


La mano perdida de C. Mucio: La manipulación de una leyenda fundacional en Dionisio de Halicarnaso¹

Benjamin Adam Jerue

Universidad San Jorge – Grupo *Hiberus* ✉ 

E-mail: bajerue@usj.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6385-4922>

<https://dx.doi.org/10.5209/geri.99049>

Recibido: 12 de noviembre de 2024 / Aceptado: 31 de marzo de 2025

Resumen. El relato legendario del enfrentamiento de C. Mucio con el rey etrusco Lars Porsena figura entre las historias más memorables que los romanos contaban sobre su pasado remoto y se convirtió en un hito central de la tradición de los relatos ejemplares. La historia y el desarrollo de la leyenda de Mucio han sido durante mucho tiempo objeto de interés académico. Este artículo se centra en la versión de Dionisio de Halicarnaso, en la que el historiador omite el detalle crucial de la combustión de la mano del héroe. El inusual tratamiento de esta historia por parte de Dionisio arroja luz sobre sus métodos historiográficos, sus prioridades y su relación con la tradición recibida.

Palabras clave: C. Mucio Cordo; verosimilitud; Livio; *exempla*; Clelia; Horacio Cocles.

[en] C. Mucius' Missing Hand: The Manipulation of a Foundational Roman Legend in Dionysius of Halicarnassus

Abstract. The legendary tale of C. Mucius' confrontation with the Etruscan king Lars Porsena is among the most memorable stories that the Romans told about their early history and became an important staple of the *tradition* of *exemplary* tales. The history and development of the Mucius legend have long been a subject of scholarly interest. The present article focuses on the account found in Dionysius of Halicarnassus, where the historian omits the central detail of Mucius plunging his hand into a fire. Dionysius' unusual treatment of this story elucidates his historiographical methods, priorities and relationship to the received *tradition*.

¹ Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación “La historiografía en los tratados retóricos de Dionisio de Halicarnaso” (JIUZ2023-AH-04) financiado por la Universidad de Zaragoza e Ibercaja, y fue redactado en el Institute for Advanced Study (Princeton) donde he sido Visitor de la School of Historical Studies durante el otoño de 2024. Una versión preliminar de este artículo fue presentada, en forma de comunicación, en el VI Congreso Internacional de Estudios Clásicos en México. Desde estas líneas, me gustaría agradecer los comentarios realizados por los evaluadores anónimos, y también por Miguel Ángel Rodríguez Horrillo, quien además compartió parte de su trabajo inédito conmigo, C. Brian Rose y Jesús de la Villa Polo. Mi agradecimiento es también para Celia Sánchez Natalías por su ayuda con la traducción al castellano.

Keywords: C. Mucius Cordus; verisimilitude; Livy; *exempla*; Cloelia; Horatius Cocles.

Sumario: 1. La tradición sobre Mucio. 2. La manipulación del relato. 3. ¿Por qué manipular la tradición? 4. ¿Hasta dónde modificar la tradición recibida según Dionisio? 5. Conclusiones. 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Jerue, B. A. (2025): “La mano perdida de C. Mucio: La manipulación de una leyenda fundacional en Dionisio de Halicarnaso”, *Gerión* 43/2, 509-524.

1. La tradición sobre Mucio

En la historiografía romana, Cayo Mucio Escévola ocupa la posición central de lo que Floro denomina *illa tria Romani nominis prodigia atque miracula*, una tríada de héroes romanos que salvaron a la naciente República del ataque de Lars Porsena.² A pesar de la notoriedad de la historia de Mucio, los autores modernos han debatido los orígenes y evolución precisa de esta leyenda,³ que ciertamente no debe ser considerada histórica *sensu stricto*;⁴ de hecho, sus detalles y contornos varían en la tradición literaria antigua.⁵ Sin embargo, entre las diferentes formas en que esta historia podía ser contada en la Antigüedad, la versión que nos ofrece Dionisio de Halicarnaso está muy alejada del resto (ya que omite el famoso detalle de la combustión de su diestra). Para explicar tamaña omisión, algunos investigadores han propuesto que Dionisio no conocía la versión del mito presente en autores como Livio. No obstante, el presente análisis pretende demostrar lo contrario: que Dionisio no solo conocía bien la tradición transmitida por la historiografía liviana, sino que, además, jugó con ella de forma sutil. El modo *sui generis* de Dionisio de contar la leyenda podría ser visto como un reflejo de sus prioridades y objetivos historiográficos.

Como suele ocurrir, Livio transmite la versión más conocida de la leyenda de Mucio, que se resume brevemente de la siguiente forma:⁶ en el segundo año de la República,⁷ las heroicas

² Fl. *Epit.* 1.3.3. Para la centralidad de Horacio Cocles, Mucio y Clelia en la historia legendaria de Roma, cf. Briquel 2007, 5-7; Roller 2018, 68; Martínez-Pinna 2020, 55-74 con bibliografía actualizada. Algunos investigadores, en línea con Dumézil, han tratado a Mucio y a Cocles como un dúo, en lugar de una tríada (al respecto, cf. Briquel 2007, 31-35). Otros, sin embargo, siguiendo el análisis de Valerio Máximo (3.2.2) ven a Horacio Cocles y Clelia como pareja (Roller 2018, 69).

³ La bibliografía sobre esta cuestión es abundante y, por ello, muchos de sus aspectos no serán analizados en este trabajo. La teoría de Pais 1915, 112-118, que conecta la historia con una violación de la *fides*, ha sido muy influyente (le siguieron, entre otros, Münzer 1933, Ogilvie 1965 y Briquel 2007). Sin embargo, Martínez-Pinna 2020, 62 ha reexaminado esta teoría, apuntando acertadamente que “en realidad no se observa en el episodio relación alguna con la *fides* o con el ritual de juramento” (en línea con esta interpretación, vid. Gjerstad 1969, 153). Otras teorías han interpretado la historia como una explicación etiológica de los *prata Mucia* (al respecto vid. Gjerstad 1969, 152-153). La mayoría de los autores fechan los contornos de la versión de Livio de la leyenda en el siglo II a. E., aunque Langlands 2018, 208-210 ha propuesto recientemente que esta versión de la historia podría ser significativamente posterior, apareciendo por primera vez en torno al siglo I a. E.

⁴ Por ejemplo, Forsythe 2005, 149: “It is certain that Horatius Cocles and Mucius Scaevola are not historical figures; their stories are historicized folktales...”. Al respecto, véase también Alföldi 1963, 72-74.

⁵ Cf. Plu. *Publ.* 17.2: Τὸ δὲ περὶ Μούκιον εἶρηται μὲν ὑπὸ πολλῶν καὶ διαφόρως, λεκτέον δ' ἥ μάλιστα πεπίστευται καὶ ἡμῖν. Para Münzer 1933, col. 416, la afirmación de Plutarco es cuestionable. Vid. Münzer 1933 y Briquel 2007, 35-41 para una panorámica de las distintas fuentes literarias sobre la leyenda. Obviamente, este no es el único ejemplo de variación en la transmisión del pasado legendario de Roma: al respecto, cf. Langlands 2018, especialmente los capítulos 6 y 8 donde la autora señala cómo, aun cuando los *exempla* pueden tener contornos claros, estos siguen siendo “flexible tools” (y también cf. Chaplin 2000; Roller 2018).

⁶ Vid. Liv. 2.12. Para muchos, esta versión es la “canónica” (e.g., Edwards 2007, 87-88; Langlands 2018, 146), aunque es importante reconocer la variedad que se encuentra en la tradición (cf. n. 3).

⁷ Dionisio, por su parte, fecha el episodio en el tercer año de la República. Sobre la diferencia cronológica entre Dionisio y Livio, vid. Roller 2018, 33 n. 1.

acciones de Horacio Cocles impidieron que el rey etrusco capturase Roma, por lo que este decidió sitiar la ciudad. Cuando la situación en Roma se volvió calamitosa, Mucio decidió tomar cartas en el asunto y, con la autorización del Senado, se infiltró en el campamento etrusco. Aunque su objetivo era matar a Porsena, el romano solo consiguió eliminar a uno de los hombres de confianza del rey y, capturado rápidamente, fue llevado ante Porsena. Desafiante, Mucio admitió su intento de asesinato y amenazó al monarca diciendo que su vida seguía corriendo peligro. El etrusco, enfadado y asustado, ordenó arrojar al romano al fuego si no revelaba los detalles exactos del complot contra su vida: como respuesta, Mucio puso voluntariamente su diestra al fuego y, tranquilo, dejó que las llamas la consumieran. Porsena, asombrado ante este acto de valentía, decidió liberar a Mucio. En señal de agradecimiento,⁸ el romano reveló los detalles del complot contra Porsena, afirmando que trescientos jóvenes se habían puesto de acuerdo para intentar matar al rey y que Mucio era sólo el primero de ellos. Las acciones de Mucio causaron un fuerte impacto en el rey, lo que le ayudó a convencerse de hacer la paz con Roma en lugar de la guerra.

Debido a la increíble *patientia* y *contemptum doloris ac mortis* del protagonista,⁹ esta leyenda se convirtió en una de las más famosas de los primeros días de la República, y su héroe, en un *exemplum* común en la escritura romana sobre el estoicismo.¹⁰ Como han subrayado muchos estudiosos, el epicentro de la leyenda es la espantosa combustión de la mano.¹¹ Tanto es así que la mera mención de la mano de Mucio o de su *cognomen* *Scaevola*, que puede significar “zurdo”,¹² eran detalles suficientes como para evocar el relato en la mente de los lectores antiguos.¹³

Pero la leyenda es más compleja de lo que sugiere una referencia concisa a la *patientia* de Mucio. También está impregnada de otro tema: la astucia del héroe, que emprende una misión en la que se incluye una acción traicionera que hubiera sido condenada por los propios romanos en otros contextos.¹⁴ Además de emplear tácticas cuestionables, Mucio también se presenta como un astuto manipulador: aunque los relatos dejan claro que actuaba solo, el romano inventa

⁸ Liv. 2.12.15: *quasi remunerans meritum*... El uso de *quasi* puede resultar un tanto ambiguo: ya que puede aludir a la decepción (“fingiendo regalar...” [cf. OLD 1c]) o también limitar el valor semántico de participio (“regalando, por así decirlo, ...” [cf. OLD 9]). En mi opinión, la primera interpretación es la más acertada.

⁹ Val. Max. incluye la historia en su capítulo *De patientia* (3.3); Quintiliano emplea la frase *contemptum doloris ac mortis* en *Inst.* 12.2.30. Otros autores abordan su historia en términos de *fortitudo* (e.g., Sen. *Ep.* 24.5.5).

¹⁰ Por ejemplo, Münzer 1933, col. 416: “Die Erzählung der M. [...] gehört zu den berühmtesten Sagen aus der Frühzeit der Republik”. Para el estoicismo, véase Cic. *Parad.* 12; Sen. *Epist.* 24.5, 66.51, 76.20, 99.12; *Dial.* 13.4-5; *Ben.* 4.27.2 y 7.15.2 (cf. Inwood 2007, 177-181 sobre *Ep.* 66).

¹¹ En general, sobre la importancia de este detalle *vid.* Münzer 1933, col. 419, donde afirma: “Diese wichtigste Teil des Ganzen”. Para Ogilvie 1965, 262 la combustión de la mano es el centro (“heart”) de la leyenda; para Briquel 2007, 36, “il est clair que le personnage n'est connu que par le seul exploit qui lui a valu la perte de la main droite”, y en palabras de Martínez-Pinna 2020, 62 es “sin duda el elemento más importante de la leyenda”. Al respecto, *vid.* también Wiater 2018, 235.

¹² Aunque existe otra interpretación del *cognomen*, que varios han identificado como el sentido original: según Var. *LL*, 7.97, *scaevola* podría hacer referencia a una especie de ornamento apotropaico (*potest vel ab eo quod pueri[li]s turpicula res in collo quaedam suspenditur, ne quid obsit, [u]bonae sc<a>evae causa sc<a>evola appellata*). Para esta interpretación, véase Gjerstad 1969, 153. Obviamente, el *cognomen* Cocles también había sido explicado como una deformidad física (cf. Roller 2018, 42-43, con referencias).

¹³ E.g., Sen. *Ep.* 76.20, donde el nombre de *Mucius* ni siquiera se menciona: simplemente se alude al hecho de poner la mano en el fuego (...*qui flammis manum inponeret*...), o D.C. 45.32.3 (τὴν χεῖρα τὴν Μουκίου).

¹⁴ Pais 1915, 112-118 analiza la historia de Mucio en términos de una violación de la “buona fede verso il nemico della quale i Romani si vantavano altamente”, vinculándola, en general, a la *fides* (cita de la página 112). Münzer 1933 subraya acertadamente la ambigüedad moral de esta acción, así como el hecho de que la mayoría de los autores la minimizan. La idea de que los romanos “ganaban traicionando” era a menudo (aunque no siempre) rechazada. A este respecto podría mencionarse la negativa de *Fabrizius* ante la posibilidad de que Pirro fuese asesinado por su médico (cf. Peirano 2010, 49-50 sobre el episodio en Dionisio, con referencias a otras versiones de la historia). A este respecto, *vid.* también Livio 42.47.5-7 para una reflexión sobre la correcta forma romana de guerrear, que se aleja de la *insidia*, entre otras estrategias militares (cf. Briscoe 2012, 313). En la literatura romana, el engaño y la astucia se asociaban frecuentemente con Aníbal (cf. Leigh 2004, 24-56). En general, sobre las distintas actitudes morales hacia las estrategias en la antigüedad, *vid.* Wheeler 1988, 93-110.

espontáneamente la falsa historia de los trescientos jóvenes que habían jurado matar a Porsena. Este aspecto ambivalente de la historia, en la que se conjugan la *patentia* y la *sollertia*, daba cierto margen a los autores antiguos, que la podían narrar de distintas formas.¹⁵ De hecho, la gran mayoría de los autores, entre los que se cuentan Cicerón, Livio, Seneca, Valerio Máximo y Plutarco, subraya el tema de la *patentia* y, como consecuencia, resta importancia o incluso ignora el papel de la *sollertia* en el relato.¹⁶ Menos común es el enfoque que encontramos en autores como Floro, donde se destaca el lenguaje de decepción (*insidiae*, *dolus*).¹⁷ Como señaló Ettore Pais, el elemento de la decepción en el relato no encaja fácilmente con las ideas sobre *fides romana*, tampoco lo hace con la importancia de la honestidad en el pensamiento estoico.¹⁸

Entre los principales tratamientos historiográficos de esta leyenda, las *Antiquitates Romanae* de Dionisio de Halicarnaso destacan por una flagrante omisión. A diferencia del resto de versiones extensas de la historia,¹⁹ nuestro historiador griego, quien narra la historia de Mucio con gran detalle en los capítulos 27-30 del libro V, omite por completo el motivo central en el que el joven romano pone su diestra en el fuego; más aún, Dionisio excluye el *cognomen Scaevola*, que, como hemos visto, los autores antiguos pudieron entender como una referencia a su acto de valentía.²⁰ La omisión de la combustión de la mano, que Friedrich Münzer ha calificado de “merkwürdigsten”,²¹ mina el supuesto consenso común sobre Mucio del que habla Rebecca Langlands.²² Pero hay todavía más: Dionisio no sólo exime su narración de cualquier rastro de *patentia*, sino que, en ella, Mucio afirma que, aunque no temía a la muerte, prefería no ser torturado:

τὸν μὲν οὖν θάνατον, ὃν αὐτὸς ἑμαυτοῦ κατεψηφισάμην, ὅτ' ἐπὶ τὴν πρᾶξιν ἔμελλον ὀρμᾶν, οὐ παραιτοῦμαι· βασάνους δὲ καὶ τὰς ἄλλας ὕβρεις εἴ μοι παρείης, πίστεις δοῦς ἐπὶ θεῶν ὑπισχνοῦμαι σοι μέγα πρᾶγμα δηλώσειν καὶ πρὸς τὴν σωτηρίαν ἀνήκόν σοι.

En consecuencia, en cuanto a la muerte, a la que yo mismo me había condenado cuando decidí lanzarme a esta empresa, no voy a suplicar; pero en cuanto a las torturas y otros

¹⁵ Este aspecto es bastante característico de los *exempla* romanos. Según Langlands 2018, las historias, o lo que la autora denomina “sites of exemplarity”, podían no solo cambiar a lo largo del tiempo, sino que, además, en un mismo contexto histórico, distintas versiones “rivales” podían estar en circulación (Langlands ilustra esta dinámica de forma convincente cuando analiza la historia de Robin Hood en pp. 176-182). *Vid.* también Roller 2018, 16 en lo que habla de “encaje” (“fit”).

¹⁶ Véase Cic. *Sest.* 48 y *Parad.* 12; Liv. 2.12; Plu. *Publ.* 17.2-8, Val. Max. 3.3.1. *Pace* Langlands 2018, 147-148, quien argumenta que Livio subraya la “masterful manipulation of Porsenna over the course of the whole episode” de Mucio (véase anteriormente [nota 8] sobre la interpretación de *quasi* en el pasaje), aunque en otro capítulo del libro, la autora admite que “deception and lies... are usually not celebrated in the ancient sources” (2018, 55).

¹⁷ Flor. *Epit.* 1.10.5. El tema de la decepción en la leyenda recibe más atención en autores cristianos, medievales y renacentistas, como en la obra renacentista de Alberico Gentili (para un buen análisis, *vid.* Langlands 2018, 56-58).

¹⁸ Pais 1915, 115.

¹⁹ La referencia más temprana a la historia que queda en la historiografía proviene de L. Casio Hemina (mediados del s. II a. E; fr. 20 FRH; *vid.* Briscoe 2013, 220-221 para la datación), aunque este fragmento no menciona la combustión de la mano. Autores como Livio, Plutarco y Festo recogen versiones más amplias de esta leyenda (véase n. 16). Más frecuente es encontrar breves alusiones a la misma (como en Cic. *Sest.* 48 y *Parad.* 12; Sen. *Ep.* 24.5, 66.51 y 43, 98.12, entre otros).

²⁰ Plut. *Publ.* 17.5, sostiene que todas las versiones contienen el *cognomen Scaevola*, excepto la de Atenodoro. Plutarco no menciona a Dionisio, aunque conocía las *Antiquitates Romanae*, y de hecho las usó como fuente en varias de sus *Vidas* (cf. Schettino 2013). Sin embargo, y como Münzer 1933 ya observara, hay mucha más variación en la tradición sobre el *cognomen* de Mucio de lo que Plutarco insinúa. Cicerón, por su parte, no lo incluye en *Sest.* 48 o *Parad.* 12.

²¹ Münzer 1933, col. 421. *Vid.* también Wiater 2018, 235 quien lo denomina “auffällig”.

²² *Vid.* Langlands 2018, capítulo 6, sobre el “communal consensus”. Como explica en p. 129, “The moral function of *exempla* relies on their being a consensus surrounding these stories, both about their content and about their significance as morally valuable tales that everyone ought to know”.

ultrajes, si me das garantías por los dioses, prometo revelarte un asunto importante y que atañe a tu salvación (D.H. 5.29.2; trad. Alonso – Seco 1984).

Aunque en la versión de Dionisio Mucio no es en absoluto un cobarde, nos dice sin rodeos que preferiría ser ejecutado rápidamente y ahorrarse la tortura.²³ La diferencia entre la versión heterodoxa de Dionisio y los otros autores es, sin duda, chocante. Al omitir ese rasgo característico de la resistencia, Dionisio incide en la astucia y manipulación, aspectos que otros historiadores dejan en la sombra. Cuando Mucio se coló en el campamento, se dijo que engañó a los guardias (παράκρουσάμενος, D.H. 2.28.1); cuando habló con Porsena, quería timarlo (καταστρατηγήσαι τὸν ἄνδρα διανοούμενος, D.H. 2.29.3), cayendo en el más original de los engaños (καινότατον ἐνθυμηθεὶς ἀπάτης τρόπον, *ibíd.*).²⁴ En definitiva, el historiador sustituye la *patentia* por la manipulación.

El reciente estudio de Langlands sobre los *exempla* romanos, en el que la leyenda de Mucio ocupa un papel protagonista, no aborda la naturaleza *sui generis* de la versión de Dionisio.²⁵ Sin embargo, esta cuestión no ha sido ignorada por otros historiadores. Según Robert Werner, y a diferencia de Livio, Dionisio debía de haber utilizado una fuente más antigua y fiable, que sería previa al momento en el que el motivo de la mano quemada pasó a formar parte de la tradición.²⁶ Einar Gjerstad, por su parte, se muestra de acuerdo con Werner y, basándose en el análisis de este, concluye que Dionisio no debía de conocer la versión de la historia en la que Mucio se quemaba la mano porque “it cannot be imagined that such a dramatic scene as the burning of the hand would have been omitted once invented”.²⁷ Al contrario, otros, como Dominique Briquel, han interpretado la versión de Dionisio como una versión más “moderna” de la leyenda que “présente qu’un intérêt limité si on cherche à définir la forme primitive de la légende”.²⁸ Todos estos estudiosos ofrecen un buen ejemplo de algunas tendencias dominantes en torno a Dionisio, considerado un autor que reproducía de forma relativamente fiable sus fuentes y por tanto era un autor en el que se podía confiar (incluso más que en Livio) para reconstruir las versiones perdidas de los analistas

²³ Esto podría demostrar que Mucio no cumple con sus propias expectativas: en su discurso al Senado en D.H. 5.27.4, afirma que sufriría cualesquiera fueran las consecuencias de sus acciones (ἐγὼ δ’ εἰ ὅ τι ἂν τῷ δαιμονίῳ δόξῃ πείσομαι). Aquí Mucio afirma que quiere evitar la tortura, aunque esto bien podría ser parte de la astuta estratagema tendida a Porsena. Sea como fuere, Dionisio no indica cuál es la interpretación correcta.

²⁴ Sobre estos términos y el léxico en estrategia militar, *vid.* Wheeler: δῖα νοῖα (1988, 10); καταστρατηγέω (1988, 10 n. 33); ἀπάτη (1988, 36-40). En su análisis, sin embargo, no incluye palabras relacionadas con κρύπτω.

²⁵ La omisión es estridente. Como muestra, valga su discusión sobre la leyenda en Langlands 2018, 139: “Although the story [of Mucius] may vary from account to account, the *tradition* as a whole contains certain details that are more or less secure: the siege of Rome by the Etruscans, the attempted assassination of Porsenna, the burning hand, and the admiring response of Porsenna. These core details and the central evaluation of Mucius’ deed as heroism represent the ‘consensus’ surrounding the story-*tradition*”. Aunque, en líneas generales, Langlands está en lo correcto, la autora ignora la flagrante omisión de Dionisio, quien, después de todo, ofrece una de las más largas y detalladas versiones del mito. Más aún, en su capítulo sobre las variaciones en la leyenda de Mucio (pp. 141-165), Langlands no menciona a Dionisio. Si bien es cierto que la autora se centra en autores “latinos”, también lo es que, en otras ocasiones, menciona las fuentes griegas.

²⁶ Werner 1963, 380: “Die Geschichte des Mucius Scaevola wurde sehr unterschiedlich erzählt, am stärksten weicht der so ausführliche Dionysios ab, der nichts davon weiß, daß Mucius, dem er das Cognomen Cordus beimißt, seine rechte Hand im Altarfeuer verbrannte, so daß er folglich auch den Beinamen Scaevola nicht kennt. Es ist daher wahrscheinlich, daß Dionysios hier eine ältere Tradition bietet als Livius, das Cognomen Scaevola und die damit verbundene Etymologie aus der Familienchronik der *gens Mucia* geflossen ist, deren Hauptlinie die Scaevolae, die Begründer der Nobilität der Mucii, gewesen sind. Der C. Mucius der Sage, der eindeutig als Patrizier ausgewiesen ist, wurde dann, vermutlich im 2 Jh. v. Chr., nachdem der erste Mucier das Konsulat erlangt hatte, von die plebeiischen *gens Mucia* als ihr berühmtester Ahnherr beansprucht, und die Sage um die Verbrennung der rechten Hand des C. Mucius erweitert”.

²⁷ Gjerstad 1969, 153. Aunque tampoco explica cómo fue posible que Dionisio ignorase la nueva versión (que en su opinión también se remonta al siglo II a. E.).

²⁸ Briquel 2007, 39. Para esta escuela de interpretación, *vid.* especialmente Dumézil 1974.

sobre las fases más tempranas de la historia de Roma.²⁹ Estudios más recientes, sin embargo, han subrayado cómo Dionisio era también un autor innovador, hábil e independiente, capaz de innovar el discurso tradicional para lograr sus objetivos ideológicos, estilísticos y narrativos.³⁰ En las próximas páginas, intentaré esclarecer la cuestión de si Dionisio conocía o no la versión “canónica” encontrada en Livio para después explicar por qué su relato difiere de la tradición en este punto en particular.

2. La manipulación del relato

Aunque no cabe duda de que esta leyenda, como muchos de los *exempla* romanos,³¹ evolucionó con el tiempo,³² los análisis de Werner y Gjerstad resultan poco convincentes por varias razones. En primer lugar, sabemos que Dionisio estaba profundamente familiarizado con la literatura latina y realizó sus propias investigaciones en Roma.³³ Además, y aunque no menciona directamente a Livio, muchos estudiosos consideran muy probable que nuestro autor griego, que publicó su primer libro en el año 7 antes de Cristo, conociera la obra del patavino.³⁴ En consecuencia, parece muy poco probable que Dionisio desconociera la versión liviana de la leyenda. Sin embargo, es posible ir más allá de las meras probabilidades y encontrar pruebas en el texto de las *Antiquitates* que corroboran la idea de que Dionisio conocía la versión liviana de la historia y, que, en consecuencia, decidió omitirla. Si nos fijamos con detenimiento, Dionisio, que aparentemente saca la mano de la leyenda de Mucio, no sólo es consciente de esta variante de la historia, sino que de hecho alude a ella de forma bastante juguetona. Tras narrar la hazaña excepcional (θαυμαστὸν ἔργον) de Horacio Cocles, el historiador menciona prolépticamente a Mucio:

... καὶ ἔτι πρὸς τοῦτ᾽ Γάιος Μούκιος, ὃς Κόρδος ἐπωνύμιον ἦν, ἀνὴρ ἐξ ἐπιφανῶν πατέρων καὶ αὐτὸς ἐγχειρήματι ἐπιβαλόμενος μεγάλῳ περὶ οὗ μικρὸν ὕστερον ἐρῶ διηγησάμενος πρῶτον ἐν οἴαις ἡ πόλις ἦν τότε συμφοραῖς.

... Junto a él está Cayo Mucio, al que apodaban Cordo, hombre de antepasados ilustres y que también se lanzó a una gran empresa. Sobre él hablaré dentro de poco, después de referir en qué circunstancias se vio entonces la ciudad (D.H. 5.25.4; trad. Alonso – Seco, 1984).

²⁹ Para una descripción de la evolución de la interpretación historiográfica en torno a Dionisio, *vid.* Delcourt 2005, 71-80. Incluso Gabba, quien quizá más que ningún otro autor ha cambiado las formas en las que entender el trabajo historiográfico de Dionisio, defiende que este último era más fiel a sus fuentes que Livio (e.g., 1991, 10).

³⁰ Al respecto, de forma sucinta, *vid.* Gallia 2022, 150: “While Livy and Dionysius drew on a common reserve of pre-existing historical literature, they nevertheless enjoyed a considerable degree of latitude in determining how to recast their material. The nature of these decisions is often unclear, however, due to our inadequate understanding of what this annalistic *tradition* looked like. Further complicating matters is the problem of the relationship between Livy and Dionysius”. De opinión similar es Luce 1995. Sobre las formas en las que las prioridades de Dionisio modelaban la forma en la que narraba su historia, *vid.* Jerue 2026 (en prensa).

³¹ Al respecto, *cf.* Roller 2018, 35 sobre la perspectiva de la memoria cultural y la conmemoración.

³² Y así lo señaló contundentemente Pais 1915, 113-114. Al respecto, *vid.* Ogilvie 1965, 262-263; Briquel 2007, 56-57; Langlands 2018, 206-217; Martínez-Pinna 2020, 62.

³³ *Vid.* D.H. 1.7 para la lista de fuentes griegas y romanas y la afirmación de que llevó a cabo otros tipos de investigación. Para una discusión sobre sus métodos de investigación, *vid.* Schultze 2000, 19-23. Incluso aquellos estudiosos que tienen una visión negativa sobre la capacidad de Dionisio para escribir historia han concluido que conocía la ciudad, su topografía y monumentos (e.g., Andrén 1960), y, como Poletti 2023, 44-45 ha demostrado en relación al tratamiento de Eneas, los monumentos eran una importante evidencia para Dionisio.

³⁴ Sobre la fecha de publicación del primer libro de las *Antiquitates*, *vid.* D.H. 1.7.2. Sobre la publicación de los primeros diez libros de Livio, *vid.* Luce 1965. Sobre el posible conocimiento de Livio por parte de Dionisio, *vid.* Gabba 1991, 20-22, 95 y 213; Luce 1995, 234-235; Hogg 2008, 23 y 30-31; Gallia 2022, 150.

Aunque no se refleja en las traducciones del texto,³⁵ la palabra ἐγγεῖρημα, “una empresa”, llama la atención, pues se deriva etimológicamente de χεῖρ, “mano”. Esta voz griega promete tentadoramente que el historiador pronto contará el famoso “manejo” de una situación difícil por parte de Mucio. Tal vez podría objetarse que el uso de esta palabra sea mera coincidencia. Personalmente, lo dudo. Dionisio utiliza el mismo sustantivo dos veces más en el capítulo 27, donde Mucio presenta su plan secreto al Senado antes de infiltrar en el campamento etrusco:

Ἄνδρες πατέρες, ἐγγεῖρημα τολμᾶν διανοοῦμενος

Los padres, teniendo en mente intentar manejar la situación, yo... (D.H. 5.271; trad. propia)

τὸ δ' ἐγγεῖρημά μου τοιόνδε ἐστίν...

Así es como manejaré el asunto... (D.H. 5.274; trad. propia)

En los tres pasajes, otros sustantivos griegos, como ἔργον, πόνος, πρᾶγμα o πρᾶξις, habrían sido adecuados, al ser estas voces extremadamente comunes en las *Antiquitates*.³⁶ En cambio, la palabra ἐγγεῖρημα sólo aparece en otras seis ocasiones en la historia.³⁷ Este lexema, justo al inicio del relato de Mucio, activaría el conocimiento previo del lector más atento y avezado sobre la hazaña del héroe. Con un gran guiño, Dionisio nos prepara para ver cómo Mucio va a tomar el asunto por la mano.³⁸ Pero finalmente, después de prepararnos para ver a Mucio meter su diestra en el fuego, el historiador nos decepciona: al llegar al clímax, Dionisio no “echa mano” de la gran ἐγγεῖρημα de Mucio. El joven romano se impone sobre el rey etrusco engañándolo e infundiéndole temor.³⁹ En pocas palabras: Dionisio no sólo se desvía de la versión canónica de la historia, sino que además se hace notar al transformar la versión esperada de la leyenda.⁴⁰ De alguna forma, en la versión de Dionisio, igual que Mucio timó a Porsena, el autor está timando a su lector. La artimaña de Dionisio es sin duda notable, ya que refleja una nueva forma en la que el historiador interactúa con la tradición y el modo en que reconoce las distintas variaciones dentro de la misma. Aunque, siguiendo los pasos de Heródoto,⁴¹ la estrategia habitual de Dionisio es ofrecer las distintas versiones de un mismo relato para sopesar sus pros y contras, el manejo de la leyenda de Mucio permite vislumbrar otra estrategia, tan docta como sutil, con la que valorar las diversas tradiciones.

En definitiva, teniendo en cuenta lo que sabemos sobre el uso que hace Dionisio de las fuentes latinas y este divertido juego de palabras, podemos concluir que nuestro autor conocía la versión canónica de la historia que encontramos en Livio y decidió no incluirla en sus *Antiquitates*.

³⁵ Cary 1940, 75: “...who also undertook to perform a great deed...”; Alonso – Seco 1984, 150: “una gran empresa”; Wiater 2018, 230: “ein beeindruckendes Unternehmen”; Städele 2020, 188: “ein großes Unternehmen”.

³⁶ Diversas búsquedas en el TLG permiten comprobar que ἔργον se usa 409 veces en las *Antiquitates*; πόνος 52 veces, πρᾶγμα 357 veces y πρᾶξις 89 veces.

³⁷ Una búsqueda en el TLG ofrece también los siguientes pasajes: D.H. 3.71.5; 4.83.5; 7.19.1; 7.35.5; 7.36.1; 7.52.1.

³⁸ Vid. Schultze 2000, 33 para la idea de que Dionisio deja pequeñas pistas a los lectores más instruidos, que podrían así detectar las formas en las que manipula la tradición.

³⁹ D.H. 5.29.3: Ὁ μὲν δὴ ταῦτ' ἔλεγε καταστρατηγῆσαι τὸν ἄνδρα διανοοῦμενος· ὁ δ' ἔξω τοῦ φρονεῖν γεγονώς καὶ ἅμα κινδύνους ἐκ πολλῶν μαντευόμενος ἀνθρώπων οὐκ ἀληθεῖς δίδωσιν αὐτῷ δι' ὄρκων τὸ πιστόν (Esto lo decía con la intención de engañarlo. Y Porsena, que no estaba en condiciones de razonar y al que, además, muchos habían predicho falsos peligros, le dio su palabra mediante juramentos [trad. Alonso – Seco 1984]). Esto contrasta notablemente con otras fuentes, en las que Porsena está fascinado con la hazaña de Mucio. En la versión de Dionisio, sin embargo, el rey consulta a su hijo y sus consejeros más cercanos antes de decidir qué hacer (D.H. 5.30).

⁴⁰ Para una idea parecida, véase Rodríguez Horrillo (2025), donde afirma: “la lectura de escenas conocidas con variaciones hacen que éstas subrayen precisamente aquello de propio que se presenta en estos textos”.

⁴¹ La deuda de Dionisio con Heródoto ha sido desde hace tiempo objeto de investigación. Para una discusión reciente sobre cómo Dionisio encarna algunas características herodoteas, vid. Kirkland 2022, capítulos 1 y 2. Para las versiones alternativas en Heródoto, véase Lateiner 1989, 76-90.

3. ¿Por qué manipular la tradición?

Nos queda entender por qué el historiador optó por excluir el detalle de la combustión de la mano de Mucio de una forma tan tajante. Para ello, es necesario que alejemos nuestra atención de la *Quellenforschung* para profundizar en la naturaleza *sui generis* del proyecto historiográfico de Dionisio. Las más recientes investigaciones sobre las *Antiquitates* han arrojado mucha luz sobre la concepción que el autor tenía de la historiografía.⁴² Dionisio no sólo se proponía defender su tesis poco ortodoxa de que Roma era una nación griega,⁴³ sino que también desarrolló diferentes ideas sobre la finalidad de la historiografía.⁴⁴ La cuestión es ciertamente compleja, pero, en cualquier caso, una de las principales preocupaciones de Dionisio era escribir una versión creíble y verosímil del pasado de Roma.⁴⁵ Para comunicar esta idea, utilizaba una serie de lexemas, como πιθανός⁴⁶ (“convinciente”) o ἀληθής,⁴⁷ que varios investigadores traducen no tanto como “verdadero”, sino más bien como “fiel a la naturaleza”.⁴⁸ Esta última traducción incluye un matiz de gran importancia, ya que hay una diferencia sustancial entre algo que verificablemente ha sucedido y algo que es lo suficientemente plausible como para que el lector crea que ha pasado. De hecho, la concepción que Dionisio tenía de “la verdad” nos ayuda a comprender cómo el historiador intentó presentar una versión verídica de los orígenes romanos, algo que para otros historiadores tampoco era una tarea fácil o ni siquiera posible.⁴⁹

Dionisio contrapone la versión “verosímil” y preferible de la historia de Roma a menudo a lo que denomina μυθώδης.⁵⁰ En ciertas circunstancias, para escribir una narración que fuera verosímil, Dionisio tenía que reformular la tradición sobre el pasado más lejano de Roma.⁵¹ Tal

⁴² Vid. en particular, Gabba 1991; Schultze 2000; Delcourt 2005; Hogg 2008; Wiater 2011; Meins 2019; Hunter – de Jonge 2019; Miano – Cornell – Meunier 2023.

⁴³ Esta tesis ha provocado que muchos investigadores hayan analizado con detenimiento ciertos pasajes del libro I (cf. D.H. 1.5.1; 1.88.1-2). Aunque no es una idea que Dionisio inventó (cf. Gabba 1974, 641-642), los investigadores han subrayado su rareza (e.g., Luce 1995, 231; Dench 2005, 260; Delcourt 2005, 113-115) y su naturaleza profundamente política y polémica (Gabba 1991, 109; Cornell 2023).

⁴⁴ Para una discusión a fondo de la cuestión, vid. Jerue 2026 (en prensa).

⁴⁵ Al respecto, vid. Gabba 1991, 82-83.

⁴⁶ Una búsqueda en el TLG indica que Dionisio usa el adjetivo πιθανός 24 veces en las *Antiquitates*, a menudo en superlativo (e.g., ὁ μὲν οὖν πιθανώτατος τῶν λόγων περὶ τῆς Ῥώμου τελευταῖς οὗτος εἶναι μοι δοκεῖ. [1.87.4]) o comparativo (οἱ δὲ τὰ πιθανώτερα γράφοντες [2.56.3]), para subrayar cuál es su versión preferida de una determinada historia (vid. Schultze 2000, 40 n.118 para algunos ejemplos importantes). Heródoto puede usar este adjetivo de forma muy similar (e.g., Hdt. 3.9.6), aunque lo hace con una frecuencia mucho menor que Dionisio (solo en 6 ocasiones). Para el razonamiento basado en la probabilidad en otros historiadores antiguos, vid. Marincola 1997, 282-283.

⁴⁷ Una búsqueda en el TLG evidencia que, dentro de las *Antiquitates*, Dionisio usa este adjetivo (o su forma adverbial) en 96 ocasiones (para algunos de los ejemplos más importantes, vid. Schultze 2000, 40 n.119). Por contra a nuestra concepción actual de “la verdad” (algo es, simplemente, verdadero o falso), Dionisio usa esta palabra en modo comparativo (al respecto, vid. Goudriaan 1989, 279), pero nunca en superlativo. En varias ocasiones πιθανός y ἀληθής se coordinan negativamente para descalificar una versión de una historia que debe ser rechazada (e.g., πίστεις οὐτ’ ἀληθεῖς οὔτε πιθανὰς [11.34.5]). En comparación con πιθανός, Heródoto gusta –aunque con menos frecuencia que Dionisio– de emplear esta palabra (ἀληθής), que aparece en 50 ocasiones.

⁴⁸ E.g., Luce 1995, 226-227 (“*Aletheia*, or truth, when viewed from this perspective, is what we today would call verisimilitude”) o Wiater 2011, 58 (quien traduce la palabra como “true to nature” en conexión con el estilo de Lisio). Como defiende Luce (1995, 229) la concepción de verdad histórica en Dionisio parece ser “anomalous”. La cuestión de “la verdad” en Dionisio es compleja y ha sido objeto de varios estudios brillantes, como los de Fromentin 1988; Goudriaan 1989, 279-290; Delcourt 2005, 192; Hogg 2008, 38; Wiater 2011, 157-165; Meins 2019, 53-60.

⁴⁹ Vid. especialmente Meins 2019, 24-26 sobre cómo la perspectiva de Dionisio sobre la historia temprana de Roma difiere dramáticamente de las posiciones defendidas por Polibio y Tucídides.

⁵⁰ Esta también es una palabra complicada en D.H., y como Fromentin (1988, 321) argumenta, “[i]l est difficile à première vue de savoir ce que Denys entend exactement par μυθώδης” (para un análisis similar, vid. Schultze 2000, 40). Para un debate reciente sobre esta cuestión, vid. Miano 2023.

⁵¹ Vid. Jerue 2026 (en prensa) para un ejemplo de este proceso en relación con la madre de Rómulo y Remo.

vez el ejemplo más conocido de esto sea el tratamiento de las aventuras de Hércules: Dionisio comienza subrayando que existían historias muy diferentes sobre este héroe y, a continuación, procede a reproducir la versión “mitológica” con todo lujo de detalles, antes de reescribirla de una forma “más verídica”.⁵²

“Ἔστι δὲ τῶν ὑπὲρ τοῦ δαίμονος τοῦδε λεγομένων τὰ μὲν μυθικώτερα, τὰ δ’ ἀληθέστερα. ὁ μὲν οὖν μυθικὸς περὶ τῆς παρουσίας αὐτοῦ λόγος ὥδ’ ἔχει ...

De los relatos sobre este dios, unos son más legendarios y otros más verosímiles. La historia mítica sobre su llegada es la siguiente: ... (D.H. 1.39.1; trad. Jiménez – Sánchez 1984)

Ὁ δ’ ἀληθέστερος, ὃ πολλοὶ τῶν ἐν ἱστορίας σχήματι τὰς πράξεις αὐτοῦ διηγησαμένων ἐχρήσαντο, τοιόσδε ...

Pero el relato más verosímil en el que se basaron muchos de los que han contado sus hazañas en forma de historia es el siguiente: ... (D.H. 1.41.1; trad. Jiménez – Sánchez 1984)

Esta tendencia a reescribir y modificar la tradición recibida por Dionisio se ha denominado “racionalización”, un proceso que es considerado un eje central de la obra de nuestro autor.⁵³

Dada esta preocupación por escribir una versión convincente de la historia,⁵⁴ podríamos plantear la hipótesis de que Dionisio hubiese decidido reformular la leyenda de Mucio para que sonase menos fantástica y fuese, por tanto, más creíble. Aunque no cabe duda de que lo que es creíble para nosotros no lo era necesariamente para los lectores antiguos, es importante recordar que los historiadores antiguos también podían reconocer la presencia de elementos fantásticos que ponían a prueba la credibilidad de las leyendas más tempranas de Roma.⁵⁵ De hecho, Floro subrayó la calidad fantástica de las leyendas sobre Horacio Cocles, Mucio y Clelia en particular: ... *qui nisi in annalibus forent, hodie fabulae viderentur*.⁵⁶ Por consiguiente, en lugar de desarrollar el motivo de la *patientia*, que, aunque morbosos, ponía a prueba los límites de la credibilidad, el historiador optó por desarrollar el motivo secundario de la astucia, que se ajustaría mejor a las creencias y vivencias de los lectores sobre la naturaleza y la capacidad humanas.

⁵² Para una brillante discusión del pasaje, *vid.* Fox 1996, 78-79 y también los breves comentarios de Luce 1995, 227. Existen otras instancias en las que Dionisio elabora distintas versiones de la misma historia (e.g., D.H. 1.79.1-5 y 1.84.1 para Rómulo y Remo [*cf.* Fox 2019, 192]; 9.18-22 para los Fabii y el desastre de Cremera).

⁵³ La bibliografía al respecto es muy amplia. Sobre la voluntad de Dionisio de reescribir y modificar, *vid.* Gabba 1991, 89-90 y 112-113; Schultze 2000, 29-23; Poletti 2023, 11-12; Jerue 2026 (en prensa). Sobre la racionalización en Dionisio, *vid.* Mora 1995, 177-180; Marincola 1997, 122-123; Meins 2019, 48-49; Miano 2023.

⁵⁴ Cf. D.H. 1.5.4-1.6.3: οὐδεμία γὰρ ἀκριβὴς ἐξελέλυθε περὶ αὐτῶν Ἑλληνίς ἱστορία μέχρι τῶν καθ’ ἡμᾶς χρόνων, ὅτι μὴ κεφαλαιώδεις ἐπιτομαὶ πάνυ βραχεῖαι [...] διὰ ταύτας μὲν δὴ τὰς αἰτίας ἔδοξέ μοι μὴ παρελθεῖν καλὴν ἱστορίαν ἐγκαταλειφθεῖσαν ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἀμνημόνευτον, ἐξ ἧς ἀκριβῶς γραφείσης συμβήσεται τὰ κράτιστα καὶ δικαιοτάτα τῶν ἔργων (Pues ninguna historia rigurosa sobre los romanos ha aparecido en lengua griega hasta nuestros días, a no ser muy breves y sumarios epítomes. [...] Por estos motivos decidí no omitir una hermosa historia que los más antiguos dejaron sin mencionar, y de la cual, si se escribe con rigor, se obtendrán los mejores y más justos resultados [*trad.* Jiménez – Sánchez 1984]).

⁵⁵ Uno de los ejemplos más famosos es el de Livio en su prefacio: *quae ante conditam condendamue urbem poeticis magis decora fabulis quam incorruptis rerum gestarum monumentis traduntur, ea nec adfirmare nec refellere in animo est* (Liv. *praef.* 6). Para Livio, el periodo más fiable de la historia romana comienza tras el saqueo galo del 390 a.C. y la “segunda fundación” de la ciudad, momento que corresponde con la apertura del libro VI (*vid.* Kraus 1994, 24-27).

⁵⁶ Flor. *Epit.* 1.10.3: “si estos tres personajes no fueron incluidos en los libros de historia, hoy en día sus hazañas nos parecerían increíbles” (*trad.* propia). Cf. el análisis de Martínez-Pinna 2020, 55, n. 1. Además, *cf.* Sen. *Ep.* 24.6, donde Lucilio se refiere a la historia de Mucio como una *fabula*, una palabra con una larga historia en los tratados retóricos en los que hace referencia a una historia ficticia (*cf.* Cic. *Inv.* 1.27, donde el término se contrapone con *historia* y *argumentum*). Cf. Heikkinen 1997, 64 quien subraya “the seemingly inhuman behaviour of Mucius”.

De hecho, Dionisio adereza su narración de Mucio con varios detalles que pretenden calmar las potenciales dudas del lector. Por ejemplo, el historiador explica que el romano pudo infiltrarse en el campamento etrusco y pasar desapercibido porque no llevaba un arma a la vista y porque su nodriza etrusca le enseñó esta lengua;⁵⁷ asimismo, antes de narrar el asesinato del consejero de Porsena, el historiador añade el inciso de que pudo acercarse al rey y a su consejero porque no había atraído las sospechas de los guardias.⁵⁸ Aunque Robert Maxwell Ogilvie se ha burlado de la inclusión de tales detalles porque en su opinión arruinan el dramatismo de la escena,⁵⁹ a mi entender, estos mismos elementos podrían ser intentos por parte del autor de convencer al lector de la veracidad de su relato, ya que explican cómo Mucio logró una hazaña tan difícil. Más aún, este análisis encajaría bien con la concepción de Dionisio de la ἀκρίβεια, es decir, la inclusión de detalles para ofrecer una versión completa y convincente de una historia.⁶⁰ De hecho, al terminar el relato, el historiador reflexiona sobre las distintas versiones en torno a cómo Porsena trató a Mucio, concluyendo con la versión que le parece más próxima a la verdad (ἀληθέστερον). Además, añade una escena de deliberación (sin paralelos en otras fuentes), en la que Porsena pregunta a sus hombres de confianza cómo debía responder al supuesto complot de los trescientos asesinos.⁶¹

El rechazo de la historia de la combustión de la mano y la inclusión de detalles destinados a disipar las dudas del lector permiten al historiador presentar una versión de la leyenda más ajustada a la realidad y, por tanto, más valiosa, lo que coincide con lo que Dionisio prometía ya en el prólogo de su primer libro.⁶² Además, es posible que el cambiar la leyenda añada un elemento de variedad en el relato, puesto que hay cierto grado de similitud entre los relatos de los tres héroes de la guerra contra Porsena.⁶³

4. ¿Hasta dónde modificar la tradición recibida según Dionisio?

Otros estudiosos, entre los que destaca F. Münzer, han apuntado de forma sucinta una explicación similar.⁶⁴ Sin embargo, este razonamiento evoca a menudo (y de manera bastante vaga) la

⁵⁷ D.H. 5.28.1: ... ὅπλων τ' οὐθέν φανερόν ἔχων καὶ γλώττῃ Τυρρηνικῇ διαλεγόμενος, ἦν ἐξέμαθεν ἐπὶ παῖς ὦν ὑπὸ τροφῷ Τυρρηνίδος τὸ γένος ἐκδιδαχθεὶς (pues no llevaba ningún arma a la vista y hablaba en tirreno, lengua que había aprendido de niño, educado por una nodriza tirrena [trad. Alonso – Seco 1984]).

⁵⁸ D. H. 5.28.3: ἐπὶ τοῦτον δὴ τὸν γραμματέα χωρήσας διὰ τοῦ περιεστηκότος ὄχλου καὶ ἀναβάς ὡς ἄνοπλος ὑπ' οὐθενὸς κωλυόμενος ἐπὶ τὸ βῆμα, σπάται τὸ ξιφίδιον, ὃ τῆς περιβολῆς ἐντὸς ἔκρυπτε, καὶ παίει τὸν ἄνδρα κατὰ τῆς κεφαλῆς (Se acerca a ese secretario abriéndose camino entre la multitud que lo rodeaba, sube a la tribuna sin que nadie se lo impida, pues parecía ir desarmado, desenvaina el puñal que llevaba oculto bajo la ropa y hiere al hombre en la cabeza [trad. Alonso – Seco 1984]).

⁵⁹ Ogilvie 1965, 263: “Prosaically, he explains that Mucius spoke Etruscan and he allows Mucius to exploit that gift in a series of rambling discourses”. El comentario de Ogilvie contiene numerosos juicios en esta misma línea.

⁶⁰ Vid. Gabba 1991, 83; Marincola 1997, 114; Oakley 2010, 119; Oakley 2019; Meins 2019, 43-44; Jerue 2026 (en prensa). Para una reacción análoga a los comentarios de Ogilvie hacia Dionisio, vid. Rodríguez Horrillo (2025): “esos detalles recargados a los que hacía referencia Ogilvie pueden esconder el prisma bajo el que Dionisio analiza, reinterpreta y adapta esta hazaña a fin de que cobre sentido dentro de su creación historiográfica, y facilitar con ello su integración en la imagen global que el historiador quiere crear en esta parte de su obra”.

⁶¹ Sobre el trato de rehén dispensado a Mucio por parte de Porsena, vid. D.H. 5.31.2: τινὲς μὲν οὖν φασι καὶ τὸν Μούκιον ἅμα τούτοις ἀποσταλῆναι δόντα τὴν πίστιν τῷ βασιλεῖ δι' ὅρκων ὑπὲρ τοῦ πάλιν ἐλευθεύσθαι· ἕτεροι δὲ λέγουσιν ὁμηρον, ἕως αἱ διαλλαγαὶ γένωνται, τὸν ἄνδρα τοῦτον ἐν τῷ στρατοπέδῳ φυλάττεσθαι· καὶ τάχ' ἂν εἴη τοῦτ' ἀληθέστερον. Para las deliberaciones en torno a cómo reaccionar, vid. D.H. 5.30.1-3.

⁶² Cf. D.H. 1.5.4-6.2 para la afirmación de Dionisio sobre la ausencia de una versión griega fiable de la historia temprana de Roma, y sobre su desconfianza hacia los historiadores romanos, quienes, en su opinión, no habían llevado a cabo una investigación lo suficientemente rigurosa sobre el periodo. Para el prólogo de las *Antiquitates*, vid. Fox 1996, 49-56.

⁶³ Cf. Roller 2018, 68; Wiater 2018, 235-236.

⁶⁴ Cf. F. Münzer 1933, col. 421: “Der nüchterne Rationalismus des griechischen Rhetors hat in diesem Falle glaubhafte Geschichte herstellen wollen, indem er alles Wunderbare und zugleich alles Bewundernswerte ausmerzte und den Sinn der Tradition nahezu in das Gegenteil verkehrte; in seiner Darstellung wurde M.

sensibilidad “retórica” de Dionisio, argumento que luego se utiliza como motivo para descartar su versión de la historia como una aberración que nada puede aportar sobre el desarrollo de la tradición legendaria.⁶⁵ Matthew Roller ofrece un buen resumen de estos enfoques de los relatos ejemplares, que en su opinión se centran principalmente en “cladistic descent [focused on] reconstruct[ing] earlier versions, and even to work back, through this method, to an ‘original’ account”.⁶⁶ Aunque existe una larga y augusta tradición de estudios en este sentido, mi enfoque, como el de Roller, es diferente. Aquí me centro principalmente en discernir cómo Dionisio, como autor individual que trabajaba en un contexto muy particular, dio sentido a esta historia en concreto, intentando hacerla encajar en su amplio proyecto historiográfico. En consecuencia, afirmar que Dionisio omitió el detalle de la combustión de la mano por razones retóricas no es suficiente. Al contrario, la cuestión requiere de una mayor sensibilidad.

Pero, inmediatamente, se plantea una cuestión crucial: ¿por qué Dionisio se sintió libre para cambiar drásticamente esta historia en particular y no otras? De hecho, pese al deseo de nuestro autor de racionalizar su material de base, las *Antiquitates* incluyen en otros lugares elementos que ponen a prueba los límites de la credibilidad.⁶⁷ ¿Qué hace diferente a Mucio? Comparar brevemente la leyenda de Mucio con las de Horacio Cocles y Clelia, los otros dos miembros del tríptico de héroes de la naciente República según Floro, resulta ilustrativo, y un análisis demuestra dos factores pertinentes. El primer factor se basa en la presencia o ausencia de condicionantes extra-textuales, mientras que el segundo tiene que ver con la polifonía o variedad narrativa que se encuentra en la tradición recibida.

Aunque distintos estudiosos han argumentado que la evolución de las leyendas de Cocles y Clelia es más directa que la de Mucio, todas estas leyendas se desplegaron, no obstante, en formas complejas, como demostrarían las fuentes literarias.⁶⁸ Sin embargo, para comprender las formas en que estas historias pudieron ser contadas, debemos indagar más allá de la tradición textual, prestando atención a la cultura material y las creencias sobre la misma. Atendiendo a esta última, y a diferencia de Mucio, Horacio Cocles y Clelia fueron honrados (o así se creía)⁶⁹ con estatuas monumentales que ocupaban un lugar destacado en el foro romano o cerca del mismo.⁷⁰ De hecho, nuestro historiador menciona ambas estatuas, aunque afirma que la de

zu einem Ausbund von List und Tücke”. Vid. también Wiater 2018, 356 quien propone una interpretación similar, sugiriendo que Dionisio pretendía librar su narrativa de un “offensichtlichen Klischee-Charakter”. Al respecto, vid. también Briquel 2007, 39: “Il est vrai que Denys d’Halicarnasse devait juger cette histoire de main brûlée volontairement irréaliste et choquante”.

⁶⁵ Para Horacio Cocles, vid. Rodríguez Horrillo (2025) y también Briquel 2007 en la nota precedente.

⁶⁶ Roller 2018, 33-34.

⁶⁷ A menudo el historiador se refiere a ellas como ἄπιστος. E.g., D.H. 4.39 para *Tullia* cabalgando sobre el cadáver de su padre: τὰ μετὰ ταῦτα δεῖν μὲν ἀκουσθῆναι, θαυμαστὰ δὲ καὶ ἄπιστα πράχθῃναι (Se nos ha transmitido también lo que a continuación sucedió, terrible de escuchar, al tiempo que asombroso e increíble [D.H. 4.39.1, trad. Alonso – Seco 1984]). Sobre la combinación de θαυμαστός y παράδοξος en Dionisio, vid. Miano 2023.

⁶⁸ Para una panorámica de los testimonios sobre Cocles, vid. Briquel 2007, 61-70; Roller 2018, capítulo 1; Martínez-Pinna 2020, 56-62; Rodríguez Horrillo (2025). Para Clelia, vid. Briquel 2007, 118-122 y 157-160; Roller 2018, capítulo 2; Martínez-Pinna 2020, 68-72.

⁶⁹ Desde hace tiempo varios estudiosos (como Hörscher 1994), señalan que no se habían colocado estatuas honoríficas antes de finales de s. III. En consecuencia, las estatuas o bien fueron dedicadas (al menos) dos siglos más tarde para conmemorar a Horacio Cocles y Clelia, o bien se trataba de estatuas que originalmente representaban a un dios, pero cuyo significado fue olvidado y posteriormente reexplicado como las dos figuras legendarias. Al respecto, vid. Papini 2004, 170-173; Briquel 2007, 57-160; Roller 2018 48-53 (Horacio Cocles) y 87-93 (Clelia); Martínez-Pinna 2020, 57 (Horacio Cocles) y 69-70 (Clelia).

⁷⁰ La ubicación exacta de la estatua de Cocles en el foro ha sido objeto de debate entre los investigadores, dada la información contradictoria que nos ofrecen las fuentes primarias (cf. Liv. 2.10.12; D.H. 5.25.2; Plin. *NH* 34.21; Plu. *Popl.* 16.9; Gell. 4.5). Aunque no podemos detenernos en este punto, vid. al respecto Sehlmeier 1999, 94-95 y Papini 2004 168-170, quienes nos ofrecen resúmenes de las diversas opiniones. Por su parte, la estatua de Clelia se ubicó en el lugar donde la *Via Sacra* se encuentra con el *forum* (cf. Liv. 2.13.11; D.H. 5.35.2, y también Sehlmeier 1999, 98).

Clelia había sido destruida en un incendio.⁷¹ Como ha demostrado Matthew Roller, una forma común de entender estas estatuas era observar determinados detalles de su iconografía (por ejemplo, la presencia de una coraza en la estatua de Horacio y del caballo en la estatua de Clelia) como referencias puntuales a los detalles narrativos de sus actos heroicos.⁷² En este caso, estos monumentos servirían como pruebas visibles sólidas de las narraciones legendarias en torno a los dos personajes, pruebas que, a la postre, podían limitar y anclar las formas en que podían contarse esas historias. Así, Horacio lleva coraza en su estatua porque cruzó a nado el río sin despojarse de ella ni de sus armas. En cuanto a Clelia, su caso es un poco más complicado, ya que hubo varias explicaciones de por qué se la conmemoró a caballo: en algunas versiones fue porque cruzó el río a lomos de este animal (en lugar de nadando), mientras que en otras este fue un regalo de Porsena como reconocimiento a su increíble valor. Según Plutarco,⁷³ sea cual fuere la razón correcta, el caballo ocupaba un lugar destacado en su acción heroica o en las secuelas inmediatas de la misma, de ahí su representación junto a Clelia. Al margen de estos detalles, en ambos casos, las representaciones visuales de estos dos héroes fijaron o limitaron en gran medida el modo en el que sus historias podían ser contadas de forma creíble. La influencia de los monumentos en la historia de Dionisio no debería ser infravalorada: incluso en el caso de la estatua destruida de Clelia, la simple memoria del monumento perdido ejerció una importante influencia sobre el relato del historiador.⁷⁴

El caso de Mucio es diferente.⁷⁵ Aunque la obra del siglo IV *De viris illustribus* menciona una estatua dedicada a este héroe,⁷⁶ muchos investigadores han dudado de la autenticidad de este dato, argumentando que la vaga referencia a una estatua dedicada a Mucio se introdujo solo por analogía con la existencia de las estatuas de Cloclis y Clelia.⁷⁷ Dejando a un lado la legitimidad

⁷¹ Para los pasajes en D.H., *vid.* la nota precedente. La destrucción de la estatua de Clelia ha provocado cierto debate dado que autores más tardíos, como Plinio, Séneca, Plutarco y Servio, mencionan que en su tiempo estaba todavía en Roma. Los investigadores han aceptado que, como dice Dionisio, la estatua fue destruida y después reconstruida (*vid.* Andrén 1960, 99; Papini 2004, 171-173; Roller 2018, 89; Martínez-Pinna 2020, 69-70).

⁷² Para una observación similar, *vid.* también Selhmyer 1999, 94. Roller también analiza, aunque de forma menos convincente, cómo otros autores podrían intentar leer estos mismos elementos como marcadores “genéricos”.

⁷³ Plu. *Mor.* 250E-F: ἀγασθεις ὁ Πορσίνας ἐκέλευσεν ἵππον χθῆναι κεκοσμημένον εὐπρεπῶς, καὶ τῇ Κλοιλίᾳ δωρησάμενος πέπεμψεν εὐμένως καὶ φιλανθρώπως πάσας. τοῦτο ποιοῦνται σημεῖον οἱ πολλοὶ τοῦ τὴν Κλοιλίαν ἵππῳ διεξελάσαι τὸν ποταμόν· οἱ δ' οὐ φασιν, ἀλλὰ τὴν ῥώμην θαυμάσαντα καὶ τὴν τόλμαν αὐτῆς ὡς κρείττονα γυναικὸς ξιώσαι δωρεᾶς νδρὶ πολεμιστῇ πρεπούσης. νέκειτο γοῦν ἔφιππος εἰκὼν γυναικὸς ἐπὶ τῆς ὁδοῦ τῆς ἱερᾶς λεγομένης, ἣν οἱ μὲν τῆς Κλοιλίας οἱ δὲ τῆς Οὐαλερίας λέγουσιν εἶναι (Porsena la admiró y ordenó que se trajera un caballo adecuadamente guarnecido; se lo regaló a Clelia, y las despidió a todas con amabilidad y humanidad. Muchos consideran que esto prueba de que Clelia cruzó el río con un caballo. Otros dicen que no fue así, sino que Porsena quedó sorprendido de su fuerza y valor como superior al de una mujer y la estimó digna de un regalo adecuado a un luchador. Hay, en efecto, en la llamada Vía Sacra una imagen ecuestre de una mujer, que unos dicen que es de Clelia y otros de Valeria [trad. López Salvá 1987]). Para la variante con Valeria, *vid.* Martínez-Pinna 2020, 70-71; para el pasaje, *vid.* el excelente análisis de Roller 2018, 92-93.

⁷⁴ Mencionar un monumento, aunque perdido, daba al historiador la oportunidad de demostrar su conocimiento de la ciudad.

⁷⁵ La única referencia topográfica al héroe en Roma son los llamados *Mucia prata* que se decía que se habían entregado al propio Mucio como recompensa por sus acciones (véase más arriba). Además, según Marcial, en Roma se celebraban espectáculos horripilantes en los que se obligaba a los esclavos a representar a Mucio metiendo la mano en el fuego (Mart. 10.25; *cf.* Feldherr 2010, 176-177; Langlands 2018, 151-153).

⁷⁶ *Vid.* DVI 12.7: *statua quoque* [i.e., además de la *prata mucia*] *ei honoris gratia constituta est*. Hay que señalar un detalle importante: el DVI no ofrece información sobre el material del que estaba hecha la estatua, su ubicación o iconografía. Sobre la datación de DVI, *vid.* Sage 1980, 92-100.

⁷⁷ Al respecto, *vid.* 1997, 58 y Papini 2004, 170-171, quien afirma: “Scetticismo genera l'effettiva autenticità della statua di Mucius Scaevola.” Selhmyer 1999, 97 se muestra también bastante escéptico, pero acepta la posibilidad de que hubiese una estatua de Mucio en el Foro de Augusto por primera vez. Otros, como Hölscher 1994, 32, aceptan la existencia de la estatua.

de las dudas en torno a *De viris illustribus*, no se conoce ninguna representación en la Antigüedad escultórica de Mucio en la que el héroe aparezca quemándose la mano, con la posible –aunque, en mi opinión, dudosa– excepción de un relieve hallado en Dunaújváros, hoy conservado en el Museo Nacional Húngaro.⁷⁸ Así pues, a diferencia de los otros miembros de la tríada, la historia de Mucio no parecía ocupar un lugar destacado (si es que ocupaba alguno) en el paisaje conmemorativo de la *Urbs*. Sin embargo, en caso de que esta hubiese existido, fue o bien ignorada por Dionisio o bien considerada irrelevante, de ahí su omisión. La primera opción parece poco probable, dado que incluso el monumento destruido de Clelia aparece en las *Antiquitates*. En otras palabras, la ausencia de una referencia iconográfica que limitara o fijara el modo en que podía contarse la historia hizo que Dionisio tuviese mayor libertad para modificarla. Aunque desde la especulación, podemos plantear la hipótesis de que, de haber existido una representación monumental bien conocida de Mucio quemándose la mano en Roma, el historiador se habría visto obligado a incluir ese increíble detalle en su relato de la leyenda.

Pero, además de que la existencia (o no) de monumentos podría, de algún modo, restringir la forma en que se narraba una historia, es necesario considerar la amplitud de la tradición historiográfica recibida. Como ya se ha mencionado, pese a las pequeñas variaciones, las leyendas de Horacio Cocles y Clelia se contaban de forma relativamente coherente, lo que significa que existía un “consenso común” bastante estrecho.⁷⁹ En cambio, hemos visto cómo los relatos recibidos sobre Mucio estaban ya impregnados de dos motivos, la resistencia y el engaño. Por consiguiente, la propia tradición ofrecía al historiador la posibilidad de adaptar la versión canónica de una manera significativa sin tener que inventar material *ex novo*, algo que no podía hacer en el caso de los otros miembros de *illa tria Romani nominis prodigia atque miracula*. Eliminar la combustión de la mano y a la vez dar protagonismo a la calumnia de los trescientos asesinos era una vía más creíble para llegar a la ya determinada conclusión del relato. En otras palabras, Dionisio no eliminó la mano del relato simplemente porque le pareciera un detalle increíble, sino porque podía hacerlo sin dejar de adherirse a la tradición recibida, aunque para ello tuviera que cambiar el enfoque y el énfasis de su narración.

5. Conclusiones

Los investigadores han debatido largamente sobre las causas por las que Dionisio omitió el detalle de la combustión de la mano derecha de Mucio, un acto que para algunos autores romanos simbolizaba la fuerza y el valor de la *Urbs* y para otros se convirtió en un importante *exemplum* filosófico. En contraste con los investigadores precedentes, he defendido que Dionisio aludió a

⁷⁸ Varios autores han especulado sobre si este relieve del Museo Nacional Húngaro (MNMRR 33.19) representa a Mucio quemándose la mano. Reitz 2016, por su parte, acepta tal identificación. Sin embargo, en mi (ciertamente inexperta) opinión, esta representación parece más una típica escena de sacrificio en la que un hombre sostiene una patera sobre el fuego (agradezco a C. Brian Rose su experta opinión sobre este punto). Sea como fuere, el relieve se ha datado en época posterior (hacia el siglo II de nuestra era) y, obviamente, nunca fue un elemento bien conocido del paisaje urbano romano, y mucho menos se encontraba en la ciudad de Roma. Por el contrario, como demuestra de forma convincente Reitz 2016, la leyenda de Mucio se convirtió más tarde en un tema estándar de las representaciones visuales en el Renacimiento. Aunque no aparece el detalle de la combustión de una mano, merece la pena mencionar una moneda acuñada por Mucio Escévola en el año 70 a.C. en la que se incluye el *cognomen Cordus*, quizá como forma de vincular a su familia con el legendario C. Mucio (al respecto, *vid.* Crawford 1974, 413 [número 403]).

⁷⁹ Para Horacio Cocles, la variación más importante de la historia se encuentra en Polibio, donde Cocles no sobrevive, sino que se ahoga en el río. Roller 2018, 63 ha argumentado sugerentemente que la versión de Polibio es una aberración de la tradición basada en las necesidades literarias particulares del pasaje en el que menciona a Horacio Cocles: “Regarding rhetoric, we have seen that the needs of the immediate rhetorical situation may account for the creation of specially ‘fitted’ variants” (*cf.* Rodríguez Horrillo [2025] para una conclusión similar). Del mismo modo, Martínez-Pinna 2020, 58-59 ve la narración de Polibio como “una versión everestística” (para el pasaje polibiano, véase Walbank 1957, 740-741). En cuanto a Clelia, la versión de Dionisio también parece más verosímil y menos dramática que la de Livio: mientras que el patavino la hace escapar bajo una tormenta de lanzas voladoras (*inter tela hostium*, Liv. 2.13.6), Dionisio afirma que las mujeres pudieron engañar a los guardias solicitando algo de privacidad para bañarse y luego cruzaron a nado el Tíber (D.H. 5.33.1).

esta versión del mito de forma sutil pero consciente, si bien finalmente optó por omitirla en sus *Antiquitates*. El contraste resultante entre “su” Mucio y el de otras fuentes antiguas, como Livio, refleja la superioridad de su historiografía, que consigue convertir historias fuera de lo común en otras mucho más probables. Aun así, el historiador no tenía “carta blanca” para reescribir el pasado de Roma: tenía que encontrar las formas de contar una historia más verdadera y plausible dentro del amplio marco de la tradición historiográfica.

De ser correcto mi planteamiento, la forma en que Dionisio trata la historia de Mucio proporcionaría pruebas concretas de los límites de su voluntad sobre la modificación de la tradición recibida. Esto ayudaría a esclarecer una antigua polémica en los estudios sobre Dionisio. En ocasiones se le ha considerado un autor que reproducía fielmente –aunque con cierta propensión al error– el material hallado en sus fuentes; pero, al mismo tiempo, también ha sido visto como un manipulador radical de la tradición, especialmente al amparo de su controvertida tesis de que Roma era una nación griega.⁸⁰ El presente análisis sugiere que la verdad del asunto se encuentra en algún punto intermedio: al menos en el caso de Mucio, Dionisio se complace discretamente en discrepar de la versión “canónica” que se encuentra en Livio, señalando su divergencia con un divertido juego de palabras. Ahora bien, tampoco inventa de la nada una tradición alternativa, sino que retoma un tema ya implícito en la tradición historiográfica y lo desarrolla hasta el punto de poder eliminar el detalle más escabroso e increíble de la combustión de la mano. Por decirlo de otra forma, Dionisio estaría racionalizando la leyenda dentro de los límites establecidos por la tradición.

6. Referencias bibliográficas

- Alföldi, Andreas (1963): *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor.
- Alonso, Almudena – Seco, Carmen (trad.) (1984): Dionisio de Halicarnaso: *Historia Antigua de Roma*, Libros IV-VI, Madrid.
- Andrén, Arvid (1960): “Dionysius of Halicarnassus on Roman Monuments”, *Hommages à Léon Herrmann* (=Latomus 44), Bruxelles, 88-104.
- Briquel, Dominique (2007): *Mythe et révolution. La fabrication d'un récit: la naissance de la république à Rome* (=Latomus 308), Bruxelles.
- Briscoe, John (2012): *A Commentary on Livy. Books 41-44*, Oxford.
- (2013): “L. Cassius Hemina: Commentary”, [en] Timothy J. Cornell et alii (eds.), *The Fragments of the Roman Historians* Vol. III, Oxford, 160-184.
- Cary, Ernest (trad.) (1940): *The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus*, vol. III, Cambridge.
- Chaplin, Jane (2000): *Livy's Exemplary History*, Oxford.
- Cornell, Timothy J. (2023): “The Methodology of Dionysius of Halicarnassus in Book 1 of the *Roman Antiquities*”, [en] Timothy J. Cornell et alii (eds.) 2023, 86-121 (https://doi.org/10.1163/9789004534506_006).
- Cornell, Timothy J. et alii (eds.) (2013): *The Fragments of the Roman Historians*, vols. I-III, Oxford.
- Cornell, Timothy J. et alii (eds.) (2023): *Myth and History in the Historiography of Early Rome*, Leiden-Boston.
- Crawford, Michael H. (1974): *Roman Republican Coinage*, vol. I, Cambridge.
- Delcourt, Anouk (2005): *Lecture des Antiquités romaines de Denys d'Halicarnasse: Un historien entre deux mondes*, Bruxelles.
- Dench, Emma (2005): *Romulus' Asylum: Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford-New York (<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198150510.001.0001>).
- Dumézil, Georges (1974): “Le borgne et le manchot: The State of the Problem”, [en] Gerald J. Larsen (ed.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley, 17-28.

⁸⁰ Para el uso fiable de las fuentes, cf. Gabba 1991, 10. Para la opinión contraria de que Dionisio utilizó pruebas con el fin de apoyar esta teoría general, véase Fromentin 1988, 325; Delcourt 2005, 195. La historiografía sobre esta cuestión es magistralmente discutida por Schultze 2000, 24-30. Al respecto, *vid.* también las breves observaciones de Jerue 2025.

- Edwards, Catherine (2007): *Death in Ancient Rome*, New Haven-London.
- Feldherr, Andrew (2010): *Playing Gods: Ovid's Metamorphoses and the Politics of Fiction*, Princeton.
- Forsythe, Gary (2005): *A Critical History of Early Rome: From Prehistory to the First Punic War*, Berkeley.
- Fox, Matthew
 (1996): *Roman Historical Myths: The Regal Period in Augustan Literature*, Oxford.
 (2019): "The Prehistory of the Roman Polis in Dionysius", [en] Hunter – de Jonge (eds.) 2019, 180-200 (<https://doi.org/10.1017/9781108647632.008>).
- Fromentin, Valérie (1988): "L'attitude critique de Denys d'Halicarnasse face aux mythes", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 47/4, 318-326.
- Fugmann, Joachim (1997): *Königszeit und Frühe Republik in der Schrift "De viris illustribus urbis Romae": quellenkritisch-historische Untersuchungen. II, 1: Frühe Republik (6./5. Jh.)*, Frankfurt am Main.
- Heikkinen, Risto (1997): "A Moral Example in Seneca: C. Mucius Scaevola, the Conqueror of Bodily Pain", [en] Jyri Vaahtera – Raija Vainio (eds.), *Utriusque linguae peritus. Studia in honorem Toivo Viljamaa*, Turku, 63-72.
- Hogg, Daniel (2008): *Speech and Action in the Antiquitates Romanae of Dionysius of Halicarnassus: The Question of Historical Change*, tesis doctoral, Oxford.
- Hölscher, Tonio (1994): *Monumenti statali e pubblico*, Roma.
- Hunter, Richard – Jonge, Casper C. de (eds.) (2019): *Dionysius of Halicarnassus and Augustan Rome: Rhetoric, Criticism and Historiography*, Cambridge (<https://doi.org.ezproxy.princeton.edu/10.1017/9781108647632>).
- Inwood, Brad (2007): *Seneca: Selected Philosophical Letters*, Oxford.
- Gabba, Emilio
 (1974): "Storiografia greca e imperialismo romano (III-I sec. aC)", *Rivista storica italiana*, 625-642.
 (1991): *Dionysius and the History of Archaic Rome*, Berkeley.
- Gallia, Andrew (2022): "Augustan Republics: Livy, Dionysius of Halicarnassus and the Politics of the Past", [en] Valentina Arena – Jonathan Prag (eds.), *A Companion to the Political Culture of the Roman Republic*, Hoboken (NJ), 146-158 (<https://doi.org/10.1002/9781119673675.ch11>).
- Gjerstad, Einar (1969): "Porsenna and Rome", *Opuscula Romana* 7, 149-161.
- Goudriaan, Koen (1989): "Over Classicisme: Dionysius van Halicarnassus en zijn Program van Welsprekendheid, Cultuur en Politiek", tesis doctoral, Amsterdam.
- Jerue, Benjamin Adam (2026, en prensa): "Ilia's Tenure as Vestal Virgin in Dionysius of Halicarnassus: Balancing Historiographical Priorities in the *Antiquitates Romanae*", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 75/2, 183-210.
- Jiménez, Elvira – Sánchez, Ester (trad.) (1984): *Dionisio de Halicarnaso: Historia Antigua de Roma*, Libros I-III, Madrid.
- Kirkland, N. Bryant (2022): *Herodotus and Imperial Greek Literature: Criticism, Imitation, Reception*, New York (<https://doi.org/10.1093/oso/9780197583517.002.0003>).
- Kraus, Christina S. (ed.) (1994): *Livy: Ab Urbe Condita VI*, Cambridge.
- Langlands, Rebecca (2018): *Exemplary Ethics in Ancient Rome*, Cambridge-New York (<https://doi.org/10.1017/9781139629164>).
- Lateiner, Donald (1989): *The Historical Method of Herodotus*, Toronto.
- Leigh, Matthew (2004): *Comedy and the Rise of Rome*, Oxford-New York (<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199266760.001.0001>).
- López Salvá, Mercedes (trad.) (1987): *Plutarco: Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. III, Madrid.
- Luce, Torrey J.
 (1965): "The Dating of Livy's First Decade", *Transactions of the American Philological Association* 96, 209-240.
 (1995): "Livy and Dionysius", [en] Roger Brock – Anthony J. Woodman (eds.), *Roman Comedy, Augustan Poetry, Historiography* (=Papers of the Leeds International Seminar 8), Leeds, 225-239.

- Marincola, John (1997): *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge.
- Martínez-Pinna, Jorge (2020): *El nacimiento de la República romana (ca. 509-486 a.C.)* (=Colección Libera Res Publica 3), Zaragoza-Sevilla.
- Meins, Friedrich (2019): *Paradigmatische Geschichte: Wahrheit, Theorie und Methode in den Antiquitates Romanae des Dionysios von Halikarnassos*, Stuttgart.
- Miano, Daniele (2023): "Dionysius of Halicarnassus, Theopompus, and the Historical Marvel: The Rhetoric of Myth and the Myth of Rhetoric", [en] Cornell et alii (eds.), 2023, 34-63 (https://doi.org/10.1163/9789004534506_004).
- Mora, Fabio (1995): *Il pensiero storico-religioso antico. Autori greci e Roma. I: Dionigi d'Alicarnasso*, Roma.
- Münzer, Friedrich (1933): "C. Mucius Cordus Scaevola", [en] August F. Pauly – Georg Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 16, cols. 416-423.
- Oakley, Stephen P.
 (2010): "Dionysius of Halicarnassus and Livy on the Horatii and the Curiatii", [en] Christina S. Kraus – John Marincola – Christopher Pelling (eds.), *Ancient Historiography and its Contexts: Studies in Honour of A. J. Woodman*, Oxford, 118-138.
 (2019): "The Expansive Scale of the Roman Antiquities", [en] Richard Hunter – Casper de Jonge (eds.), *Dionysius of Halicarnassus and Augustan Rome: Rhetoric, Criticism and Historiography*, Cambridge, 127-160.
- Ogilvie, Robert M. (1965): *A Commentary on Livy Books 1-5*, Oxford.
- Pais, Ettore (1915): *Storia critica di Roma durante i primi cinque secoli*, vol. II, Roma.
- Papini, Massimiliano (2004), *Antichi volti della Repubblica: La ritrattistica in Italia centrale tra IV e II secolo A.C.*, Roma.
- Peirano, Irene (2010): "Hellenized Romans and Barbarized Greeks: Reading the End of Dionysius of Halicarnassus, *Antiquitates Romanae*", *Journal of Roman Studies* 100, 32-53 (<https://doi.org/10.1017/S0075435810000079>).
- Poletti, Beatrice (2023): *Dionysius and the City of Rome: Portraits of Founders in the Roman Antiquitates*, Lanham.
- Reitz, Christiane (2016): "Burning for Rome. The Fortunes of Mucius Scaevola", *Classico Contemporaneo* 2, 1-12.
- Rodríguez Horrillo, Miguel Ángel (2025, en prensa): "La gesta de Horacio Cocles en las *Antigüedades Romanas* de Dionisio de Halicarnaso (5.23-25)", *Euphrosyne: Revista de filología clásica*.
- Roller, Matthew (2018): *Models from the Past in Roman Culture: A World of Exempla*, Cambridge (<https://doi.org/10.1017/9781316677353>).
- Sage, Michael M. (1980): "The *De viribus illustribus*: Authorship and Date", *Hermes* 108/1, 83-100.
- Schettino, Maria Teresa (2013): "The Use of Historical Sources", [en] Mark Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Chichester-Malden-Oxford, 417-436 (<https://doi.org/10.1002/9781118316450.ch28>).
- Schultze, Clemence (2000): "Authority, Originality and Competence in the Roman Archaeology of Dionysius of Halicarnassus", *Histos* 4, 6-49 (<https://doi.org/10.29173/histos199>).
- Sehlmeyer, Markus (1999): *Stadtrömische Ehrenstatuen der republikanischen Zeit: Historizität und Kontext von Symbolen nobilitären Standesbewusstseins*, Stuttgart.
- Städele, Alfons (trad.) (2020): *Dionysius von Halikarnass, Römische Frühgeschichte, Band I*, Darmstadt.
- Walbank, Frank W. (1957): *A Historical Commentary on Polybius*, vol. I, Oxford.
- Werner 1963, *Der Beginn der römischen Republik: Historisch-chronologische Untersuchungen über die Anfangszeit der libera res publica*, München-Wien.
- Wheeler, Everett L. (1988): *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery* (=Supplements to Mnemosyne 108), Leiden.
- Wiater, Nicolas
 (2011): *The Ideology of Classicism: Language, History, and Identity in Dionysius of Halicarnassus*, New York (<https://doi.org/10.1515/9783110259117>).
 (trad.), (2018): *Dionysius von Halikarnass, Römische Frühgeschichte, vol. II*, Stuttgart.