obligar con sus conjuros a los muertos e incluso a los propios dioses (Lucan., *Fars.*, VI, 443; VI 448, Horc., *Epod.*, 5, 45, etc)<sup>39</sup>. Todo ello sin olvidar la potencia de los cantos de las sirenas, que gracias a los consejos de Circe pudieron evitar los hombres de Odiseo tapándose los oídos de cera y éste haciéndose atar al mástil de la nave para poder escucharlas sin peligro (Hom., *Od.*, XII, 158-200)<sup>40</sup>.

En el caso de la *conclamatio*, incluida por E. Voutiras en la categoría de plegarias en su entrada del *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* (ThesCRA)<sup>41</sup>, también las protagonistas son preferentemente mujeres, concretamente las mujeres de la casa del difunto y, especialmente, las conocidas como *praeficae*, *mujeres contratadas en el bosque [de Libitina] para cantar el elogio fúnebre de un difunto delante de la casa doliente* (Varr. *Ll.* VII 70). Estas mujeres estarían encargadas no sólo de la *conclamatio*, sino también de recitar las tristes nenas:

*les textes anciens témoignent que la praefica demande aux serviteurs; à d'autres pleureuses ou à toute la famille d'accomplir les gestes du deuil de la même manière qu'Hécube l'ordonne au chœur des Troyennes. Le travail de la praefica est fait au nom de la première dame de la famille, qui l'a engagée*<sup>42</sup>.

En el caso de las *praeficae*, tanto por su lugar de contratación y, tal vez, de residencia (el bosque de Libitina junto a la necrópolis de las Esquilias) como por su función asociada a la muerte y, sobre todo, por sus actitudes irracionales durante el duelo, recaía sobre ellas una consideración social negativa<sup>43</sup>, contraria al orden cívico de la religión oficial y más cercana a las brujas y hechiceras que a las vírgenes Vestales. Pero en ambos casos, el poder de la palabra pronunciada en voz alta por estas mujeres adquiere una potencia superior, fundamental en la función que se les asigna en la *conclamatio*.

Cuatro elementos que convierten la *conclamatio* en un rito complejo con un enorme potencial mágico religioso.

38. S. I. JOHNSTON, «Charming Children: The Use of the Child in Ancient Divination», *Arethusa* 34.1, 2001, p. 97-118.

39. O. PHILLIPS, «The Witches' Thessaly» en P. MIRECKI, M. MEYER eds., *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Colonia, 2002, p. 378-386.

40. P. PUCCI, «The Song of the Sirens», *Arethusa* 12, 1979, p. 121-132.

41. E. VOUTIRAS, *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* (ThesCRA) III 6 b, 2004 pp. 151-179, s.v. *Das römische Gebet*.

42. D. STERNBENC ERKER, «Voix dangereuses et force des larmes: le deuil féminin dans la Rome antique», *RHR* 221, 2004, p. 272-273. Al respect véase también N. LORAUX, *Les mères en deuil*, París 1990; G. HOLST-WARHAFT, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, Londres-Nueva York 1992.

43. D. STERNBENC ERKER, *op. cit.*, p. 269 ss. Unas voces capaces de invocar a los muertos en las ceremonias de necromancia, *vid.* D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton-Oxford 2001; F. GRAF, *Magic in the Ancient World*, tr. ingl Cambridge-Londres 1977, p.192-193.

## 3. – LOS PELIGROS DE LA MUERTE

La muerte es, como ya señaló Arnold van Gennep (1873-1957), uno de los más importantes *ritos de paso* que sufrirá todo individuo a lo largo de su existencia; estos últimos tienen como objetivo facilitar el cambio de posición de un individuo dentro del grupo al que pertenece, y en el caso concreto de la muerte supone su transformación en una divinidad. Para Gennep, en los funerales encontraríamos claramente diferenciados ritos de separación, que facilitarían el correcto alejamiento del muerto de la comunidad a la que pertenecía; ritos de margen, o de transición entre dos estados, tanto del fallecido como de sus familiares; finalmente, ritos de agregación, que facilitan la integración del fallecido a su nueva esfera, la de lo divino<sup>44</sup>.

Sin negar la vigencia de esta categorización de los ritos funerarios, en mi trabajo *Los espacios de la muerte en Roma* planteé que en los funerales romanos, junto a los ritos de separación, margen y agregación señalados por el maestro francés, adquieren un destacado protagonismo los ritos de protección<sup>45</sup>. Estos ritos son fundamentales tanto para ayudar al alma a recorrer el difícil camino que le trasladará a su destino en el más allá, como, sobre todo, para protegerla de la infinidad de individuos y espíritus malignos (brujas, hechiceros, muertos maléficos, etc.) interesados en destruir o apoderarse de las débiles almas. Estos peligros se acentúan por dos razones: a) la fragilidad del alma en el momento de la muerte; b) la dependencia que mantiene el alma respecto a sus restos mortales.

## A. – LA DEBILIDAD DEL ALMA

Como si de un segundo nacimiento se tratara, los romanos han creído que la salida del alma al mundo exterior desde el cuerpo en el que hasta entonces residía era un momento especialmente crítico y peligroso a causa de su inicial debilidad. La *Historia Augusta* (s. IV d.C.) recoge un poema atribuido al moribundo emperador Adriano en el que se dirige a su alma en los siguientes términos:

*Animula vagula blandula  
Hospes comesque corporis  
Quae nunc abibis in loca?  
Pallidula rigida nudula  
Nec ut soles dabis iocos*  
(SHA. *Adr.* 25, 9)<sup>46</sup>

44. A. VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, Madrid 2008, p. 204-209 (*Les rites de passage*, París 1909).

45. M. REQUENA, *Los espacios de la muerte en Roma*, Madrid 2021, p. 14. Así, los ritos desarrollados durante los funerales romanos tienen como primer objetivo, a) la correcta separación del muerto de la comunidad a la que pertenecía (ritos de separación); en segundo lugar b) proteger el alma ante los numerosos peligros con los que se enfrenta en el momento de separación del cuerpo (ritos de protección); en tercer lugar, c) facilitar el camino del alma al más allá y su integración en su nueva esfera, la de lo divino (ritos de agregación); y finalmente, d) facilitar la comunicación futura de los hombres con la nueva divinidad (ritos de relación).

46. *Almilla blandilla y tiernecilla, / huésped y compañera de mi cuerpo, / a qué regiones te dirigirás ahora / paliducha, rígida y desnudita. / Ya no bromearás, como de costumbre* (SHA. *Adr.* 25, 9), traducción de V. Pición y A. Cascón, Madrid 1989.



La fragilidad del alma tras su salida del cuerpo, que varía notablemente según la edad, constitución física del fallecido y tipo de muerte, convierten esos primeros momentos de su nuevo estado –en los que debe iniciar su camino al más allá–, en una fase particularmente difícil y crítica. Se trata de una fase en la que el alma, al igual que un recién nacido, requiere la ayuda de familiares y amigos para superar no sólo su debilidad sino, sobre todo, para rechazar el acecho de toda una pléyade de seres malignos ávidos por apoderarse de ella. Los familiares tienen el deber de proporcionar la protección del cuerpo y, sobre todo, el alimento necesario para que el alma alcance la potencia necesaria que le permita no sólo defenderse por sí misma de todos los peligros que la acechaban, sino también para afrontar con éxito el largo y peligroso camino hacia el más allá donde, finalmente, se convertirá en una potencia divina.

#### B. – LA DEPENDENCIA QUE MANTIENE EL ALMA RESPECTO A SUS RESTOS MORTALES

A pesar de la universal convicción de que el alma abandona el cuerpo tras la muerte, las sociedades antiguas también han creído que aquella seguía vinculada en mayor o menor medida a su antigua parte material, una ligazón o dependencia que, si bien irá debilitándose con el transcurso de los ritos funerarios, –especialmente tras la cremación o inhumación del cuerpo–, pervivirá incluso tras la llegada del alma al más allá.

En un poema dedicado a Glaucias, joven liberto favorito del mecenas Atedio Melior, el poeta napolitano Publio Papinio Estacio (s. I d.C.) afirma que el alma acompaña a su cuerpo durante el funeral: *plorantemque animam supra sua funera vidi* (Stat. *Silv.* II 1, 22)<sup>47</sup>. Esta vinculación entre el alma y el cuerpo después de su separación física responde a una de las más importantes leyes de la magia en la Antigüedad, la denominada *ley de contigüidad* por Marcel Mauss en su *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. Ley que descansa sobre la idea de que existe una continuidad o prolongación mágica entre las cosas o los seres que en algún momento han estado unidos o en contacto<sup>48</sup>. Ello implica que *la personalidad de un ser es indivisa y reside toda entera en cada una de sus partes*, es decir, la parte vale por el todo, por lo que a pesar de que estas partes se hayan separado en algún momento, todas participan de la misma esencia y es posible influir sobre la misma desde cualquiera de las partes. Es decir, desde cualquier parte del cuerpo se podía actuar sobre el alma dado que ambos han formado una unidad. Estamos ante un vínculo mágico fundamental para entender no sólo el origen de cientos de prácticas mágicas en la antigüedad, sino sobre todo el sentido de muchos de los ritos funerarios.

La dependencia que mantiene el alma respecto a sus restos mortales<sup>49</sup>, justifica, por ejemplo, el rechazo de todas las culturas a valorar el cadáver y las cenizas del fallecido como

47. *Su alma llorosa sobrevolando su propio funeral* (Stat. *Silv.* II 1, 22), traducción de F. TORRENT RODRÍGUEZ.

48. M. MAUSS, H. HUBERT, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, París 1902.

49. Así, por ejemplo, el filósofo neoplatónico Porfirio (III-IV d. C) en un complejo fragmento de su obra *Sobre la Abstinencia*, donde rechaza el consumo de carne, afirma que las almas de aquellos que han muerto violentamente o de los insepultos no llegan a separarse totalmente del cuerpo, siendo por ello fácilmente utilizables por hechiceros: *Puesto que un alma vil e irracional, que abandona el cuerpo, al haber sido arrancada violentamente, permanece*

cosas puramente materiales. Es más, explica la atención y protección que recibe el cuerpo tras el óbito; permite inferir la consideración del sepulcro –lugar donde se depositan los restos mortales– como la morada eterna del alma; confirma el temor universal a la profanación de la tumba y, sobre todo, explica los universales temores a que magos o nigromantes puedan apropiarse de partes de los cadáveres con la intención de actuar a través de ellos sobre el alma del fallecido<sup>50</sup>.

Los peligros que supone para el alma este vínculo mágico con el cuerpo obligará a los familiares y amigos del fallecido a practicar toda una serie de actuaciones de protección del cadáver. Estas tenían como objetivo evitar cualquier violación o ultraje que pudiera afectar al alma en un momento en el que el cuerpo ha perdido su capacidad autónoma de defensa y en que el alma se encuentra extremadamente débil.

Acciones como la coronación del muerto<sup>51</sup>, el velatorio, la iluminación del atrio, los sonidos de bronce, el uso de perfumes, la multitudinaria pompa fúnebre, los juegos gladiatorios, los sacrificios fúnebres. Así hay que entender también, y, por no alargar más este listado, el propio

---

*junto a éste (porque igualmente las almas de los hombres que murieron violentamente se mantienen junto al cuerpo), este hecho pondría de manifiesto el impedimento para que alguien se escape violentamente fuera del cuerpo. Por consiguiente, cuando se producen las muertes violentas de animales, obligan a sus almas a deleitarse con los cuerpos que abandonan, y ya no encuentra el alma impedimento alguno para estar donde la atrae lo que le es afín por naturaleza. Es por esto por lo que se les ha visto a muchas lamentarse, también por ello las almas de los que no reciben sepultura permanecen junto a los cuerpos. De estas, precisamente se sirven los encantadores para su uso personal, reteniéndolas a la fuerza por la posesión del cuerpo o de parte del cuerpo' (Porph. Abst II 47), traducción de M. PERIAGO LORENTE, Gredos 1989.*

50. Nos encontramos ante prácticas tan populares que incluso la ley tuvo que legislar para evitarlas. Es ese el objetivo de la *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* del 81 a.C. que condenaba el uso de partes del cadáver por nigromantes. Sin embargo, todas estas leyes y precauciones que no impidieron la acción en Roma de famosas brujas. Lucano (s. I d.C.) menciona en la *Farsalia* el poder de Ericto, capaz de someter las almas de los fallecidos con cientos de recursos: *Cualquier tipo de muerte humana le es aprovechable. Ella arranca del cadáver del adolescente el primer vello de sus mejillas, ella corta con su mano izquierda las guedejas del efebo moribundo. A menudo, también, en el funeral de un pariente la siniestra tesalia se echó sobre los miembros queridos y, estampándole besos, mutiló su cabeza y le abrió la boca con la presión de sus dientes; y mordiéndose la punta de la lengua pegada a la garganta reseca, musitó una salmodia en los labios helados y transmitió un secreto abominable a las sombras estigias* (Lucan. VI 560), traducción de A. HOLGADO REDONDO, Gredos 2001. Sin olvidar a Medea y Circe, que se autoproclaman hijas de Hécate (D.S. IV 45), o a Canidia y Sagana que aprovechan la luz de la Luna para preparar sus sacrificios y hechizos (Hor. Sat. I, 8). Unas prácticas confirmadas arqueológicamente en los cientos de defixiones o textos de maleficio inscritos en tablillas de plomo depositados en las tumbas junto a los restos o el cadáver inhumado con la intención de forzar la voluntad del alma.

51. La corona incorpora todo el valor mágico que las sociedades antiguas atribuían a la forma circular, a semejanza de las murallas de la ciudad establece un límite claro entre lo situado en su interior, protegido por los dioses propios, y el peligroso ámbito exterior, dominio de lo salvaje. Aquél que se encuentra coronado, sea el contexto ritual que fuere, presenta una protección especial que lo aísla de cualquier peligro externo. La coronación del muerto no hace más que protegerlo de los peligros que lo acechan en ese momento. Las coronas pueden ser de ciprés, de laurel, de mirto, o de aquellas características que como merito hubiera recibido en vida, sin olvidar las coronas de flores, cuyo aroma, las dota de un fuerte valor apotropeo que se suma a su simbolismo como muestra de la fragilidad y brevedad de la vida.

lugar de enterramiento, convertido en *res religiosa*, lo que le proporciona una protección especial que condena cualquier atentado o violación como *sacrilegium*, es decir, como un acto de impiedad cometido contra los dioses<sup>52</sup>.

#### 4. – EL EPISODIO DE TELIFRÓN

Para entender la imperiosa necesidad de protección que requiere el cuerpo tras la muerte, contamos con la ilustrativa historia de Telifrón<sup>53</sup>, un episodio tragicómico de la novela de Apuleyo *El Asno de Oro* o *Metamorfosis* (s. II d.C.). En esta aparece un joven que necesita desesperadamente dinero y acepta un curioso trabajo: vigilar durante una noche el cuerpo de un muerto en la ciudad de Larisa, en Tesalia, *donde las brujas desgarran corrientemente a mordiscos la cara de los muertos en busca del ingrediente que complementa su ciencia mágica*. Una particularidad de este relato nos permitirá profundizar en la función de la *conclamatio* en los ritos funerarios: el vigilante y el muerto son tocayos y comparten el mismo nombre, Telifrón.

A pesar de sus esfuerzos por vencer el sueño, Telifrón se duerme durante el velatorio del cadáver, amaneciendo a la mañana siguiente sin, en principio, ninguna circunstancia anormal, por lo que recibe el pago a su trabajo de la hermosa viuda. En el transcurso del traslado del cuerpo hasta el sepulcro, un tío del fallecido acusa públicamente a la viuda de haber envenenado a su marido, por lo que reclama los servicios de un nigromante para conocer la verdad. Aplicando una hierba en la boca del cadáver y otra a su pecho, el nigromante consigue que el muerto, Telifrón, se incorpore y acuse a su mujer de su asesinato, además, para dar veracidad a su acusación, el cadáver afirma:

[30] (...) *'Dabo, 'inquit' dabo vobis intemeratae veritatis documenta perlucida et quod prorsus alius nemo cognoverit indicabo'. Tunc digito me demonstrans: 'Nam cum corporis mei custos hic sagacissimus exsertam mihi teneret vigiliam, cantatrices anus exuviis meis imminentes atque ob id reformatae frustra saepius cum industriam eius fallere nequivissent, postremum iniecta somni nebula eoque in profundam quietem sepulto me nomine ciere non prius desierunt quam dum hebetes artus et membra frigida pigris conatibus ad artis*

52. Si bien ello llevará a una intensa protección jurídica de la tumba (Digesto, 47, 12), en numerosos casos no era suficiente. De ahí que como ocurría con las casas de los vivos, las familias adineradas colocaran vigilancia en sus tumbas. Trimalción afirma que: *Además, ya cuidaré por mi testamento de precaverme contra cualquier injuria a mi cadáver. Propondré a uno de mis libertos como centinela en mi tumba para que la gente no vaya a ensuciar mi panteón* (Petron. 71, 8). Literalmente pondrá vigilancia para que nadie defeque en su tumba: *ne in monumentum meum populus cacatum currat*. Esta protección también podía encargarse a fieles animales cuya representación en piedra custodiaba el sepulcro. Vid. D. SABBATUCCI, «Sacer», *Studi e materiali di storia delle religioni* 23, 1952, p. 91-101; J. SCHEID, *La religión des Romains*, París 2017, p. 25.

53. N. FICK-MICHEL, *Art et Mystique dans les Métamorphoses d'Apulée*, París 1991; J. J. WINKLER, *Auctor and Actor. A Narratological Reading of Apuleius's The Golden Ass*, Berkeley-Los Ángeles-Oxford 1991, p. 110-115; L. GRAVERINI, «Memorie virgiliane nelle Metamorfosi di Apuleio. Il racconto di Telifrone (II 19-30) e l'assalto dei coloni ai servi fuggitivi (VIII 16-18)», *Maia* 50.1, 1998, p. 123-145; M. G. BAJONI, «Sul gesto di Telifrone in Apul., *Met.*, II, 21 p. 42 Helm», *AC* 69, 2000, p. 209-212.

*magicae nituntur obsequia. <At> hic utpote vivus quidem sed tantum sopore mortuus, quod eodem mecum vocabulo nuncupatur, ad suum nomen ignarus exsurgit, et in inanimis umbrae modum ultroneus gradiens, quamquam foribus cubiculi diligenter obclusis, per quoddam foramen prosectis naso prius ac mox auribus vicariam pro me lanienam sustinuit. Utque fallaciae reliqua convenirent, ceram in modum prosectorum formatam aurium ei adplicant examussim nasoque ipsius similem comparant. Et nunc adsistit miser hic praemium non industriae sed debilitationis consecutus. 'His dictis perterritus temptare formam adgredior. Iniecta manu nasum prehendo: sequitur; aures pertracto: deruunt. Ac dum directis digitis et detortis nutibus praesentium denoto; dum risus ebullit, inter pedes circumstantium frigido sudore defluens evado. Nec postea debilis ac sic ridiculus Lari me patrio reddere potui, sed capillis hinc inde laterum deiectis aurium vulnera celavi, nasi vero dedecus linteolo isto pressim adglutinato decenter obtexi.*  
(Apul., *Met.*, II 30, 1-6)<sup>54</sup>.

Al escuchar estas palabras, el joven Telifrón, espectador entre la multitud de la asombrosa escena, se lleva las manos a la nariz y a las orejas, que inmediatamente caen de su lugar.

El relato juega con tres elementos ya señalados más arriba en relación a la *conclamatio*: la consideración del nombre propio como una parte integrante del individuo, su pronunciación en voz alta como conjuro para apoderarse de la voluntad del nombrado, y su declamación por unas mujeres que en el texto son denominadas *cantatrices anus*. Esta expresión ha sido traducida por *unas viejas brujas*<sup>55</sup>, *des sorcières*<sup>56</sup>; *de vieilles sorcières*<sup>57</sup>; *the wicked witches and enchantresses*<sup>58</sup> o *delle vecchie streghe*<sup>59</sup>. El *Oxford Latin Dictionary* (1982) traduce el término *cantatrix-icis* por *that uses incantations*.

---

54. Os daré, sí, os daré pruebas palpables de mi incorrupta veracidad; y os señalaré circunstancias que nadie, absolutamente nadie, conoce o sospecha'. Entonces, señalándome a mí con el dedo, explica: Mientras el guardián que aquí veis velaba mi cadáver con toda su perspicacia y atención, unas viejas brujas pretendieron arrebatar mis despojos; con dicho propósito se disfrazaron muchas veces y siempre en vano; al no poder burlar la actividad y vigilancia del guardián, como último recurso extendieron sobre él un vaho soporífero sepultándolo en un profundo sueño. Luego, se pusieron a llamarme por mi nombre y no dejaron de gritar hasta que mi cuerpo rígido y mis helados miembros, con perezoso esfuerzo, empezaron a obedecer por arte de magia. Ahora bien, este hombre que aquí veis, en realidad estaba vivo, y, de muerto, tan sólo tenía el sueño. Pero, como era mi tocayo, al oír su nombre, sin caer en la cuenta del caso, se levantó y, avanzando como un fantasma, fue a dar contra la puerta de la sala; aunque la puerta estaba cuidadosamente cerrada, por un agujerito le arrancaron primero la nariz y luego las orejas: me substituyó a mí como víctima para sufrir la amputación. Y, para que su astucia pasara inadvertida, con el modelo de las orejas cortadas, moldean en cera otras orejas y se las aplican exactamente; también le arreglan la nariz por el mismo procedimiento. Y ahora aquí está a mi lado el pobre desgraciado: lo que ha cobrado no es el importe de su trabajo, sino el de su mutilación (Apul., *Met.*, II 30, 1-6), traducción de L. RUBIO FERNÁNDEZ.

55. L. RUBIO FERNÁNDEZ, *El asno de oro. Apuleyo*, Barcelona-Gredos 2008.

56. M. NISARD, en Pétrone, Apulée, Aulu-Gelle. Oeuvres complètes, París 1860.

57. H. CLOUARD, Apulée, *L'Ane d'or ou les Métamorphoses*, París 1933; P. VALLETTE, Apulée, *Les Métamorphoses*, París 1956.

58. W. ADLINGTON (1566) revisado por S. GASELEE, Apuleius. *The Golden Ass being the Metamorphoses of Lucius Apuleius*, Londres 1965.

59. G. AUGELLO, *Metamorfosi o Asino d'Oro*, Turín 1980.

## 5. – CONCLUSIONES

La anécdota de Telifrón descrita por Apuleyo en sus *Metamorfosis* nos aproxima a la importancia que las sociedades antiguas han dado a la protección del cadáver durante el *funus*. Pero sobre todo, nos permite apreciar el potencial que atribuían a la invocación en voz alta del nombre del fallecido por parte de ciertos individuos con características especiales.

La *conclamatio* participa de los mismos valores que la acción de las *cantatrices* en el funeral de Telifrón, aunque en sentido contrario. Las voces de la *praeifica*, junto a las del coro de plañideras y mujeres de la familia del difunto que gritan por tres veces su nombre propio, tiene como objetivo atar, ligar, amarrar el alma del fallecido para asegurar su traslado a la tumba y evitar las acciones de aquellos que, con el mismo mecanismo, desean apoderarse de su potencia. La *conclamatio* de las *praeeficae* limita la acción de brujas y hechiceras en una oposición similar a la planteada en el poema de Apolonio (IV 891-909) cuando el divino poeta Orfeo las hace enmudecer con su música<sup>60</sup>.

Con el desarrollo de la *conclamatio* durante todo el velatorio se asegura la presencia del espíritu del muerto en la casa doméstica, evitando que en ese tiempo se produjera su evocación por otras personas o espíritus malignos. Es por ello que la *conclamatio* no era un acto exclusivo del periodo en el que el cadáver se encuentra en el atrio, sino que se repita periódicamente durante el traslado del cuerpo e incluso en el momento de la *humatio*. La permanente llamada al fallecido vuelve a repetirse cuando se erige una tumba vacía o cenotafio, en este caso para llamar a esa alma errante a ocupar el espacio que sus allegados le han proporcionado.

Frente a la tradicional consideración de la *conclamatio* como un rito de despedida o de comprobación de la muerte real de un individuo, en las páginas anteriores he intentado demostrar que nos encontramos ante un atávico rito de protección del alma del fallecido por parte de su familia. Al nombrar tres veces el nombre propio del difunto en voz alta por las *praeeficae* y el resto de mujeres de la casa durante la exposición y el traslado del cuerpo al sepulcro se consigue ligar el alma del fallecido a los miembros de su familia en una acción similar a un conjuro o amarre. Una vez amarrada el alma, ésta puede ser trasladada al espacio de descanso y protección eterna que es la tumba y evitar que en el transcurso de ese espacio de tiempo crítico el alma fuera evocada por otros individuos y potencias para fines contrarios a los objetivos del *funus*<sup>61</sup>.

---

60. A.L.J. BERGREN, «Language and the Female in Early Greek Thought», *Arethusa* 16, 1982, p. 69-96.

61. Agradezco al profesor Antonio Ledo Caballero la revisión y comentarios del presente artículo.

## SOMMAIRE

## DOSSIER :

## MARBRES ET ARCHITECTURE À L'ÉPOQUE IMPÉRIALE

Yvan MALIGORNE, <i>Marbres et architecture à l'époque impériale : cinq études sur la Gaule narbonnaise</i> .....	395
Titien BARTETTE, <i>La parure marmoréenne de l'Arles augustéenne, âge d'or et expression du pouvoir</i> .....	403
Alain BADIE, Sandrine DUBOURG, Jean-Charles MORETTI, Dominique TARDY, <i>Les restaurations antiques des marbres de la scaenae frons du théâtre antique d'Orange</i> .....	427
Alain BADIE, Emmanuelle ROSSO, <i>Des amazones en Gaule. Hypothèses sur un monument de Toulouse</i> .....	453
Elsa ROUX, <i>Usages décoratifs et architecturaux des « marbres » à Vasio Vocontiorum (Vaison-la-Romaine, Vaucluse) : les phases de la marmorisation d'une capitale secondaire de Narbonnaise</i> .....	477
Laura BARATAUD, <i>L'installation des placages de marbre dans l'Empire romain : variations régionales entre Rome, la Campanie et la Gaule</i> .....	501

## ARTICLES :

Miguel REQUENA JIMÉNEZ, <i>La Conclamatio. Un rito funerario de protección</i> .....	519
Gauthier LIBERMAN, <i>Architecture et texte du thrène des Choéphores d'Eschyle</i> .....	537

## CHRONIQUE :

Nicolas MATHIEU <i>et al.</i> , <i>Chronique gallo-romaine</i> .....	569
--	-----

## LECTURES CRITIQUES

Manuela MARI, <i>La 'fisicità' del potere e le sue valenze simboliche</i> .....	573
Comptes rendus.....	585
Notes de lectures.....	691
Liste des ouvrages reçus.....	693
Table alphabétique par noms d'auteurs.....	697
Table des auteurs d'ouvrages recensés.....	701

Manuela MARI\*

## LA 'FISICITÀ' DEL POTERE E LE SUE VALENZE SIMBOLICHE

À propos de : *Le corps des souverains dans les mondes hellénistique et romain.* - A. GANGLOFF, G. GORRE édts. - Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2022. - 422 p. : ill., pl.h. t. - (Histoire, ISSN : 1255.2364). - ISBN : 978.2.7535.8648.2.

Queste pagine propongono una discussione, inevitabilmente sommaria, di un recente e importante volume curato da A. Gangloff e G. Gorre, che arricchisce in modo significativo gli studi sul potere monarchico nel mondo antico concentrandosi sulle diverse declinazioni della 'fisicità' dei sovrani nella tradizione letteraria e iconografica, sulle valenze simboliche che ne derivano, e su quanto le rappresentazioni del corpo di un *leader* ci dicono della concezione dello Stato che in lui si identifica. Il tema è di estrema attualità e tocca le più diverse forme di incarnazione del potere nel mondo contemporaneo, come i due curatori non mancano di ricordare nella « Introduction »<sup>1</sup>, ma il confronto più immediato cui questo volume ambisce è con gli studi di storia medievale, in particolare con la corrente di ricerche risalente all'opera capitale di E.H. Kantorowicz<sup>2</sup>. Molti dei saggi contenuti ne *Le corps des souverains*, infatti,

---

\* Alma Mater Studiorum Università di Bologna ; manuela.mari@unibo.it

1. « Ce travail de représentation (...) est une constante de toute culture politique : depuis les rois homériques (...), jusqu'aux présidents modernes du monde entier, dont les frais de coiffure agitent régulièrement l'opinion publique » (p. 11-12). Per una curiosa combinazione del caso, ho iniziato la lettura di questo volume il 14 giugno 2023, giorno dei funerali di Silvio Berlusconi, forse il leader politico contemporaneo che – da vivo e persino da morto – ha maggiormente contribuito a riportare il 'corpo del sovrano' al centro del dibattito pubblico, e ho scritto queste pagine nell'estate 2024, subito dopo che la campagna per le elezioni presidenziali americane è stata fortemente condizionata prima dall'attentato cui è sfuggito Donald Trump, poi dal ritiro dalla corsa del presidente uscente Joe Biden, per il declino delle sue condizioni di salute.

2. *The Kings' Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957.

intendono verificare se sia applicabile al mondo antico, o almeno alla regalità ellenistica e al potere imperiale romano, la fortunata formula dei ‘due corpi del re’ con cui Kantorowicz descriveva la concezione medievale del potere monarchico, in cui il corpo fisico e mortale del singolo sovrano era distinto da (ma messo in stretta relazione con) quello politico e simbolico, teoricamente immortale, dello Stato e della regalità<sup>3</sup>. Le risposte fornite dai diversi studiosi che più direttamente si cimentano nell’impresa non sono univoche, e il taglio del volume è in generale più variegato: i saggi che lo compongono allargano il discorso sul ‘corpo del re’ in varie direzioni, più o meno stimolati dalla formula di Kantorowicz ma sempre con risultati originali e interessanti per il lettore.

Il volume è l’esito di un convegno tenuto all’Université de Rennes 2 dal 4 al 6 ottobre 2018, e si compone di venti saggi (considerando anche la citata « Introduction », p. 7-17, e la sintetica « Conclusion » di F. Prost, p. 409-415), tutti in francese. Il lavoro editoriale è molto curato, l’apparato iconografico è ridotto ma perfettamente funzionale. Indici delle fonti letterarie ed epigrafiche, dei nomi e delle cose notevoli, data l’eterogeneità dei temi trattati, sarebbero stati preziosi: la loro assenza si giustifica, probabilmente, con la volontà di non appesantire ulteriormente un volume dalle dimensioni già corpose. Nello stesso senso va la scelta, più penalizzante per il lettore, di rinunciare a una bibliografia generale: l’ampio panorama di ricerche moderne che il volume riflette si trova così disperso nelle note dei singoli contributi. L’« Introduction » ovvia in parte a questo limite offrendo una sintesi intelligente e ben informata del dibattito attuale<sup>4</sup>, al quale più d’uno tra gli autori dei saggi del volume ha portato in anni recenti contributi importanti<sup>5</sup>.

3. Cf. nell’« Introduction », p. 9-10.

4. Nel quale spiccano, tra le opere di taglio più generale, quella di F. PROST, J. WILGAUX éd.s., *Penser et représenter le corps dans l’Antiquité. Actes du colloque international de Rennes, 1-4 septembre 2004*, Rennes 2006; F. GHERCHANOC éd., *L’histoire du corps dans l’Antiquité: bilan historiographique. Journée de printemps de la SOPHAU du 25 mai 2013*, Besançon 2015; e, più specificamente sul tema indagato nel volume curato da Gangloff e Gorre, J.B. MEISTER, *Der Körper des Princeps. Zur Problematik eines monarchischen Körpers ohne Monarchie*, Stuttgart 2012; G.B. LANFRANCHI, R. ROLLINGER éd.s., *The Body of the “King”. The Staging of the Body of the Institutional Leader from Antiquity to Middle Ages in East and West. Proceedings of the Meeting held in Padova, July 6th-9th, 2011*, Padova 2016; L. BODIQU, V. MEHL éd.s., *Dictionnaire du corps dans l’Antiquité*, Rennes 2019, che contiene specifiche voci su Alessandro, sull’apoteosi, su Cesare, Claudio, l’imperatore, il re; A. GANGLOFF, B. MAIRE éd.s., *La santé du prince. Corps, vertus et politique dans l’Antiquité romaine*, Grenoble 2020. Come sottolinea F. PROST nella *Conclusion* (p. 409), il volume si inserisce in una tradizione di studi cui l’ambiente di Rennes ha dato negli scorsi anni un contributo essenziale. Agli studi citati nel volume si possono aggiungere, con particolare riferimento all’uso del corpo del sovrano nel passaggio di poteri alla morte di un re ellenistico, i contributi di I. SAVALLI LESTRADE, in particolare « Rumeurs et silences autour de la mort des rois hellénistiques » in B. BOISSAVIT-CAMUS, F. CHAUSSON éd.s., *La mort du souverain entre Antiquité et haut Moyen Age*, Paris 2003, p. 65-82, e « Les adieux à la βασίλισσα. Mise en scène et mise en intrigue de la mort des femmes royales dans le monde hellénistique », *Chiron* 45, 2015, p. 187-219; nonché V. ALONSO TRONCOSO, « Some Remarks on the Funerals of the Kings: From Philip II to the Diadochi » in P. WHEATLEY, R. HANNAH éd.s., *Alexander and His Successors. Essays from the Antipodes*, Claremont 2009, p. 261-275; M. MARI, « Royal funerals and succession to the throne in ancient Macedonia », *RicEll* 3, 2022, p. 9-38.

5. A F. GHERCHANOC, A. LANGLOFF, J.B. MEISTER e F. PROST, i cui lavori (cui parecchi altri potrebbero aggiungersene) sono citati in n. 4, è da aggiungere S. BENOIST, che torna qui sui funerali e la *consecratio* imperiale



La suddivisione in quattro ampie sezioni è sensata, sebbene vi sia qualche inevitabile sovrapposizione tematica, in particolare, tra le prime due (« Comment représenter le corps du souverain dans le monde antique? », p. 33-105, e « Le “sur-corps” des rois », p. 107-230), nelle quali è da apprezzare, nonostante l'attenzione prevalente per la rappresentazione esteriore e l'iconografia dei sovrani di cui si discute, la capacità degli autori di non limitare la loro analisi alle sole rappresentazioni artistiche o ai dati archeologici e di dialogare con un più ampio ventaglio di testimonianze.

Lo si vede bene nel saggio di G. Le Person-Rolland, « La physiognomie et l'iconographie des souverains hellénistiques » (p. 35-45), che suggerisce, a partire da una notizia fornita da Plinio e ripresa da autori successivi<sup>6</sup>, la possibilità di attribuire ad Alessandro la precisa volontà di controllare la propria immagine ufficiale. Ne risulta, come nota la studiosa, che sia particolarmente da lamentare la mancata sopravvivenza di rappresentazioni del re prodotte mentre era in vita: e si potrebbe aggiungere che ciò corrisponde in modo un po' paradossale (considerando la mole di narrazioni scritte e di rappresentazioni figurate che Alessandro produsse) a quanto accaduto con la tradizione letteraria che lo riguarda. Le Person-Rolland trae dalla sua disamina la conclusione che le riflessioni antiche sulla fisiognomica, per quanto riusciamo a ricostruirle, non influenzarono in modo significativo l'iconografia dei sovrani ellenistici e la sua evoluzione. Pure aperto all'uso di fonti di natura diversa è il saggio successivo, il solo del volume specificamente dedicato alla regalità seleucide, « Le corps des reines séleucides » di M. Widmer (p. 47-62), che approda a due conclusioni di notevole interesse: 1. la produzione delle immagini di regine seleucidi segue due logiche distinte, per cui l'immagine ufficiale imposta dal potere centrale si coglie sulle monete o sulle immagini di culto, mentre quella scaturita dal costante dialogo con le realtà locali emerge piuttosto, oltre che nelle statue di culto, nelle immagini onorifiche, nelle gemme e nei sigilli; 2. in questo come in molti altri campi, il regno di Antioco III sembra rappresentare un autentico spartiacque nella storia dello Stato dei Seleucidi, e non è probabilmente un caso che la prima attestazione di un ritratto ufficiale di regina di Siria riguardi sua moglie Laodice III.

Gli altri due saggi inclusi nella prima sezione sono incentrati sul mondo romano, e più in particolare sui limiti di quello che è lecito dire o mostrare delle caratteristiche corporali del sovrano. Dei due, non meno abile nell'approccio a fonti di natura variegata dei due saggi appena discussi è quello di Chr. Vendrier, « Déformer et caricaturer le corps de l'empereur. Réalité antique ou invention moderne? » (p. 81-105), del quale è però da correggere l'affermazione,

---

(p. 355-368), tema cui ha dedicato importanti contributi in un ampio arco di anni: cf. *La Fête à Rome au premier siècle de l'Empire. Recherches sur l'univers festif sous les règnes d'Auguste et des Julio-Claudiens*, Bruxelles 1999, in part. p. 230-233, 324-327; « La “consecration dynastique” : César divinisé au Forum » in É. DENIAUX éd., *Rome antique. Pouvoir des images, images du pouvoir. Actes du colloque de Caen, 30 mars 1996*, Caen 2000, p. 115-134; *Rome, le Prince et la Cité. Pouvoir impérial et cérémonies publiques (I<sup>er</sup> siècle av. – début du IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*, Paris 2005, in part. p. 103-188.

6. Plin., *Nat. Hist.*, XXXV 93-94: riferimenti alle altre fonti nel saggio citato, p. 37 e n. 8.

un po' apodittica, secondo cui il tema delle rappresentazioni deformate e caricaturali del corpo del sovrano, centrale per gli storici moderni e contemporanei, sarebbe invece poco o nulla affrontato dagli antichisti<sup>7</sup>. Molto fine è in Vendrier l'approccio al tema, rispettivamente, nelle fonti scritte e in diverse categorie di immagini: ne risulta che nei ritratti scolpiti l'attribuzione all'imperatore di aspetti caricaturali fu più l'effetto involontario della replica di modelli<sup>8</sup> che non una voluta deformazione, mentre furono i graffiti il terreno privilegiato per le raffigurazioni volutamente satiriche. Più incentrato sulle fonti letterarie appare il contributo di Chr. Badel, « *La gula de César. Sur le corps vorace de l'empereur romain* » (p. 63-79), che si apre con l'acuta notazione secondo cui l'interpretazione moralistica delle abitudini alimentari degli imperatori è passata senza filtri critici dalle rappresentazioni degli storici antichi a molte valutazioni moderne. Così, un rapporto malsano con il mangiare e il bere è naturalmente associato nella tradizione antica agli imperatori rappresentati secondo i *topoi* della tirannide, come Claudio e Vitellio, e ha finito con l'influire anche su molti critici moderni. D'altro canto, negli autori più specificamente considerati nel saggio (Svetonio e la *Historia Augusta*), l'adozione di schemi ideologici tradizionalmente aristocratici porta a una certa reticenza nell'insistere sia sulla 'corporeità' dei sovrani in generale, sia più specificamente sulla loro ghiottoneria.

Il titolo della seconda, ampia sezione del volume, « Le «sur-corps» des rois », parafrasa un'espressione di J.-P. Vernant, che contrapponeva alla corporeità umana il « "sur-corps" divin » per le sue qualità eccezionali di prestanza, bellezza e incorruttibilità<sup>9</sup>: *mutatis mutandis*, nei saggi di questa sezione ci si interroga su ciò che caratterizza e definisce il corpo del sovrano, distinguendolo da tutti gli altri. Essa si apre con il capitolo di F. Gherchanoc, « Un "roi de théâtre", ou comment faire de son corps un spectacle. À propos de Démétrios Poliorcète et de quelques autres » (p. 109-125), dedicato prevalentemente al re ellenistico che, dopo Alessandro, è il caso di studio più interessante in assoluto per le tematiche di questo volume. Sia pure senza far emergere a sufficienza l'effetto distorsivo che ha, sulla nostra percezione della speciale 'teatralità' del Poliorcete, l'inclinazione di Plutarco a insistere su immagini e metafore teatrali (non solo nella *Vita di Demetrio*), il saggio mostra bene come, nella rappresentazione di sé che il sovrano seppe veicolare, a conferire al re la sua dignità e autorità fosse la combinazione di bellezza naturale e di un 'corpo artificiale' dato dai costumi e da altre insegne del potere. La Gherchanoc, nel tracciare questa evoluzione, è opportunamente attenta ai precedenti storici più significativi, che vanno da Pausania il Reggente, a Dionisio I di Siracusa, ad Alessandro. Demetrio ha un posto speciale anche nel saggio di A. Gangloff sull'evoluzione dell'idea

7. P. 81: si veda almeno, per il mondo greco, F. MUCCIOLI, *Le orecchie lunghe di Alessandro Magno. Satira del potere nel mondo greco (IV-I secolo a.C.)*, Roma 2018.

8. Secondo quanto notato, tra gli studi recenti, da J. FEJFER, *Roman portraits in context*, Berlin-New York 2008, p. 405.

9. Cf. in part., di J.-P. VERNANT, « Mortels et immortels : le corps divin », cap. I di *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris 1989, p. 1-39, con le considerazioni di GANGLOFF e GORRE, qui, nell'« Introduction », p. 15-16.

di σεμνότης, che prosegue la seconda sezione e di cui si dirà in seguito (p. 127-149): qui il retroterra culturale e ideologico che porta non solo Plutarco, ma anche Epitteto e Marco Aurelio, a sminuire i re ellenistici come « des rois de théâtre, des rois de tragédie » (p. 147), è adeguatamente e finemente valorizzato, e mette in guardia dall'opportunità di prendere certe rappresentazioni alla lettera<sup>10</sup>.

La seconda sezione del libro prosegue con il saggio di D. Agut-Labordère « Octave, Horus “bel adolescent” (*h≥wn nfr*) » (p. 151-160), che indaga sulle radici faraoniche e tolemaiche del titolo *h≥wn nfr* associato a Ottaviano nella versione in geroglifico dell'iscrizione della 'Stele della vittoria di Cornelio Gallo', consacrata nel 29 a.C. sull'isola di File per celebrare i successi del prefetto d'Egitto nel reprimere le rivolte della Tebaide e in campo diplomatico: si tratta di un'indagine fine e interessante, ma il cui legame con la tematica centrale del volume e oggettivamente piuttosto labile. Più centrati appaiono i due contributi successivi, entrambi dedicati alla rappresentazione del corpo degli imperatori romani. L'eccellente saggio di P. Assenmaker, « Le corps d'Imperator Caesar dans l'iconographie monétaire. Entre sphères militaire, héroïque et civique » (p. 161-191), in particolare, a dispetto del taglio molto specifico, è uno dei capitoli del volume più capaci di interagire concretamente e in modo originale con la tesi di Kantorowicz. Assenmaker pone la propria competenza specifica al servizio della sfida posta dall'importante volume di J.B. Meister, *Der Körper des Princeps. Zur Problematik eines monarchischen Körpers ohne Monarchie*, Stuttgart 2012 – tra i più citati, trasversalmente, nei vari contributi –, che, pur rappresentando una ineludibile pietra miliare sull'argomento, è incentrato quasi esclusivamente sulle fonti letterarie, così sollecitando analisi ulteriori sulle rappresentazioni iconografiche<sup>11</sup>. L'analisi dei ritratti di Ottaviano e poi di Augusto sui tipi monetali e delle leggende ad essi associate e dei modelli di volta in volta tratti dalla statuaria (il generale vittorioso, l'eroe, il magistrato togato) mostra un'evoluzione chiara nella rappresentazione che si vuole dare del personaggio e della natura del suo potere, sicché il suo 'corpo polifonico' si presta a un discorso ideologico dalle molte sfumature. Il saggio di V. Huet ed E. Rosso, « Le corps de l'empereur romain et de ses doubles divins. À propos d'images » (p. 193-230), opportunamente dato il tema, è in assoluto uno dei più generosi del volume quanto ad apparato di immagini, e si interroga sui 'doppi divini' dell'imperatore incarnati dalle raffigurazioni del suo *genius* e/o del suo *numen*: la teoria dei 'due corpi del re' è qui applicata in una modalità assai lontana dalla concezione ricostruita da Kantorowicz, ma, proprio perché quest'ultima è impensabile senza la tesi cristiana dei due corpi di Gesù, rappresenta una maniera originale di cercarne antecedenti nel mondo pagano. L'analisi delle testimonianze letterarie e archeologiche conduce i due autori a riflessioni importanti, in particolare, sulla natura del culto del *numen* del principe, un passo rilevante verso l'effettiva divinizzazione del sovrano cui corrispondono però scelte figurative prudenti, in cui la rappresentazione del *numen* non si distingue in nulla da un semplice ritratto.

10. Sul tema si veda ora R. DUBREIL, *Theater and Politics in Plutarch's Parallel Lives*, Leiden-Boston 2024.

11. Cf., nel saggio di P. ASSEMAKER, in part. p. 161 e nn. 3-4.

La terza sezione del volume, « *La diffusion des représentations physiques du souverain* » (p. 231-303), pur componendosi di soli tre saggi, è significativa e corposa, e affronta un tema finora meno studiato di altri di cui i saggi delle altre sezioni del volume danno conto, quello dell'estensione delle rappresentazioni 'corporali' dal sovrano – in particolare ellenistico – ai funzionari di corte e ai rappresentanti delle élites locali, e solleva la questione se e in quale misura questo aspetto in particolare riveli l'elaborazione più o meno cosciente di una teoria del 'corpo dello Stato' assimilabile, con tutti i *distinguo* del caso, a quella ricostruita da Kantorowicz per la regalità medievale. In particolare, sin dal titolo il contributo di S. Wackenier esplicita bene il tema sotteso a tutti e tre i saggi della sezione (« *La titulature aulique lagide. Quand le corps du roi construit l'État* », p. 265-280): il 'corpo dello Stato' attraverso il quale si esercita e si fa eseguire l'autorità del sovrano qui indagato è l'apparato burocratico-amministrativo dell'Egitto tolemaico, che non si sostituisce al re ma assicura l'esercizio e la continuità del potere quando egli è assente, impossibilitato ad agire, o muore. Nel regno tolemaico la documentazione consente di ricostruire almeno nelle grandi linee la progressiva creazione di una gerarchia e di una titolatura aulica e coglierne i valori simbolici: si tratta di un modo di ramificare le competenze dell'autorità regale e consentirne l'esercizio e la presenza anche a grande distanza fisica da Alessandria. Come il saggio di Huet e Rosso già ricordato, quello della Wackenier ha il merito di tentare di applicare in modo originale al mondo antico il modello di Kantorowicz, sia pure con risultati non sempre ugualmente convincenti<sup>12</sup>.

La terza sezione, che si apre con un contributo di H. Fernoux di cui si dirà più avanti, si conclude con il saggio di G. Gorre, « *Du corps du roi au corps des fonctionnaires* » (p. 281-303), tra i più esplicitamente impegnati, in tutto il volume, in un confronto diretto e dialettico con le tesi di Kantorowicz. Evidentemente, proprio l'interesse di Gorre per la possibilità di applicare al mondo antico quel modello interpretativo è alle spalle del progetto generale di questo volume: il suo saggio parte da una rassegna iconografica sull'identificazione dei faraoni e poi dei re d'Egitto (egiziani del periodo di indipendenza e Tolemei) con il dio-falco Horus, concentrandosi in particolare sul tempio di Horus a Edfou e sull'originalità della soluzione iconografica lì adottata per associare alla protezione del dio un alto ufficiale reale. Aspetti della tradizionale rappresentazione del potere regale vengono rifunzionalizzati per essere adattati a un personaggio che esercita un potere a livello locale: vi è dunque spazio, secondo Gorre, per cogliervi un caso in cui la teoria dei 'due corpi del re' possa essere sganciata dalle sue matrici cristiane e tardo-medievali ed estesa al mondo antico, con tutta la cautela necessaria, almeno nel senso di una 'unione ipostatica' tra re e Stato<sup>13</sup>.

---

12. Così, un po' paradossalmente, le parti più efficaci di questo saggio sono quelle che ricostruiscono lo sviluppo dei titoli aulici nell'Egitto lagide e ne studiano la logica interna, riconoscendo nella loro generalizzazione la costruzione di un vero e proprio 'corpo statale', mentre meno riuscito è il tentativo di cogliere nella visione organicistica dello Stato riscontrabile in Aristotele una fonte di ispirazione più o meno diretta delle interpretazioni del potere terreno nei padri della Chiesa sulle quali si fondano le riflessioni di Kantorowicz (cfr. in part. p. 276-279).

13. Cf. p. 301, dove Gorre suggerisce la formula della « *union hypostatique sans Christianisme ou l'incarnation sans le Christ* ».

Questo approccio critico e originale, che 'reinventa' la formula di Kantorowicz per esplorare in modo innovativo aspetti della regalità greca e romana e che, come si è potuto capire dalla pur sintetica discussione condotta fin qui, caratterizza in modo assai discontinuo i contributi raccolti da Gangloff e Gorre, emerge con chiarezza e coerenza, sin dal titolo, nella sezione conclusiva del volume, « Corps naturel et politique » (p. 305-408). Seguendo un lato ordine cronologico, essa si apre con il bel saggio di P. Cournaire, « Du corps, chez les rois hellénistiques. Les pathologies du pouvoir » (p. 307-330), che rintraccia, più che nelle raffigurazioni iconografiche – dalle quali poco si ricava sul 'corpo reale' dei sovrani –, nelle descrizioni delle fonti letterarie incentrate sulla malattia e sulla sofferenza del corpo regale alcuni aspetti degni di nota: la ricorrente tendenza a mascherare lo stato di salute dei sovrani ellenistici; le letture che del tema danno gli autori di più chiara ispirazione moralistica, facendone un autentico « paradigme de la royauté »; la generale limitazione a pochissimi e specifici momenti 'critici' di un vero e proprio 'investimento politico' sul tema del corpo del sovrano. Il saggio, oltre che per molte finissime notazioni di dettaglio (per esempio sulla dibattutissima questione della descrizione della malattia e della morte di Alessandro nelle *Efemeridi* reali e sui suoi possibili modelli), si raccomanda per almeno due conclusioni di grande interesse. La prima ha una valenza generale, estendibile senza forzature anche al mondo contemporaneo: riflessioni sul corpo biologico del re (o del *leader* politico) e sulla sua valenza simbolica sono possibili soprattutto, se non esclusivamente, nel momento in cui il corpo appare come un limite, un elemento costrittivo che vincola e condiziona il libero agire. La seconda conclusione ha un interesse più specifico per gli studiosi del mondo ellenistico, dove la mortalità e la debolezza fisica del sovrano o sono lette dalla letteratura in modo convenzionale, o sono sfruttate all'interno delle logiche interne (e degli intrighi) della corte<sup>14</sup>, senza venire inserite in una coerente trama discorsiva che al tema dia senso e giustificazione. Si resta in ambito ellenistico con il contributo di P. Christodoulou, « Ptolémée VIII Évergète II – le roi qui aimait son corps » (p. 331-353), che si apre con una condivisibile e pragmatica osservazione di ordine generale, quando nota che il carattere lacunoso e frammentario delle fonti impedisce di studiare in modo sistematico il tema complessivo del corpo del re ellenistico e invita a concentrarsi sui soli casi sufficientemente documentati, che consentono in qualche misura di verificare la maniera in cui questo o quel sovrano piegò volutamente la propria apparenza fisica a un certo modo di intendere, esercitare e rappresentare il proprio potere. Questa prospettiva è applicata, con risultati molto interessanti, a uno dei sovrani d'Egitto più maltrattati dalla tradizione antica, ovvero Tolemeo VIII Evergete II, e porta a una complessiva, originale reinterpretazione del personaggio e della sua ostentata τρυφή<sup>15</sup>. La corpulenza del re e i suoi eccessi alimentari, sistematicamente stigmatizzati dalle fonti letterarie, appaiono

---

14. Rinvio ancora, su questo punto, a I. SAVALLI LESTRADE, « Rumeurs et silences... », *art. cit.* n. 4.

15. Mi piace sottolineare, tra i meriti di questo saggio, la capacità di recepire e utilizzare con finezza la gran messe di dati raccolti e interpretati dal compianto amico e collega F. MUCCIOLI ne *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici*, Stuttgart 2013.

(anche) parte di un'accorta strategia comunicativa, che insisteva sulla natura divina, in particolare dionisiaca, del sovrano, sviluppando un tema propagandistico e iconografico già rintracciabile nei regni di diversi suoi predecessori.

I successivi tre saggi di argomento romano vedono una più esplicita discussione dell'applicabilità al mondo antico della tesi di Kantorowicz sulla 'teologia politica' medievale. In « *Funérailles et/ou consecratio des princes. Retour sur une aporie antique, la théorie des "deux corps du Roi"* » (p. 355-368) S. Benoist offre una sintesi delle conclusioni raggiunte in una serie di suoi più ampi lavori sulla ritualità imperiale e sui funerali di grandi figure della Roma tardo-repubblicana e imperiale<sup>16</sup>. L'indagine è condotta sulle descrizioni letterarie di *funera* e *consecrationes*, e mostra come la rappresentazione del corpo del 'sovrano' (in senso lato, giacché Cesare è inevitabilmente compreso nell'indagine) conosca a Roma una significativa continuità tra età tardo-repubblicana ed età imperiale. Di grande interesse e utilità è l'esame della bibliografia moderna e dei modi in cui essa ha reagito alla teoria dei 'due corpi del re' provando ad applicarla soprattutto alle narrazioni antiche che insistono sulle cerimonie romane in cui ha un ruolo centrale l'esposizione di *imagines* o *effigies* del principe<sup>17</sup>. Benoist ne desume che la conclusione generale di Kantorowicz, secondo cui a dispetto di somiglianze più o meno superficiali con le concezioni pagane la teoria dei 'due corpi del re' è un prodotto specifico della teologia politica cristiana, resti ancora valida.<sup>18</sup> Anche il contributo di Ph. Le Doze, « *Le corps "républicain" du prince romain* » (p. 369-392), ridiscute, a partire da Kantorowicz, il ruolo del pensiero pagano nell'elaborazione della metafora dei 'due corpi' del re, e in parte si discosta dalle conclusioni raggiunte da J.B. Meister nel già menzionato *Der Körper des Princeps*, sulle ragioni per cui, nonostante la ricorrente tendenza a identificare *princeps* e *corpus rei publicae*, quella metafora resti sostanzialmente inapplicabile alla Roma imperiale. Se per Meister ciò dipese dal fatto che il principato si innestò su una struttura preesistente che era, per definizione, antimonarchica, Le Doze introduce considerazioni più sfumate sull'opposizione tra *res publica* e potere monarchico, suggerendo che la mancata identificazione tra corpo dell'imperatore e *corpus rei publicae* debba essere diversamente spiegata: almeno in teoria il Senato e il popolo conservarono la prerogativa di sopprimere la « *fonction princière* », il cui carattere non immortale impedisce perciò di applicare pienamente alla Roma imperiale la teoria dei 'due corpi del re', che presuppone una *dignitas* regale perpetua e intoccabile. Anche nei suoi adattamenti e sviluppi successivi – come la designazione del successore da parte del sovrano in carica – il principato pone limiti all'applicazione automatica

16. Riferimenti *supra*, n. 5.

17. P. 357-360: su questo, nel volume, si vd. anche il contributo di F. Mercier di cui si dirà in seguito.

18. La parte successiva, dedicata alle specificità delle usanze romane, che poco si prestano a una lettura nel senso suggerito da Kantorowicz per la regalità medievale, è paradossalmente meno interessante: sebbene il sintetico contributo di Benoist sia ricco di spunti di estremo interesse, infatti, esso risulta poco fruibile, e in più punti addirittura oscuro, per chiunque non conosca a fondo la produzione precedente dell'autore. Quello di alludere in modo oracolare a propri precedenti lavori per necessità di sintesi è un pericolo sempre in agguato nel nostro mestiere, dal quale dovremmo tutti guardarci con maggiore consapevolezza: lo fa in modo esemplare, in questo volume, J.B. Meister, nel capitolo discusso poco oltre nel testo.

della continuità dinastica, rendendo di fatto inapplicabile al mondo romano la formula « Il re è morto, viva il re! », attestata a partire dalla Francia della prima età moderna, e che invece con tutti i *distinguo* del caso si può associare alle regalità ellenistiche<sup>19</sup>.

Il volume riserva il posto d'onore del saggio conclusivo – prima della « Conclusion » vera e propria affidata a F. Prost – a J.B. Meister, autore del più volte citato *Der Körper des Princeps* e di altri studi importanti sul tema della 'corporeità' dell'imperatore<sup>20</sup>: qui egli presenta un saggio che, della monografia del 2012, riprende uno degli spunti fondamentali e una formula spesso utilizzata negli studi sul tema dell'ultimo decennio e al centro dell'appena ricordata discussione da parte di Le Doze (« Corps et insignes. D'un corps monarchique sans monarchie à un corps monarchique avec monarchie? », p. 393-408). A partire dalla fine analitica di un passo della *Vita di Costantino* di Eusebio di Cesarea<sup>21</sup>, Meister ribadisce a buon diritto che, al di là delle apparenti somiglianze con la metafora medievale dei 'due corpi del re', la tarda antichità non giunse a elaborare né una simile e coerente 'teologia politica', né il linguaggio per esprimerla. Anche Meister, in altre parole, si associa alla cautela di Kantorowicz circa la possibilità di far risalire le origini ultime della teoria del 'duplice corpo del re' al mondo antico: d'altra parte, egli rileva in Eusebio e in altri autori tra fine III e IV secolo d.C. la crescente tendenza a identificare la dignità imperiale, piuttosto che nel corpo fisico di chi la incarna, nelle insegne esteriori del potere, vedendovi uno sviluppo totalmente estraneo agli inizi del principato (nelle biografie di Svetonio, all'opposto che in Eusebio, solo i 'cattivi' imperatori sono caratterizzati da insegne e abiti fastosi, e il principato non è identificabile in base a specifici tratti esteriori assunti da chi lo riveste). In questa evoluzione, gli aspetti essenziali che Meister rileva sono: 1. l'attribuzione progressiva agli imperatori di privilegi che includevano, appunto, anche le insegne esteriori del potere, come la *vestis triumphalis*<sup>22</sup>; 2. un progressivo discostarsi del *dress code* imperiale sia dall'abbigliamento romano tradizionale che dai simboli repubblicani del potere come quello appena citato; 3. già per gli imperatori dei primi secoli, l'esistenza di precise restrizioni nell'abbigliamento e nelle insegne esteriori nei soggiorni a Roma, sui quali si soffermano le fonti disponibili, che dovevano essere applicate con minor rigore nei viaggi lontano dall'Urbe e nelle campagne militari.

La suddivisione del volume in sezioni tematiche non impedisce naturalmente, come si è in parte già visto, la presenza ubiqua di temi che attraversano, trasversalmente, molti dei suoi capitoli. I tre assi tematici centrali nel volume, come individuati nella « Introduction »

---

19. Cf. su questo punto V. ALONSO TRONCOSO, « Some Remarks on the Funerals of the Kings... », *art. cit.* n. 4; M. MARI, « Royal funerals and succession to the throne », *art. cit.* n. 4, con i riferimenti.

20. Si vd. in part. « Corps et politique: l'exemple du corps du prince. Bilan historiographique » in F. GHERCHANOC éd., *op. cit.* n. 4, p. 109-125.

21. III 10, 3-4.

22. Con opportuno richiamo, da parte di Meister, al classico studio di A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt 1970, in part. p. 143-161.

di Gangloff e Gorre, sono: 1. la codificazione del corpo e dell'immagine del sovrano, con estensione di tale immagine ai membri di una élite più o meno ampia; 2. le messe in scena e rappresentazioni del corpo del sovrano e del potere cui quel corpo simbolicamente rinvia; 3. il rapporto e le differenze tra tradizioni greche e romane, e il ruolo dei modelli orientali, in questo campo<sup>23</sup>. Rispetto a questa sintetica presentazione da parte dei due curatori si può osservare che i primi due punti siano quelli meglio indagati e rappresentati. Un vero confronto tra tradizioni greche e romane nella rappresentazione e concezione del corpo del sovrano, in effetti, è appena abbozzato nella « Conclusion » di F. Prost, che contiene osservazioni tanto preziose quanto impressionistiche e non del tutto sviluppate<sup>24</sup>. Almeno due saggi del volume presentano comunque un taglio realmente interdisciplinare e un approccio cronologico molto ampio, e meritano perciò una menzione speciale. Il primo è quello di A. Gangloff, « *Semnotès, praestantia. Corps majestueux, du roi grec au prince romain* » (p. 127-149), inserito nella seconda sezione, su « Le «sur-corps» des rois » e già menzionato per la fine analisi della tradizione letteraria su cui si fonda: vi si indaga il rapporto tra aspetto esteriore fuori del comune – per qualità naturali o grazie a trucchi artificiali – e dignità a regnare in un ampio arco temporale, dalla prima metà del IV secolo a.C. (ancor prima, dunque, dell'epoca ellenistica in senso stretto) fino all'età antonina, mostrando la continuità nello sviluppo della concezione e i legami che uniscono l'idea greca di *σεμνότης* a quella romana di *praestantia* e *maiestas*. Il secondo è il contributo di H. Fernoux, « Les notables des cités grecques d'Asie Mineure et le corps du souverain (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.) » (p. 233-264), inserito nella terza sezione e incentrato sulla rappresentazione di personaggi di spicco (i re ellenistici prima, i generali e magistrati romani poi, e infine gli imperatori) in determinate tipologie statuarie: Fernoux si interroga con finezza sul ruolo rispettivo giocato, nell'intero processo, dai notabili delle città greche d'Asia e dalla produzione artistica concepita a Roma, e sull'importanza di diverse fonti di ispirazione che poterono agire contemporaneamente, e senza che i diversi attori in gioco avessero necessariamente coscienza delle influenze reciproche.

Restando al terzo asse tematico individuato come portante dai due curatori nella « Introduction », invece, il ruolo dei modelli orientali a monte delle diverse concezioni e rappresentazioni ellenistico-romane del corpo dei sovrani non è mai esplorato in modo sistematico nel volume. Fa parziale eccezione il confronto con la plurisecolare tradizione egiziana, che affiora in modo più o meno esplicito, come si è visto, nel saggio di D. Agut-Labordère sulla espressione geroglifica associata a Ottaviano nella 'Stele della vittoria di Cornelio Gallo' e in quello di G. Gorre sulle associazioni di faraoni, re ellenistici e funzionari del regno alle rappresentazioni del dio Horus, e in maniera più indiretta in quello di P. Christodoulou dedicato alle valenze metaforiche del corpo di Tolemeo VIII. Più in generale, l'Egitto ellenistico-romano è di gran lunga l'area dell'ex impero di Alessandro oggetto di maggiore attenzione nel

---

23. Cf. p. 14-15, nonché, nella « Conclusion » di F. Prost, p. 409.

24. P. 412-415.



volume nel suo insieme: a quelli appena ricordati va aggiunto il saggio della Wackenier sulla titolatura e la gerarchia di corte tolemaica, senza dimenticare che come immagine di copertina è stato scelto un ritratto coi tratti faraonici di un imperatore romano, forse Nerone, conservato al Louvre. L'unica altra area dell'ex impero di Alessandro cui sia dedicato un saggio (quello di M. Widmer) è la Siria seleucidica. Ci si può chiedere se questo squilibrio sia l'effetto distorto – ma inevitabile in un volume a più mani – degli specifici interessi di studio degli autori dei singoli contributi o se esso riveli un dato storico significativo. Sembra almeno legittimo chiedersi, insomma, se l'Egitto, da Alessandro in poi, sviluppò una 'speciale' attenzione al corpo – vivo o morto – del sovrano anche per il peso rappresentato dalla tradizione faraonica e dalla pesante eredità che essa rappresentò per Alessandro, i Tolemei e i loro funzionari: è una domanda che né la « Introduction » né la « Conclusion » sollevano<sup>25</sup>, e alla quale non credo di avere le competenze per azzardare una risposta, ma che può rappresentare uno stimolo per studi futuri<sup>26</sup>.

Non vi sono invece nel volume contributi sui modelli rappresentati dalle regalità del Vicino Oriente, e in particolare da quella persiana: tra i tanti spunti che quest'ultima poteva offrire ai temi del volume, riccamente indagati soprattutto negli studi di P. Briant, vi è in particolare l'idea che il re, in quanto rappresentante in terra di Ahura Mazdā, pur venendo sistematicamente rappresentato come guida di eserciti e capo militare vittorioso, era per lo più tenuto lontano dai pericoli della battaglia. Il suo corpo, insomma, veniva preservato, laddove nelle regalità ellenistiche si afferma piuttosto il modello macedone del re combattente in prima persona, retoricamente ma significativamente presente in un celebre discorso di Alessandro nell'*Anabasi* di Arriano<sup>27</sup>. Il corpo fisico di Alessandro, veicolo in prima persona della trasformazione di tale ideologia del potere monarchico, modello più o meno diretto della rappresentazione di tanti sovrani successivi, e tale da identificare per antonomasia la sua tomba ad Alessandria – detta appunto, almeno in parte della tradizione antica, *Soma* –, è a sua volta meno presente nel volume di quanto ci si potrebbe attendere: F. Prost, nella « Conclusion », sottolinea come la cattura del corpo di Alessandro da parte di Tolemeo sia alla base della costruzione fisica e simbolica di un'intera corte (e, potremmo aggiungere, di

---

25. La circostanza è comunque notata da Prost nella « Conclusion », p. 415.

26. Al netto del pregiudizio sulla natura 'speciale' dell'Egitto rispetto ad altre aree del mondo ellenistico-romano, che continua talora ad affiorare negli studi: sul tema generale si vedano molti dei contributi inseriti in G. GERACI, L. CRISCUOLO eds., *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto. Atti del colloquio internazionale, Bologna, 31 agosto-2 settembre 1987*, Bologna 1989, e, ora, i saggi introduttivo e conclusivo de *La normalità dei Lagidi. Un regno come gli altri nella storia del Mediterraneo ellenistico. Atti del convegno internazionale, Bologna, 4-6 aprile 2024*, in preparazione, rispettivamente della stessa L. CRISCUOLO e di J.K. DAVIES.

27. Arr., *an.* VII 10, 1-2: rinvio per i riferimenti (anche ai passaggi più significativi dedicati al tema negli studi di Briant) al mio saggio recente « Aspetti della regalità ellenistica », *RSI* 135, 2023, p. 201-221 (p. 204 n. 8); una statistica sulle circostanze di morte dei re ellenistici, che includono un buon numero di morti in battaglia, si trova in I. SAVALLI LESTRADE, « Rumeurs et silences... », *art. cit.* n. 4, p. 66-71.

un intero quartiere di Alessandria, progressivamente ampliato con l'aggiunta delle tombe dei Tolemei suoi successori)<sup>28</sup>, ma il solo saggio del volume che si misura direttamente con l'ingombrante personalità di Alessandro e con le raffigurazioni della sua corporeità è quello, già ricordato, di G. Le Person-Rolland (p. 35-45).

Nell'insieme, questo ambizioso volume, nei saggi che più direttamente si interrogano sull'applicabilità o meno della formula dei 'due corpi del re' al mondo antico<sup>29</sup>, sembra dare ragione allo scetticismo e alla cautela già espresse in merito da Kantorowicz: in questo senso, la « Conclusion » di F. Prost è in linea con il saggio di apertura, intelligentemente affidato da Gangloff e Gorre proprio a un medievista, esperto in particolare di XV secolo, F. Mercier, (« Le corps politique du prince. Une singularité médiévale? », p. 19-32). Le pagine di Mercier sono una discussione penetrante della fortuna critica del lavoro di Kantorowicz e delle sue riletture e sovrainterpretazioni, che ribadisce la specificità medievale della dottrina dei due corpi del re, già affermata a chiare lettere in *The Kings' two bodies*. Mercier si spinge in verità ancora oltre, rispetto a Kantorowicz e a molti antichisti che dal suo lavoro hanno tratto ispirazione, mettendo in guardia « à ne pas faire du concept de double corps du roi une sorte d'idéal-type transposable en tout temps et en tout lieu » (p. 32). Questa conclusione – paradossale nel saggio introduttivo di un volume che intendeva proprio esplorare la possibilità opposta – è un segno particolarmente apprezzabile dell'apertura mentale e dell'onestà intellettuale a monte del progetto di Gangloff e Gorre, che non hanno voluto ingabbiare a forza le variegata esperienze storiche discusse nei contributi del volume entro le maglie di un'interpretazione preconstituita, ma hanno proposto agli autori coinvolti una sfida difficile e stimolante. Pur in un lavoro inevitabilmente diseguale, come tutti i volumi che coinvolgono tante mani diverse, mi sento di dire che la sfida è stata raccolta e affrontata con successo: molti contributi del volume si caratterizzano proprio per la capacità di declinare in modo originale un modello interpretativo nato per spiegare realtà successive all'anno Mille, senza forzarlo per adattarlo a realtà storiche completamente differenti, ma ricavandone lo spunto per guardare da un'angolazione nuova e originale ad alcune delle più significative esperienze monarchiche del mondo antico<sup>30</sup>.

---

28. P. 415.

29. In particolare quelli di Assenmaker, Huet e Rosso, Wackenier, Gorre, Courmarie, Benoist, Le Doze e Meister.

30. La discussione potrebbe in futuro essere ampliata in direzioni ulteriori rispetto a quelle esplorate ne *Le corps des souverains*, con tutte le difficoltà del caso nate dalla natura insufficiente e lacunosa della documentazione: le regalità del Vicino Oriente, o almeno quella achemenide, come si è già rilevato, e, nel mondo greco, le diverse esperienze associate alla definizione di 'tirannide' e il culto riservato a figure di fondatori o re-fondatori: su questo secondo versante si vd. M. GIANGIULIO, « Deformità eroiche e tradizioni di fondazione. Batto, Miscello e l'oracolo delfico », *ASNP s. 3* 11, 1981, p. 1-24; M. MARI, « Funerali illustri e spazio pubblico nella Grecia antica » in J. CARRUESCO éd., *Topos-Chôra. L'espai a Grècia I: perspectives interdisciplinàries. Homenatge a Jean-Pierre Vernant i Pierre Vidal-Naquet*, Tarragona 2010, p. 85-102; C. CATENACCI, *Il tiranno e l'eroe. Storia e mito nella Grecia antica*, Roma 2012<sup>2</sup>; e alcuni dei contributi in N. LURAGHI éd., *The Splendors and Miseries of Ruling Alone. Encounters with Monarchy from Archaic Greece to the Hellenistic Mediterranean*, Stuttgart 2013.

## SOMMAIRE

## DOSSIER :

## MARBRES ET ARCHITECTURE À L'ÉPOQUE IMPÉRIALE

Yvan MALIGORNE, <i>Marbres et architecture à l'époque impériale : cinq études sur la Gaule narbonnaise</i> .....	395
Titien BARTETTE, <i>La parure marmoréenne de l'Arles augustéenne, âge d'or et expression du pouvoir</i> .....	403
Alain BADIE, Sandrine DUBOURG, Jean-Charles MORETTI, Dominique TARDY, <i>Les restaurations antiques des marbres de la scaenae frons du théâtre antique d'Orange</i> .....	427
Alain BADIE, Emmanuelle ROSSO, <i>Des amazones en Gaule. Hypothèses sur un monument de Toulouse</i> .....	453
Elsa ROUX, <i>Usages décoratifs et architecturaux des « marbres » à Vasio Vocontiorum (Vaison-la-Romaine, Vaucluse) : les phases de la marmorisation d'une capitale secondaire de Narbonnaise</i> .....	477
Laura BARATAUD, <i>L'installation des placages de marbre dans l'Empire romain : variations régionales entre Rome, la Campanie et la Gaule</i> .....	501

## ARTICLES :

Miguel REQUENA JIMÉNEZ, <i>La Conclamatio. Un rito funerario de protección</i> .....	519
Gauthier LIBERMAN, <i>Architecture et texte du thrène des Choéphores d'Eschyle</i> .....	537

## CHRONIQUE :

Nicolas MATHIEU <i>et al.</i> , <i>Chronique gallo-romaine</i> .....	569
--	-----

## LECTURES CRITIQUES

Manuela MARI, <i>La 'fisicità' del potere e le sue valenze simboliche</i> .....	573
Comptes rendus.....	585
Notes de lectures.....	691
Liste des ouvrages reçus.....	693
Table alphabétique par noms d'auteurs.....	697
Table des auteurs d'ouvrages recensés.....	701