

**Vencidos, pero no olvidados.**  
**Narrativas y memorias**  
**de las sociedades derrotadas en la Antigüedad**

Patricia Bou Pérez  
Archéorient-UMR 5133  
[patricia.bouperez@gmail.com](mailto:patricia.bouperez@gmail.com)

«No siempre podemos llevar a nuestros camaradas caídos a casa,  
pero llevamos su memoria.»<sup>1</sup>

**E**n el *Shōbōgenzō*, específicamente en el fascículo *Uji* («ser-tiempo»), el monje zen Eihei Dōgen (Japón, siglo XIII) expresaba una inquietud singular en torno a la naturaleza del tiempo:

Puesto que las huellas del ir y venir [*kyorai*]<sup>2</sup> son evidentes, la gente no las cuestiona; pero que no las cuestionen no significa que las comprendan.<sup>3</sup>

Señalaba de esta forma que el tiempo se presenta ante nosotros como algo evidente, algo que rara vez se pone en duda. Sin embargo, la aparente obviedad no implica en modo alguno una comprensión de su esencia. Así, Dōgen invitaba en sus enseñanzas a despojarse de las certezas inmediatas para acceder a una visión más profunda, donde el ser y el tiempo se entrelazan de forma inseparable.

Es posible que la reflexión anterior le resulte familiar al lector y lectora de la presente introducción, incluso si el nombre de Dōgen le es desconocido. La intuición de que el tiempo, a pesar de su presencia constante y de su aparente obviedad, encierra una complejidad que desborda la comprensión inmediata ha atravesado culturas, épocas y

<sup>1</sup> Levi Ackerman en 進撃の巨人 [*Shingeki no Kyojin*] (doblaje inglés, temporada 1, capítulo 22, minuto ~16:10).

<sup>2</sup> Escritura en kanji: 去來. Dicho término se puede interpretar como «tiempo» dentro del pensamiento filosófico japonés.

<sup>3</sup> *Shōbōgenzō*, fascículo *Uji*. Traducción al castellano a partir del inglés: «Since the traces of passing and coming are obvious, people don't doubt them, but even though they don't doubt them, that doesn't mean that they know them», en Raji C. Steineck, «From Uji to being-time (and back): Translating Dōgen into philosophy» en *Dōgen's texts: Manifesting religion and/as philosophy?*, ed. Ralf Müller y George Wrisley (Springer, 2023), 211. Original en japonés: 去來の方跡あきらかなるによりて、人これを疑著せず、疑著せざれどもしれるにあらず。

tradiciones filosóficas. La familiaridad de la cita antemencionada se debe tal vez a la resonancia con las siguientes líneas, más cercanas a «Occidente»:

¿Qué es entonces el tiempo...? Si nadie me plantea la cuestión, lo sé. Si quisiera explicarla a quien la plantea, no lo sé.<sup>4</sup>

En *Confesiones*, san Agustín de Hipona (siglo IV) se adentró en una meditación sobre la naturaleza del tiempo, partiendo de una paradoja tan cotidiana como distante: la aparente familiaridad con aquello que, sin embargo, se resiste a ser definido. Dicha reflexión lo llevó a proponer una concepción tripartita del tiempo, no como una sucesión de momentos objetivos, sino como una experiencia subjetiva articulada en torno a tres formas del presente: la atención, que constituye el presente del presente; la *memoria*, que preserva el presente del pasado; y la expectativa, que anticipa el presente del futuro.

La *memoria* —el presente del pasado— constituye una parte esencial e intrínseca de la experiencia humana. Es ella la que nos permite rememorar, reconstruir, mantener con vida lo que fue. La memoria sólo puede desplegarse desde el presente: ese tiempo que, siendo perpetuo en su manifestación inmediata, en el mismo instante en que es, ya no es. Ello da lugar a una aporía insoslayable: recordar exige habitar el ahora, pero ese ahora es siempre fugaz, imposible de fijar. Así, la memoria se edifica desde un presente que se escapa, un umbral inestable entre el ser y el haber sido. Lo recordado llega entonces como una imagen —fragmentaria, reconstruida— que traemos a la mente, al espíritu o al corazón desde el pasado, como un reflejo que el presente convoca y a la vez deja ir.

¿Qué fijamos en la memoria? ¿Qué rememoramos? Por lo general, preservamos aquellas vivencias personales pasadas que son significativas, ya sea por su carga positiva o negativa. Sin embargo, son sobre todo los recuerdos que compartimos, los que narramos y transmitimos, los que permanecen con vida —en su sentido más amplio— en la memoria. Siguiendo las reflexiones de Maurice Halbwachs, así como las discusiones planteadas en torno a su pensamiento por Jan Assmann,<sup>5</sup> la memoria es, en esencia, comunicativa y social: se construye en relación con los otros y en el seno de un marco colectivo que le otorga forma y sentido. La dimensión social de la memoria introduce inevitablemente otro elemento fundamental: el olvido. Aquello que no se comunica, que no se articula de ningún modo en el entramado social, tiende a desvanecerse. El silencio, entonces, no sólo oculta: también borra.

La memoria no es únicamente una necesidad individual. También cumple un papel fundamental en el ámbito colectivo, como mecanismo de construcción y

<sup>4</sup> *Confesiones*, XI, 14.

<sup>5</sup> Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* (Presses Universitaires de France, 1968); Jan Assmann, *Cultural memory and early civilization* (Cambridge University Press, 2011), 22.

consolidación de identidades compartidas. En este sentido, y siguiendo la terminología de Assmann, nos referiremos a ella como «memoria cultural». La memoria cultural no conserva el pasado de manera objetiva o íntegra, sino que selecciona, reconfigura y preserva aquellos elementos que resultan significativos para un grupo o comunidad determinados. La memoria puede anclarse en espacios geográficos, en contextos históricos específicos o en objetos materiales que actúan como soportes de evocación: dispositivos que activan, reactualizan e intensifican la presencia del pasado en el presente colectivo. El pasado rememorado, evocado desde la memoria, no se presenta como una entidad fija o inmutable, sino como una realidad viva y dinámica, continuamente (re)configurada desde las coordenadas del presente.

¿Recordamos los hechos tal y como ocurrieron? La respuesta, en la mayoría de los casos, es negativa. La memoria —particularmente en su dimensión cultural— no opera como un archivo neutro, sino como una práctica activa de selección, reinterpretación y resignificación. Así, la memoria cultural es una reconstrucción y depósito del pasado, pero también un tejido vivo que articula el recuerdo con el sentido de pertenencia, anclando las identidades colectivas en relatos que, aunque marcados por lo que fue, se orientan siempre hacia lo que se es y lo que se quiere seguir siendo.

Para construir y preservar la memoria cultural —creando identidad—, los grupos humanos han recurrido tradicionalmente tanto a la oralidad como al registro escrito: la transmisión de historias significativas para la comunidad y, paralelamente, su fijación por escrito. Sin embargo, el testimonio escrito suele ser considerablemente más escaso si se lo compara con la riqueza y amplitud del caudal oral, especialmente cuando dirigimos la mirada hacia el mundo antiguo. En efecto, las narraciones que circularon de forma oral superan con creces, en número y variedad, a aquellas que fueron consignadas por escrito. Tal constatación nos obliga a asumir una pérdida irremediable: muchas de las historias que formaron parte del imaginario colectivo, al no haber sido fijadas por la escritura, han desaparecido; con ellas, hemos perdido también una parte sustancial de la memoria de aquellas sociedades.

Dicho fenómeno plantea, además, un sesgo epistemológico importante. Las historias transmitidas oralmente habrían pertenecido, en general, al conjunto del grupo o comunidad en su acepción más inclusiva, abarcando diversos estratos sociales, etarios y diferentes géneros. No ocurre lo mismo con el registro escrito. Aunque la escritura puede contener testimonios de muy diversa índole —incluidos documentos de la práctica cotidiana, como textos administrativos—, lo cierto es que su producción, en la mayoría de los contextos antiguos, estuvo dominada por las élites, particularmente por aquellos círculos próximos al poder real. El lector o la lectora me concederá aquí una digresión hacia mi propio ámbito de estudio: en las sociedades mesopotámicas, por ejemplo, fueron principalmente los reyes y escribas vinculados a las cortes y los templos quienes decidieron qué consignar por escrito y cómo hacerlo, así como qué preservar. La

escritura —en la Antigüedad particularmente— no sólo registra, sino también selecciona y jerarquiza lo que merece ser recordado.

La trama de la memoria cultural, por tanto, se teje sobre una urdimbre profundamente determinada por aquellos estratos de la población que poseían la capacidad de producir textos escritos y también —y quizás sobre todo— la de erigir monumentos y asegurar su preservación en el tiempo. La conservación de la memoria no dependía únicamente del acto de escribir, sino del poder de inscribir en el espacio y en la materia: tallar en piedra, fundir en metal, grabar en tablillas de arcilla. La memoria cultural se ancla en una dimensión material que requiere medios, autoridad y legitimidad social y, por tanto, refleja inevitablemente una visión del pasado moldeada por quienes detentaban tales prerrogativas. A tal sesgo nos enfrentamos los y las historiadoras.

En dicho marco, la guerra —o, más precisamente, la victoria— desempeñó un papel axial en la configuración de la memoria cultural de las sociedades antiguas. No se trata aquí de la guerra concebida en abstracto, sino de aquellas contiendas cuya resolución inclinaba la balanza del poder y, con ella, el privilegio de narrar. El vencedor —en masculino— se erigía en autor del relato, custodio de la memoria, artífice de la historia. Tal prerrogativa comportaba no sólo la facultad de decidir qué hechos conservar, cómo evocarlos y bajo qué luz proyectarlos, sino también, y no en menor medida, la potestad de decretar el olvido. El triunfo permitía no únicamente recordar, sino imponer el silencio; borrar lo incómodo, lo disonante, lo derrotado. La victoria decidía el devenir de los pueblos en el presente, así como su huella, o su desaparición, en la urdimbre del recuerdo compartido.

En este proceso de selección y modelado del recuerdo, los grandes ausentes —o más bien, los grandes borrados— son los vencidos. Ellos, a quienes se arrebata no sólo la victoria, sino también la palabra y la memoria, suelen quedar relegados a un lugar marginal, cuando no completamente suprimido, en los discursos construidos por y para los vencedores. Discursos que, al fijarse en monumentos, crónicas o inscripciones, perpetúan una visión parcial —y a menudo distorsionada— de los hechos, diseñada para legitimar el poder y afianzar una identidad triunfante.

El caso de la Biblia hebrea representa una excepción en el panorama de las memorias culturales antiguas. A diferencia de la mayoría de los relatos preservados por las sociedades vencedoras, donde la voz del derrotado suele ser silenciada o subsumida bajo la lógica del triunfo, los textos bíblicos ofrecen una narrativa en la que el sufrimiento, la derrota y el exilio ocupan también un lugar central. Lejos de eliminar el fracaso, lo incorporan como parte constitutiva de la identidad colectiva. La Biblia hebrea rompe con la norma dominante del recuerdo como exaltación y lo convierte en un ejercicio de introspección, penitencia y esperanza, configurando así una memoria cultural donde el dolor no se oculta, sino que se transforma en motor teológico e histórico.

Por tanto, qué registramos en las fuentes —cualesquiera que sean su forma o naturaleza— y qué queda fuera de ese registro, así como las modalidades y criterios de su preservación, son cuestiones fundamentales en la construcción de identidades colectivas. Dicha problemática adquiere una relevancia aún mayor cuando nos situamos en el ámbito de la Antigüedad, época en que la disciplina histórica, tal como la concebimos hoy, no existía como práctica sistemática ni como marco epistemológico autónomo. En este contexto, la selección, el relato y la conservación de lo digno de memoria no respondían a los imperativos de la historiografía moderna, sino a necesidades sociales, políticas y simbólicas profundamente arraigadas en los mecanismos de legitimación del poder y de cohesión comunitaria.

Los artículos que conforman el presente dossier temático, titulado *Vencidos, pero no olvidados*, constituyen un ejercicio riguroso y sensible de reconstrucción de aquellos grupos que, tras haber sido derrotados, fueron despojados de su agencia en los discursos oficiales y hegemónicos de sus respectivas épocas; grupos que fueron sometidos a la memoria cultural de los vencedores. Lejos de limitarse a las versiones consagradas por la memoria de los vencedores, los trabajos aquí reunidos se esfuerzan por restituir la voz y la experiencia de los vencidos, recuperando su huella a través de un análisis crítico y plural.

Los estudios que lo integran abarcan diversos contextos históricos del Mediterráneo antiguo y se centran en grupos culturales y religiosos como los griegos, macedonios, romanos y judíos. Las aproximaciones metodológicas adoptadas son igualmente variadas y se nutren de un rico repertorio de fuentes: desde los textos literarios y documentales hasta la numismática, permitiendo así una lectura más integral de los procesos históricos estudiados.

El dossier se inscribe, además, en el marco de las renovadas perspectivas impulsadas por la llamada «nueva historia militar», que aboga por una comprensión más amplia de los fenómenos bélicos. En esa línea, los artículos aquí presentados constituyen un valioso ejemplo del esfuerzo por construir una «historia desde abajo», en la que los sujetos marginados por la historiografía tradicional —los derrotados, los desplazados, los silenciados— recuperan su lugar en el relato histórico no como figuras secundarias, sino como protagonistas activos de su tiempo.

Siguiendo un orden cronológico, César Fornis abre el presente dossier con el artículo titulado «Los mesenios: vencidos, esclavizados, asesinados, explotados, humillados pero nunca olvidados (ni en la Antigüedad ni en la Modernidad)». En él, el autor examina con agudeza el destino de los mesenios tras su derrota a manos de Esparta, centrándose especialmente en las consecuencias de su hilotización. Fornis desgrana las múltiples formas de violencia y control que se ejercieron sobre esta población vencida: desde la esclavización sistemática hasta el asesinato, pasando por la opresión

institucionalizada, la humillación física y simbólica, la explotación económica y militar, e incluso la dispersión geográfica forzada.

Borja Antela-Bernárdez, en su artículo titulado «Violaciones y violencia sexual en la campaña de Alejandro», ofrece un análisis riguroso y necesario desde una perspectiva de género sobre la violencia ejercida por Alejandro Magno y sus huestes durante sus campañas en «Oriente». A través de una revisión crítica de las fuentes, el autor desmonta la imagen idealizada y muchas veces edulcorada que la tradición historiográfica —antigua y moderna— ha construido en torno al conquistador macedonio y a sus hombres. En contraste con las narrativas que exaltan la supuesta nobleza del proyecto alejandrino o que celebran su pretendida vocación integradora entre culturas, Antela-Bernárdez se detiene en las violencias ejercidas contra los cuerpos feminizados durante el avance macedonio. Así, el artículo revela las fisuras de un relato triunfalista, a menudo leído como un temprano intento de fusión entre dos bloques culturalmente construidos como «Occidente» y «Oriente», y cuya aparente armonía se levanta, en no pocos casos, sobre la negación del sufrimiento de los vencidos.

El siguiente artículo, «Les exactions des soldats envers les civils dans l'*Histoire Augusta*», firmado por Catherine Wolff, inaugura el bloque dedicado a la historia romana. La investigadora analiza la *Historia Augusta*, donde se aprecian diversas observaciones relativas a la actitud de los emperadores ante los soldados que incurrián en abusos contra la población civil. El análisis presentado se construye en torno a tres aspectos fundamentales: la identidad de dichos emperadores, la naturaleza de los abusos cometidos y el modo en que se imponían los castigos, con el propósito de dilucidar, mediante comparaciones con otras fuentes literarias, hasta qué punto estas observaciones responden a un topó recurrente en la tradición historiográfica.

En su contribución titulada «Una nueva aproximación a la política de deportación de Tigranes II de Armenia en Anatolia: Reflexiones sobre su implementación y su fracaso», Isaías Arrayás Morales examina un tema escasamente documentado pero de enorme trascendencia histórica: las estrategias de desplazamiento forzado y repoblación llevadas a cabo por los Estados implicados en las guerras mitridáticas (89-63 a. C.). Dada la escasa información que ofrecen las fuentes de la época sobre estas prácticas, el estudio se enfrenta al reto de reconstruir procesos históricos complejos a partir de indicios fragmentarios. El autor centra su atención en la política aplicada por el monarca armenio Tigranes II (95-55 a. C.) en las regiones de Cilicia y Capadocia, proponiendo una lectura contextual.

Prosiguiendo en el ámbito del mundo romano, aunque trasladando el foco al contexto del Mediterráneo oriental, Samuele Rocca, en «The depiction of personified Iudaea, the Jewish warrior, and his weapons on the Judaea Capta coinage», ofrece un análisis detallado sobre la representación de los judíos en las emisiones monetarias inscritas dentro de la serie iconográfica *Iudaea capta* ('Judea ha sido conquistada'). Dichas

monedas, emitidas durante los reinados de Vespasiano, Tito y Domiciano, constituyen un elemento clave dentro de la maquinaria propagandística Flavia posterior a la guerra judía.

Lo que resulta particularmente llamativo en este corpus numismático es el tratamiento visual reservado a los judíos, claramente alejado de la imagen habitual que se proyectaba sobre otros pueblos vencidos como germanos, celtas o dacios, a menudo caricaturizados como bárbaros irracionales. Por el contrario, los judíos aparecen representados con atributos de civilización, en una iconografía más próxima a la que se solía emplear para pueblos como los griegos. Tal diferencia sugiere una narrativa propagandística precisa, en la que el adversario vencido no es reducido al estereotipo del bárbaro, sino que conserva ciertos rasgos que invitan, al menos en parte, al respeto. Las monedas analizadas, por tanto, ofrecen un espejo ideológico en el que la magnitud de la victoria romana se mide también por la dignidad del enemigo sometido.

El dossier cierra con el artículo de Gabriel Baker, «*Mass violence and atrocity in Greek and Roman warfare*», que ofrece una reflexión en torno a las formas más extremas de violencia desplegadas en el contexto de la guerra en el mundo grecorromano. Basándose en un amplio corpus de fuentes escritas, Baker analiza episodios de aniquilación de comunidades, esclavización colectiva y destrucción metódica de ciudades. Dichas acciones, aunque frecuentes, no pasaron desapercibidas ni fueron aceptadas sin reservas por los autores antiguos, quienes a veces manifestaron una suerte de inquietud moral ante tales excesos.

El estudio identifica momentos en que dicha violencia se percibía como particularmente aberrante: cuando las víctimas eran inocentes o cuando se dirigían contra enemigos que se habían rendido sin resistencia. En tales circunstancias, el carácter transgresor de la acción exigía justificaciones ideológicas o narrativas, lo que apunta a la existencia de límites normativos en el imaginario bélico grecorromano. Límites, en todo caso, frágiles y a menudo vulnerados, pero cuya sola formulación evidencia una tensión persistente entre la brutalidad inherente a la guerra y las aspiraciones éticas que los propios actores del conflicto pretendían proyectar. La aportación de Baker ilumina así los contornos de una violencia estructural que debía dialogar con los códigos morales del tiempo.

En conjunto, el lector y la lectora encontrarán en las siguientes páginas un mosaico de aproximaciones que contribuyen a enriquecer nuestra comprensión de la guerra no sólo como práctica histórica y fenómeno cultural, sino también como motor de construcción identitaria, memoria colectiva y desafío constante para la interpretación del pasado.