



# STYLOS

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES**

**RECTOR**  
MONS.DR.ALFREDO H. ZECCA

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
DECANO: DR. HÉCTOR DELBOSCO

**INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "Prof. F. NÓVOA"**  
DIRECTOR: PROF. RAÚL LAVALLE

**DIRECTOR DE LA REVISTA**  
Prof. Raúl Lavalle

**SECRETARIOS DE LA REVISTA**  
REDACCIÓN: Prof. Natalia Bustos  
EDICIÓN Y DIFUSIÓN: Prof. Clara Inés Stramiello

**COMISIÓN DE ARBITRAJE**  
Prof. Eduardo Sinnott (Universidad del Salvador); Prof. Florencio Hubeňák (Universidad Católica Argentina); Prof. Alfredo Fraschini (Universidad de Buenos Aires); Prof. María Delia Buisel de Sequeiros (Universidad Nacional de La Plata); Prof. Rodolfo Buzón (Universidad de Buenos Aires-Universidad Católica Argentina); Prof. Pablo Cavallero (Universidad de Buenos Aires); Prof. Lía Uriarte Rebaudi (Universidad Católica Argentina); Prof. Valentín Cricco (Universidad de Morón); Prof. Hugo Zurutuza (Universidad de Buenos Aires).

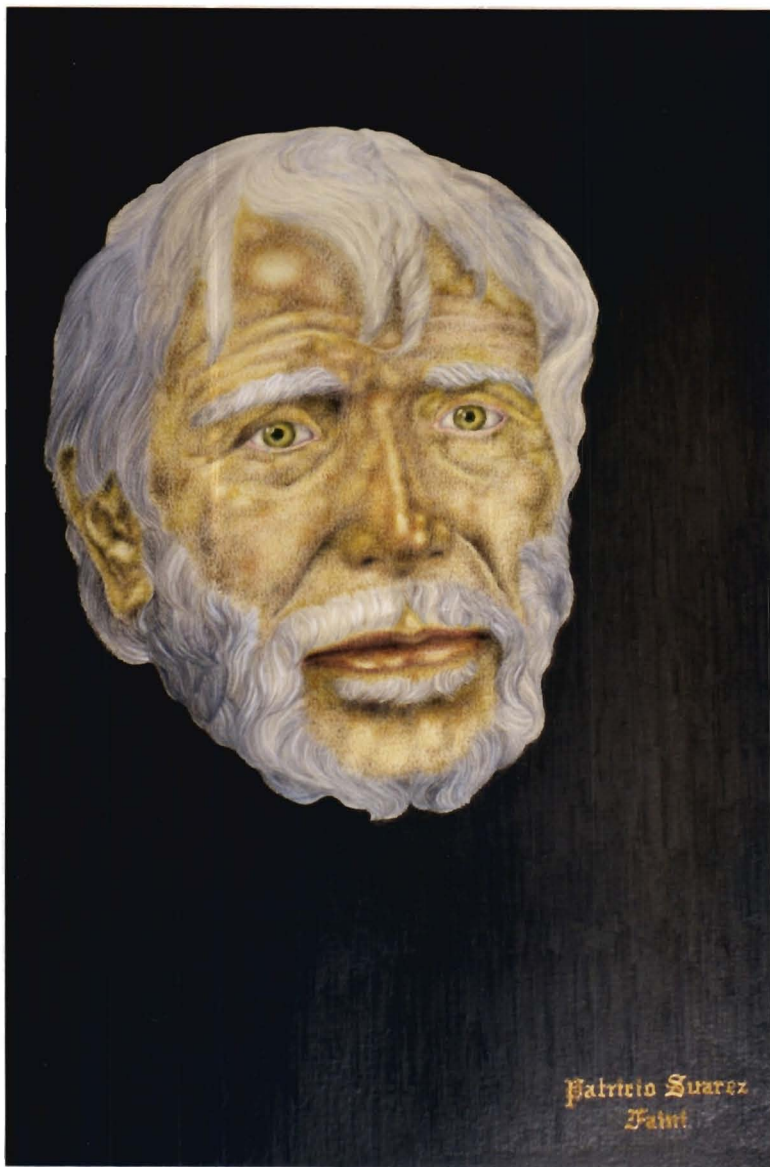
**CONSEJO ASESOR**  
Prof. Jacques Fontaine (Membre de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres); Prof. Francisco Rodríguez Adrados (Emérito de la Universidad Complutense); Prof. Paolo Siniscalco (Ordinario di Letteratura Cristiana Antica Greca e Latina, Università degli Studi di Roma "La Sapienza"); Prof. Marta Sordi (Ordinario di Storia Greca e Romana, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof. Carmen Codoñer Merino (Universidad de Salamanca); Prof. Juan Cruz Cruz (Universidad de Navarra); Prof. Ilaria Ramelli (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano).

ISSN 0327-8859  
PUBLICACIÓN ANUAL  
Precio del ejemplar: 15 U\$S

Correspondencia, libros para reseñar y canjes, a nombre de  
INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS

© INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "Prof. F. NÓVOA"  
Alicia Moreau de Justo 1500 - 1107 Buenos Aires - Rep. Argentina  
FAX: 4349-0444

raullavalle@fibertel.com.ar institutonovoa@uca.edu.ar



CALÍMACO

por Patricio Suárez Faini

**OBRA:** *Calímaco*

**AUTOR:** Patricio Suárez Faini

**TÉCNICA:** Mixta

**MEDIDAS:** 75 x 60 cm.

**AÑO:** 2002

**BUENOS AIRES**



SUMARIO

<i>María Delia Buisel</i> : Helenismo, hebraísmo y cristianismo: su confluencia en los <i>Oracula Sibyllina</i> hebreos .....	7
<i>Natalia Bustos</i> : La figura de la mujer en tres epigramatistas del período helenístico: Calímaco, Asclepiades de Samos y Leónidas de Tarento .....	27
<i>Roxana Flammini</i> : Tell El Dab'A/Avaris: algunas perspectivas del proceso de aculturación asiático-egipcio .....	57
<i>Azucena Fraboschi</i> : Hildegardis Bingensis. Liber divinorum operum I, 1. ....	63
<i>Javier Roberto González</i> : La <i>salutatio</i> epistolar: de la preceptiva latina medieval a la praxis de un libro de caballerías ( <i>Cirongilio de Tracia</i> , 1545) .....	83
<i>Ilaria Ramelli</i> : Materiali per lo studio della presenza di Apuleio in Marziano Capella: tipologie e significati .....	97
<i>Marta Royo</i> : Los estudios clásicos en Latinoamérica. ....	115
<i>Marcela Suárez</i> : <i>Lector benevole, te monitum velim</i> [...]: claves ideológicas y estéticas de la <i>Rusticatio Mexicana</i> . ....	125
 <b>NOTAS</b>	
<i>Raúl Lavalle</i> : Algunos epigramas de Santo Tomás Moro. ....	141
<i>Ilaria Ramelli</i> : La "Città di Zeus" di Musonio Rufo nelle sue ascendenze vetero-stoiche e nell'eredità neostoica e cristiana .....	151
 <b>CRÓNICA</b> .....	 159

**RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS** ..... 171

**ÍNDICES ACUMULATIVOS** ..... 230

## HELENISMO, HEBRAÍSMO Y CRISTIANISMO: SU CONFLUENCIA EN LOS *ORACULA SIBYLLINA*<sup>1</sup> HEBREOS

MARÍA DELIA BUISEL\*

Los *Oracula Sibyllina* son textos ubicables en la prolongada transición de la gentilidad al cristianismo con marcada graduación del politeísmo al monoteísmo -valorando estas tendencias dentro del paganismo-, y del monoteísmo hebraico al trinitarismo cristiano; su compilación manifiesta múltiples manos en su elaboración y largos años desde su redacción más antigua *circa* s. III a.C. hasta su configuración definitiva aproximadamente s. VI d. C. con doce libros numerados del I al VIII y del

---

<sup>1</sup> Desde 1545 hasta 1765 se cuentan seis ediciones de los libros I a VIII de los *Or. Sib.*; a partir de 1817 se incorporan los libros restantes hallados por el Card. Angelo Mai, el mismo que descubrió el palimpsesto con el único texto del *De re publica* de Cicerón. Los libros XI-XIV fueron publicados por Mai en 1828. Desde 1841 a 1891, el s. XIX nos entregó cinco ediciones críticas no siempre con traducción. Es a partir del s. XX que podemos confrontar texto y traducción en varias lenguas.

Cf. las siguientes ediciones: GEFFCKEN, J. *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902; KURFESS, A. *Sibyllinische Weissagungen*, Berlin, Heimeran, 1951, con traducción alemana y apéndice de numerosos textos complementarios en griego y latín y otros del medioevo, pero carece de los libros XII-XIV; DíEZ MACHO, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1982, t. III, *Oráculos sibilinos*, p. 239-396, traducción e introducción de E. Suárez de la Torre. La primera y hasta ahora, única edición con traducción en castellano; CHARLESWORTH, CH. *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. I, 1983 con traducción inglesa y comentario de J.J. Collins; GAUGER, J.-D. *Sibyllinische Weissagungen*, Düsseldorf, Artemis & Winkler, 1996, la edición completa más reciente.

Un estado de la cuestión puede verse en: COLLINS, J.J. *The Development of the Sibylline Tradition* en *A.N.R.W.* II, B. 20, H. 1, 1987, p. 422-459 y también en GOODMAN, E.M. en el t. III, 1, p. 618-654 de la nueva versión en inglés de *The History of the Jewish People*, 1986, dirigida por E. Schürer. Cf. también MONTEIRO, M. *'As David and the Sibyls say'*. London, Sands, 1905; poco riguroso, pero con información.

\*Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

## XI al XIV<sup>2</sup>.

Éstos tendrían como objetivo familiarizar al lector pagano con un pensamiento apocalíptico más lineal, cuyo modo de expresión le era bastante extraño, ya que implicaba un término absoluto con un Juicio final, ajeno a la concepción cíclica del tiempo propia de la gentilidad<sup>3</sup>, aunque ambas reconociesen la falta de homogeneidad de la historia y la dividiesen en períodos.

Los sibilinos judeo-cristianos intentaron emplear una fórmula literaria pagana, la del oráculo sibilino, para algo que los paganos no tenían o lo tenían muy desdibujado: el mesianismo y la visión apocalíptica, o sea las dos venidas de Cristo; el punto de contacto, empero es la estructura de la historia universal por edades sucesivas, aunque no en un proceso cíclico.

Como producto inicial de la comunidad judía helenizada de Alejandría, poseen rasgos de ambas culturas<sup>4</sup> porque intentan un ensamble<sup>5</sup> de los principales relatos de la Biblia con los mitos griegos<sup>6</sup> clásicos. Veamos:

a) Lo **hebraico**: Afirmación del monoteísmo unido a la forma profética con ataques a la idolatría gentil y al culto egipcio de los animales, algunos en vaticinios *post*

<sup>2</sup> Esto se explica porque la flia. de manuscritos es distinta en ambas series. en la 2ª (V), los libros IX y X coincidían con el VI y el VII de la primera flia. ( F y C) ya publicados con esa numeración, por lo que hay continuidad, pese al aparente salto.

Las ediciones inglesa y española editan los O.S. incluyéndolos con los *Apócrifos del A.T.*, pero en sentido estricto la pertenencia a la literatura pseudoepigráfica corresponde a los libros III al V, núcleo de redacción precristiana (circa s.III-I a.C.) y de cuya autoría hebrea no se duda.

<sup>3</sup> Cf. MOMIGLIANO. A. *Della Sibilla pagana alla cristiana* en *A.S.N.S. Pisa.*, serie III, vol. XVII, 2, 1987, p. 421-2.

<sup>4</sup> PARKE, H.W. *Sibyls and Sibylline Prophecy in classical Antiquity*. London and New York, Routledge. 1992, p. 1-22.

<sup>5</sup> PEPIN, J. *Mythe et Allégorie*, Paris, Études Augustiniennes. 1976, p. 229. El autor señala que el gusto por la aproximación de lo hebreo y lo helénico fue llevado tan lejos en algunos casos que un Filón de Alejandría que practicó este procedimiento criticó sin embargo, en el prólogo de su tratado *De confusione linguarum*, un comparatismo exagerado, porque no se podían cuestionar constantemente las instituciones, leyes y tradiciones judías.

<sup>6</sup> Un ejemplo: con reiteración se da el episodio de la torre de Babel apareado con la rivalidad de los uránidas y los chthonianos o hijos de la Tierra. *Or Sib.* III, 105-106 y 110-111. La réplica griega a la torre de Babel se debe observar en el intento orgulloso de los aloidas que pretendieron en su desmesura encimar sobre el Olimpo al Ossa y al Pelión.

*eventum* y otros de cumplimiento diferido (ej. Juicio último), con gran injerencia de rasgos apocalípticos propios de una literatura frecuente en la época; una connotación política manifiesta en la advertencia de terribles calamidades para los opresores del pueblo judío, en particular los romanos<sup>7</sup> del mismo modo que los profetas del A.T., conminaban en nombre de Dios a su propio pueblo; una expresión oscura en el torbellino confuso de los hechos históricos vaticinados.

b) Lo **helénico**: se aprecia en la elección de la lengua griega; la adopción del hexámetro propio de la vieja poesía oracular<sup>8</sup> y una dicción épica, pero que no se caracteriza por una notable cualidad literaria; su inspiración bastante pedestre, salvo excepciones, más parece provenir de las ninfas que de Apolo o las Musas; lo importante era la utilidad del contenido previsto y predicho en la presentación de los vaticinios por boca de una Sibila griega y no de profetas veterotestamentarios; el destinatario resulta un receptor griego en particular, o romano helenizado de carácter genérico o comunitario quien tal vez no hace ninguna consulta y al que se le dirige una tirada discursiva, que no parte de ningún centro oracular ni caverna sibilina; en suma, hay una dependencia literaria de los autores anónimos de los *O. S.* de la tradición clásica anterior, particularmente épica y profética; esto en cuanto a los de elaboración anterior al Cristianismo, ya que como la cronología textual se estira hasta *circa* s. VI d.C., en el conjunto de los doce libros se añade un tercer elemento:

c) el **cristiano** presente en las adiciones, interpolaciones y en la autoría casi total de algunos libros de contenido cristológico, ej. *Libro VI*<sup>9</sup>, profetizando las dos venidas del Mesías y su vida.

La presencia de la Sibila en estos versos no parece deber nada a la sibila inmortalizada por la literatura clásica latina, salvo en lo que ambas anunciaban un cambio de edad pasando de una *aetas* o ciclo viejo a otro nuevo; este rasgo, presente

---

<sup>7</sup> Cf. PERETTI, A. *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica*, Firenze, La Nuova Italia, 1943. Este autor habla de *proselitismo giudaico dell'età ellenistica* (p. VIII); los pueblos pequeños y amenazados se defendieron elaborando oráculos tendenciosos revestidos de carácter religioso.

<sup>8</sup> Por ej. la recogida por Pausanias en su *Descripción*, X, 12, 1-11 con inclusión de los más antiguos, tal vez de época homérica o inmediatamente posthomérica, que serían los oráculos hexamétricos de Dodona, y por Plutarco en *De Pythiae oraculis*.

<sup>9</sup> Cf. KURFESS, A. Ob. cit., p. 313: *Das erste Stück rein christlicher Poesie (el primer fragmento de poesía puramente cristiana)*, *circa* mitad del s. II d.C., datación posible, pero aceptada por otros, ej. Suárez de la Torre, ob. cit., p. 338.

en los libros custodiados en el Capitolio y luego en el Palatino, es justamente tomado como de confluencia de la doctrina cíclica de origen hesiódico o pitagórico con la apocalíptica judía que vaticinaba el fin del mundo; a esto se une en los *O.S.* que el paso de un gran año a otro se da como una destructiva<sup>10</sup> conflagración universal, propia de relatos de fin de ciclo babilonios y de la ἐκπύρωσις estoica<sup>11</sup> de raigambre heraclítea. Con todo, la presencia del castigo por ignición no está ausente del A.T. en referencias más restringidas.

En suma, la combustión cósmica por la que se llega al final es un elemento babilonio y/o estoico insertado en la apocalíptica judía<sup>12</sup> y en la cristiana no canónica (la canónica añade otros rasgos diferenciadores en el texto de San Juan); término profetizado en los *O.S.* por el personaje de la Sibila, cuya inclusión se explica en textos medievales, ej. el *Dies irae*, como familiar al oyente medieval; su literatura de vaticinios no podía prescindir de esta influencia capital.

La diferencia<sup>13</sup> principal entre la doctrina de las edades de origen oriental, del Gran Año o de las edades hesiódicas con la de los *O.S.* radica en su periódica repetición cíclica, en cambio la sucesión judeo-cristiana es única e irrepetible; el mundo es llevado a un final con un juicio absoluto e incambiable; además en la escatología hebreo cristiana, Dios mismo interviene en el proceso, le confiere sentido y lo culmina. Este decurso no es gradualmente descendente y homogéneo, ya que después de la caída o del diluvio la humanidad se vuelve a enderezar o vuelve a degradarse y como sola no llega a salvarse, necesita de la intervención del mismo Dios a través de su Hijo. Existe una fuerte sospecha que algunos de estos textos, los de redacción primeriza<sup>14</sup>, como el III, sin añadidos posteriores formaron parte de la colección de sibilinos romanos secretos guardados en el Palatino.

<sup>10</sup> COLLINS, J. Ob. cit., p. 428, señala que la conflagración es un derivado de origen persa, que según FLUSSER, D. *The four Empires in the Fourth Sibil and in the Book of Daniel*, I.O.S. 2, 1972, p. 148-175, estaría presente en el 10º periodo del ciclo con el reinado del Sol, anunciado por la vate cumea. Esto puede ser aplicable a Servio, pero no a Virgilio, para quien el tránsito es natural y paulatim.

<sup>11</sup> Rasgos totalmente ausentes de la IV *Ég.* de Virgilio que transita de una edad a otra sin ningún incendio universal.

<sup>12</sup> Cf. en ámbito hebraico los *Apocalipsis* de Moisés, Baruch o Enoch / Henoc.

<sup>13</sup> NIETO IBÁÑEZ, J. M. "El mito de las edades: de Hesíodo a los Oráculos sibilinos". *Faventia* 14/2. 1992, p.19-32.

<sup>14</sup> Pero las citas tanto de autores griegos como Plutarco. Pausanias o Dion Crisóstomo por un lado y de los S.S. P.P. por otro, evidencian la circulación de diversos manuscritos.

## PRÓLOGO

Los 12 libros están precedidos por un prólogo anónimo, de un supuesto erudito bizantino, presentándose como colector (*recopilaré cuanto pueda de lo que fue reunido en Roma por los embajadores*) de textos diseminados, cuya dispersión aumenta la confusión de una lectura ya de por sí enigmática; no sabemos tampoco su lugar de origen, pero sí que es cristiano, por identificarse con los contenidos revelatorios teológicos sobre la Tríada divina, la doble φύσις de J.C. y su carácter salvífico, su trayectoria terrena desde su nacimiento virginal hasta su muerte y resurrección, su segunda venida y el Juicio, con un resumen del *A.T.* desde la Creación hasta la promesa mesiánica, confluyendo profetismo hebraico y sibilino.

El conjunto de los oráculos, parece haber tomado su forma presente en las comunidades de judíos helenizados de Alejandría o Egipto; apartando las interpolaciones y añadidos cristianos, hay un énfasis hebraico en el monoteísmo y la pureza moral, punto común aceptable para un pagano más o menos cultivado.

Luego, señalando que 'sibila' significa 'profetisa' o 'adivina' pasa a enumerar diez que Lactancio, por él citado, tomó de Varrón, pero con algunas diferencias y precisiones respecto de sus fuentes. Ejemplo, la primera es en los tres catálogos la sibila persa<sup>15</sup>, nuestro prologuista añade caldea y nos entrega también su nombre, Σαμβήθη / Sambethe, y su genealogía del linaje de Noé<sup>16</sup>. El prologuista nada dice de que se llame **hebrea**, pero al hacerla familiar de Noé, antepasado de los hebreos, aunque sin serlo él, la entronca con dicho pueblo magnificando su prestigio; es muy posible que esta información provenga de Pausanias, quien recorrió tanto la Tróade, como Palestina y la Cumas itálica aportando un listado de cuatro sibilas. La que él cataloga última, estaba destinada a ser la primera<sup>17</sup> en los *O. S.*; dado que recorrió Palestina, pudo haber tomado contacto con el libro III., redactado a.C.; según H. W. Parke<sup>18</sup>, Sambethe / Sambas, abreviado Sabbe es un nombre judío derivado de

<sup>15</sup> Citada por Nicanor, historiador de las *res gestae* de Alejandro de Macedonia.

<sup>16</sup> No le otorga el topónimo de palestina (por vivir en la franja costera de la región montañosa de Judea) ni hebrea, como hace Pausanias (X, 12, 9), quien la denomina Σάββη = Sabbe, diminutivo hipocorístico, hija de Beroso y Erymanthe.

<sup>17</sup> La misma referencia se recoge en los *Escolios* al *Phedro* de Platón, párrafo 244 b. También el *Lexicon* de Suidas parece seguir al prologuista de los *Or. Sib.* En los dos registros de Sibilas de dicha obra la caldea o persa es llamada Sambethe, nunca se dice hebrea; para Pausanias tienen estos gentilicios: libia, délfica, cumea y palestina o hebrea.

<sup>18</sup> PARKE, H.W. *Sibyls and sibylline Prophecy in classical Antiquity*, London, Routledge, 1992.

sabbath<sup>19</sup>, sábado, siendo lo importante establecer la prelación de una vate vinculada con el pueblo hebreo por nombre, antigüedad y morada. El prólogo mantiene la continuidad de la serie de Varrón – Lactancio<sup>20</sup>, añadiendo que los griegos minusvaloran esta literatura, porque sus versos no son rigurosamente hexamétricos, lo que debe atribuirse a la falta de velocidad de los escribientes, taquígrafos o no, pero de ninguna manera a la falencia de la sibila que los emite inspirada<sup>21</sup> por el verdadero Dios, no por Apolo, con indicación de primera persona<sup>22</sup>, en general al inicio y al final de cada canto.

## LIBRO I

Consta de 400 versos, de los que 323 son de autoría judía y el resto cristiana. La Sibila se presenta (v. 1-4) en 1ª persona, aunque anónima y sin referencias ubicables, anunciando que emitirá por orden de Dios, una profecía total de todo lo que existe, existió y existirá empezando con la creación de Adán, el pecado original y la expulsión del Paraíso. Su visión de la historia de la humanidad se da por ciclos de razas; el libro del *Génesis* conforma un punto de partida para una idea no ajena a tradiciones orientales y a la concepción hesiódica. Antes de la Sibila hubo cinco razas; la sexta generación comporta dos razas, una primera áurea (v. 283-306) de clara estirpe hesiódica, la οὐρανίη (v. 286), justa, al parecer exenta de pecado, pero mortal, aunque bienaventurada en el Hades. Ésta será seguida por la de los violentos Titanes a los que Dios Σαβαώθ (v. 316) destruirá con una gran inundación, casi un segundo diluvio, sin llegar a tales extremos, en razón de su promesa a Noé. La añadidura cristiana comienza con la Encarnación hasta la resurrección (v.324-386) terminando con la amenaza de dominación al pueblo judío por los romanos (v. 387-400).

---

<sup>19</sup> NIKIPROWETZKY, V. "La Sibylle juive et le 'Troisième livre des 'Pseudo-Or. Sib.'", A.N.R.W. II, B. 20, 1, 1987, p. 460-542. Véase toda la discusión sobre el nombre y sus posibles etimologías, p. 463-469.

<sup>20</sup> Sibilas Persa, Libia, Delfica, Cimeria, Eritrea, Samia, Cumea, Helespontina, Frigia, Tiburtina.

<sup>21</sup> La inspiración de la sibila dura lo que dura la emisión del vaticinio, por lo que de inmediato olvida todo lo que ha dicho, rubricado esto por una cita de Platón, *Men.* 99 d, indicando que tales vates se expresan correctamente, pero sin saber nada de lo que dicen; cf. también *Libro XII*, v. 295.

<sup>22</sup> Cf. por ej. *Libro II*, v. 1-5 y v. 339-347; la descripción del estado de trance evoca la del canto VI de la *Eneida*, otro ej. IV, 18-19.



## LIBRO II

Las referencias al Juicio Final son bastante frecuentes y se detectan en varios libros. El primero, según la ordenación existente, que las trae es el II (circa 30 a.C.-70 d.C.) de compleja lectura, porque el *sustratum* judío original está interrumpido varias veces por extensas interpolaciones cristianas; semánticamente debe leerse unido al libro I, ya que el tema de las diez generaciones que despliegan la historia del mundo, se reparte en 7 para el I, y 10 para el II (8 y 9 perdidas), generación que prueba los *Judicii signa*. Sobre toda la creación se abaten innúmeras calamidades en sucesivas etapas hasta que se llega a la resurrección de los muertos, al Juicio final, a la ubicación de justos e injustos con sus premios y castigos; la combustión universal es previa a la ἀνάστασις de los muertos y empieza por casa, o sea, por el pueblo de

Ῥώμης ἑπταλόφιοι, μέγας δέ τε πλοῦτος ὀλείται  
δαίόμενος πυρὶ πολλῶ ὑπὸ φλογὸς Ἡφαίστιοι. *Or. Sib.* II, 18-9

...de Roma, la de las siete colinas, y su gran riqueza sea abatida,  
abrasada con intenso fuego por la llama de Hefesto.

En los inicios, la innominada sibila declara que en trance no sabe lo que dice, pero lo hace por orden de Dios; al final siente que para ella también recaerá la justicia divina por el pecado de no ocuparse del matrimonio, hecho extraño para destacar, porque las sibilas no conceden su virginidad, ni siquiera a Apolo.

## LIBRO III

El más extenso (829 versos) y el de mayor complejidad textual de la serie. La base hebraica, el *Urtext*, se remonta al s. III a.C.; en la apertura se presenta nuevamente la Sibila invocando al Ser que habita sobre los querubines<sup>23</sup>.

Alterna en cuatro grupos la descripción de calamidades que afectarán a Roma y a diversas regiones del globo (Grecia, Macedonia, el mismo pueblo judío, Oriente,

---

<sup>23</sup> La S. le pide suprima momentáneamente el don profético por el estado de extrema fatiga en que queda después de vaticinar, pero como su corazón se siente azotado por un látigo se ve forzada a presagiar lo que Dios le ordena (v. 1-7).

África, Asia<sup>24</sup>, Roma, etc.) con períodos de calma, pero añade más de un vaticinio sobre el Juicio final con incendio destructor de todo lo creado, fundido hasta su purificación (v. 84-7, 433-488, 796-807), ej.

.....ρέύσει δὲ πῦρὸς μαλεροῦ καταράκτης  
ἀκάματος, φλέξει δὲ γαίαν, φλέξει δὲ θάλασσαν,  
καὶ πόλον οὐράνιον καὶ σήματα καὶ κτίσιν αὐτῆν  
εἰς ἓν χωνεύσει καὶ εἰς καθαρὸν διαλέξει... v.84-87

.....fluirá inagotable catarata de fuego destructor  
arderá la tierra, arderá el mar,  
y la bóveda celeste y las marcas y la creación misma  
en uno solo fundirá y disgregará hasta su purificación.

De los v.809 a 829 la sibila clausura su profecía con datos sobre sí misma: viene de Babilonia, enloquecida por el aguijón profético, como fuego de Dios contra la Hélade; los griegos rechazarán sus anuncios diciendo que es una extranjera impúdica, nacida en Eritrea, la mentirosa Sibila, hija de Circe y de padre desconocido (recordemos que estamos en una Palestina que sufre por las conquistas de los generales sucesores de Alejandro).

Esta sibila es un documento sincrético eritreo-judaico de la propaganda hebrea contra el helenismo declinante de los seléucidas, un producto compuesto apologético y político de la diáspora<sup>25</sup> palestinese en el mundo helenístico con veste más o menos pagana y posterior voz cristiana; misión cuya hostilidad se proseguirá luego con un discurso implacable contra Roma, sobreviviente en la sibila cristianizada del interpolador<sup>26</sup>. La versión hebraica de la historia incluye oposición política a la supremacía de griegos y romanos y hostilidad religiosa al paganismo como politeísmo

---

<sup>24</sup> Al mencionar la Sibila a Troya aprovecha para afirmar que Homero, el anciano ciego, escritor de mentiras (= ficciones?) plagió sus hexámetros (v. 418-432): “escribirá lo que sucedió en Ilio, no con verdad, / sino con claridad,, pues se apoderará de mis palabras y mis versos; / él será el primero que con sus manos despliegue mis papiros” (v.423-425). La profecía de la destrucción de Troya y de que Homero *mendacia scripturum*, es atribuida en las *Div. Inst.* (I, 6, 9) de Lactancio a la quinta sibila, la de Eritrea, tal vez en dependencia de este texto sibilino.

<sup>25</sup> Cf. PERETTI, A. Ob. cit., cap. X, “L’escatología sibillina”, p. 363-444.

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 40.

y en particular al culto imperial<sup>27</sup>.

En la confusa y abigarrada geografía del *O.S.* se desarrolla la destrucción coincidente con la caída cronológica de los imperios históricos: los del Asia, Grecia y Macedonia, el Egipto previo a la declinación de Roma, todo antes de la ignición final, itinerario repetido con variantes en los libros XI-XIV. Al cumplirse sus pronósticos, entonces llamarán a la nuera de Noé<sup>28</sup> *profetisa de Dios poderoso* (v. 818). Éste es el único libro que provee mayor cantidad de supuestas referencias autobiográficas del yo autoral, habitualmente anónimo.

## LIBRO IV

Despliega la historia del mundo en diez generaciones colocando el juicio en la décima (v. 40-48) y luego en retroceso vuelve a empezar con la primera, la de los asirios, así hasta llegar a un grado máximo de impiedad que se castigará con una universal ignición precedida de los *judicii signa*; nada quedará y todo se destruirá y se convertirá en ardiente pavesa

ἐκκαύσει δέ τε πάντα, κόμης δ' ἔσεται αἰθαλόεσσα. v. 178

se consumirá todo y oscura ceniza se volverá.

Después del incendio universal hay una referencia final a la resurrección concebida para los justos como un retorno venturoso a la vida sobre la tierra (v.162-191) y para los pecadores un Tártaro lóbrego en las profundidades de la Gehenna.

## LIBRO V

Junto con los libros III y IV constituye el estadio de redacción más antigua de los Sibilinos hebraicos, pero no exento de interpolaciones cristianas.

---

<sup>27</sup> MOMIGLIANO, A. *Della Sibilla pagana alla cristiana*. A.S.N.S. Pisa, serie III, vol. XVII, 2, 1987, p. 421.

<sup>28</sup> Aquí se omite la marca de la virginidad, dato presupuesto, porque se trata de restaurar la mayor antigüedad posible junto con una autoridad que la vincula a alguien irrefutable como Noé. Su longevidad va más allá de Troya y por ende, su autoridad se vuelve indiscutible.

Estos tres libros presentan rasgos unificantes donde se observan las diversas fases en las que se desarrolla el proselitismo hebreo de la diáspora contra el helenismo post alejandrino primero y luego contra el imperialismo de Roma.

Muy antirromano en la I parte hasta los Antoninos; luego sigue una serie de predicciones catastróficas con lluvias de fuego (v. 377-9) para algunas ciudades localizadas, ej. Mileto (v. 325-7).

En el extremo del tiempo, después de una larga noche, se oirá la voz de Dios (v.344-52), pero esta mención está intercalada entre otras calamidades de regiones o ciudades junto con otras señales del Juicio (v. 361-2, v. 447-8, v. 476-81, v. 531).

## LIBRO VI

El más breve de la colección (28 v.), considerado por Kurfess<sup>29</sup> el primer fragmento de poesía puramente cristiano es un discurso de un yo autoral anónimo en primera persona, tiene como tema la vida pública de Cristo desde el bautismo del Jordán, al que caracteriza como segunda manifestación del Verbo encarnado, luego poniendo el acento sobre los milagros, vuelve al momento del mundo expectante con la esperanza de la primera venida; los v. 13 y 20 denotan una cierta resonancia virgiliana de la IV égloga; la presencia del elemento fuego en el Jordán, también existente en un texto ebionita del ambiente judeocristiano, llevaría a algunos a datarlo en el s. II, pero esta hipótesis<sup>30</sup> es controvertida, ya que la distinción del elemento cristiano es muy neta; el v. 28 corona el poema con una imagen vigorosa sobre la cólera celeste como el centelleo del ojo ígneo de Dios

ἡνίκ' ἀπαστρέψειε τὸ σὸν, θεός, ἔμπυρον ὄμμα.

cuando refulja, ¡oh Dios!, tu llameante mirada.

## LIBRO VII

Predominan los vaticinios catastróficos con lamentos por las ciudades pecadoras

<sup>29</sup> Cf. KURFESS, A. Ob. cit., p. 313.

<sup>30</sup> Cf. la discusión en SUÁREZ DE LA TORRE, E.. Ob. cit., p. 251, en particular, las notas 15 y 16.

y el anuncio de una abrasión demencial del mar y del mundo con un cielo despojado de estrellas (v. 118-125). Del v. 150 al 162, después de tanta calamidad, castigos universales, la Sibila también se autoincrimina hasta adjudicarse el mérito de la lapidación por sus malas acciones cometidas deliberadamente y por errores de omisión, extrañamente por los innumerables lechos que conoció y por los matrimonios rechazados, por los necesitados que desdeñó, por su incomprensión de la palabra divina o por abandono del hijo amado<sup>31</sup>. Este final sobre sí misma es semejante al del libro II, 339-347, pero mucho más duro y con reproches más graves.

## LIBRO VIII

Catálogo de los reinos existentes hasta Roma, cuyos pecados la encontrarán con el fin del mundo y la resurrección de los muertos (v. 190-3). Luego se incluye el célebre acróstico con los *Judicii signa* (v. 217-43), lo que remontaría su redacción al s. III, recogido por San Agustín en su *Civitas Dei* XVIII, 23-4 con una reiterada descripción del fin de los tiempos (v.337-58) en oscura confusión de elementos, pero sin el descanso de la muerte para los impíos; sin embargo aquí no hay conflagración universal, acercándose más el texto a la concepción de las apocalipsis neotestamentarias.

Las palabras de Dios a la Sibila y el fragmento himnódico a la omnipotencia divina tienden a deslindar lo cristiano de lo pagano y su consiguiente idolatría.

## LIBRO XI (= IX)

Los libros XI-XIV parecen haber sido redactados más tardíamente, como muy temprano, finales del siglo III o comienzos del IV d.C., porque el preceptor del hijo de Constantino, Lactancio, que manejó la colección como se ve en sus *Institutiones*, cita sólo hasta el VIII.

Muy cercano al III, se pensó que su redactor pudo ser un judío de Alejandría, pero por las referencias históricas aludidas, se lo ubicaría mejor en el s. III d.C.

Después del diluvio la sexta raza o generación erigió la torre de Babel, a partir de

---

<sup>31</sup> Este v. 160 constituye una verdadera *crux* filológica y semántica, tanto que GEFFCKEN en ob. cit. habla de corrupción textual.

la que se han precipitado innumerables calamidades, pero particularmente sobre el mundo alejandrino: Grecia, Macedonia y Egipto, aniquilado éste por Roma primero y luego por la cólera divina.

En el v. 122, la nominación de Troya inserta un prolongado fragmento sintetizador de la *Iliada* y de la *Eneida*; el sabio cantor de estas hazañas heroicas es Homero, elogiado por su sabia ejemplaridad y su destreza poética, pero con una restricción: su poesía es un despliegue de los libros sibilinos; con todo el autor innominado no llega a tratarlo de mendaz y plagiario como en el libro III.

La Sibila, por su parte, se retirará a Pitón, es decir, a Delfos, y a Panopea, santuario de Apolo en la Fócide, topónimos que garantizan su carácter de profetisa inspirada.

### **LIBROS XII (= X), XIII (=XI) Y XIV (= XII).**

Los últimos tres libros están centrados en Roma, cuasi como crónicas fugaces e incompletas de emperadores, desde Augusto a Heliogábalo y Alejandro Severo en el XII; después de esto la Sibila se despide fatigada por su agotadora actividad profética.

El libro XIII retoma los hechos desde el último mencionado en el XII y los lleva hasta Galieno. La Sibila termina, como el anterior, pidiendo el cese de su canto.

El libro XIV es de lectura farragosa y muy difícil de ubicar porque no hay acuerdo para identificar los hechos mencionados, que oscilan para unos en el s. III y para otros en el V, con una parte inicial referida a los emperadores romanos de Oriente y otra centrada en el medio judío de Alejandría.

Estos tres libros finales tienen en común una cierta familiaridad con el medio judeocristiano oriental.

### **LA SIBILA EN LOS ORÁCULOS SIBILINOS HEBREOS**

En general, se puede decir que presenta rasgos algo estereotipados, compartidos por casi todos estos textos oraculares.

En los 14 libros vaticina en primera persona; habla por orden de Dios (I, 5; II, 5,

III, 6-7, XIII, 1-6, etc.), tiene o intenta una visión pancrónica de la historia universal desplegada en ciclos de razas o pueblos más bien helénica que hebraica, en razón del medio al que dirige su proferición; su canto alternando avances y retrocesos desarrolla origen, degeneración, evolución cíclica o lineal del mundo, que pasa de una etapa a otra por medio de grandes desastres o posesión como un instrumento divino azotado por un látigo (III, 5); denota fatiga y agotamiento por la enajenación y tensión a la que es sometida; pide a Dios que le sustituya profecías llenas de verdad (III, 295-9) por un enunciado suave y placentero (XI, 324; XIII, 172).

El canto emitido es *πολυπάνσοφον* (omnisciente), pero ella ignora en su estupor, lo que dice<sup>32</sup> (II, 4-5; XII, 295-6); vaticina por boca del verdadero Dios todopoderoso y no por el falaz Apolo (IV, 6); son profecías exhortativas procurando disminuir o atenuar las faltas de los hombres, acentúan premios y castigos con carácter justiciero (VIII, 1-3) más que misericordioso; la sociedad reconoce la veracidad de su canto, y si alguno duda, el conocimiento y profundización de sus libros lo convencerá (XI, 316-21).

Se siente también alcanzada por el juicio divino a causa de que por haberse ocupado de todos, descuidó su matrimonio<sup>33</sup> excluyendo a los hombres de su aposento, porque no daban la medida de un varón opulento (II, 339-47) o se autoincrimina por haber conocido muchos lechos, sin interesarse en el matrimonio o por no haber comprendido la palabra de Dios (VII, 150-162).

En todos los libros la Sibila se muestra innominada, sin genealogía y sin patria, rasgos enigmáticos, menos en el final del III *O. S.*, v. 809-818, donde tras señalar que abandona las murallas de Babilonia en Asiria, viene a la Hélade con un discurso de ignea advertencia contra los griegos; éstos dirán que es de Eritrea<sup>34</sup>, demente y

<sup>32</sup> **Profetisa** indica tanto que su canto se proyecta hacia el futuro, como que habla en lugar de otro.

<sup>33</sup> Estos dos textos sobre el matrimonio o su supuesta impudicia son bien extraños para una mujer que el *τόπος* tradicional muestra siempre virgen y célibe, consagrada totalmente a la divinidad que la inspira; cf. KURFESS, A. *Die Sibylle über sich selbst* (*O.S. II, 339-345 y VII, 151-162*), en *Mnemosyne* 9, 1941, p.195-198.

<sup>34</sup> Lactancio en *Div.Inst.* IV, 15, 29 cita estos versos y otros atribuidos a la de Eritrea y otras Sibilas defendiendo su autenticidad al dar por cumplidos todos estos vaticinios en Cristo. En I, 6, 13 ratifica que la **eritrea** es la única que inserta su nombre y liquida por eso, una adscripción confusa, siendo la más celebre de todas, porque de Eritrea se trajeron a Roma numerosos oráculos, ya restaurado el Capitolio.

embustera, hija de Circe e ignoto padre, aunque *post eventum* reconocerán como verdaderos a sus vaticinios, al parecer los de la misma mencionada en el *Prólogo* como la Sambethe caldea o persa. También en los fragmentos sin ubicación precisa, Suárez de la Torre<sup>35</sup> trae un colacionado del discurso de Constantino *ad sanctorum coetum*, donde la sibila *Eritrea* le impetra Dios por la onerosa carga de la adivinación.

La falta de caracterización contribuye a hacer más evidente su figura como un resultado del sincretismo greco-romano, hebreo y cristiano.

La recepción de los oráculos hebraicos en los S.S.P.P. es temprana e incorpora también el tema del Juicio Final como la ἐκπύρωσις, tanto por vía canónica como pseudoepigráfica, así San Justino en dos *loci* de su *Apología*: a) I, 45, 1 sobre el Juicio Final que advendrá cuando Dios complete el número de los justos, por respeto a los cuales no ha llevado aún a cabo la universal ἐκπύρωσις; el texto aducido por San Justino es el *Salmo* 109, 1-3 que no habla de *conflagratio*, pero nuestro autor la infiere de otros textos y contextos del imaginario de su tiempo; b) I, 20, 4, aquí acepta la conflagración final proveniente de los estoicos incorporándola como creencia firme al Cristianismo añadiendo en I, 20, 1 la autoridad de la sibila, quien profetizó que

γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλοσιν διὰ πυρός

todo lo corruptible ha de ser consumido por el fuego.

Lactancio dedica una nutrida sección de las *D.I.* VII, 14-26 al fin del mundo, así en 26, 2 especifica todos los rasgos de una combustión universal: detención del sol para que inflamado consuma toda traición e impiedad, lluvia de azufre y fuego, etc. Y así podríamos seguir...

De los siglos VII - VIII en adelante, hasta el otoño del medioevo el texto griego de los *O.S.* parece entrar en un cono de sombra, al menos en Europa occidental, de modo que toda posible referencia que de ellos proviniera era indirecta o de fuente ignorada o estaba garantizada por Lactancio que gozó de enorme predicamento, junto con san Agustín en el campo de la literatura y el arte. Se redescubrieron en el siglo

---

<sup>35</sup> Cf. ob. cit., p. 394; discurso recogido por Eusebio de Cesarea. I, par. XVIII, ed. KURFESS, ob. cit., p. 208.



XVI, siendo publicados en edición príncipe<sup>36</sup> en 1545 por Sixtus Birk o Sextus Betuleius en Basilea; de entrada el editor toma partido a favor de su autenticidad en el prólogo, pero se suscita una nutrida controversia por parte de filólogos católicos y protestantes.

## LA CONTROVERSIA SOBRE LA AUTENTICIDAD Y PROBLEMAS ANEXOS

Quien ha ordenado y sintetizado la polémica con nitidez y concisión es K. Prümm<sup>37</sup>.

Caesar Baronius escribe en Colonia (1609), un tratado sobre las Sibilas valorizándolas como profetisas propias de la gentilidad, junto a Hermes Trismegistos e Hystaspes, en la línea de Lactancio, dado que como los paganos estaban lejos del verdadero Dios, debían ser movidos por sus propios vaticinadores; los *O.S.* le resultaban a Baronius una prueba del designio providencial para estos pueblos; también considera no casual la decisión del Senado romano en el 83 a.C. de ir a buscar oráculos después del incendio del Capitolio, como las medidas de traslado, clasificación y depuración oracular ordenadas por Augusto. Baronius aduce incluso el testimonio de Cicerón, *De divinatione* 2, 110 sobre la venida de un rey para conectarlo con los *O.S.*; en ningún momento sospecha la inclusión de interpolaciones cristianas.

Otro elemento de sumo interés es la referencia al texto de Flavio Josefo en las *Antigüedades judías* donde se cuenta la visita de Herodes a Roma en torno del 42/40 a.C. y su alojamiento en la casa de Polión; Baronius supone que Virgilio pudo conocer por esa vía oráculos sibilinos hebreos; esta tesis, con ligeras variantes la han retomado en el s. XX E. Paratore<sup>38</sup>, E. Coleiro<sup>39</sup> y L. Feldmann<sup>40</sup>, quienes parecen ignorar a Baronius. Esta postura suscitó comentarios de humanistas en pro y en contra.

---

<sup>36</sup> Le siguen con la traducción latina de Sebastián Castalius, Basilea, 1555; la edición bilingüe de Johannes Koch = Opsopoeus, París, 1599; la de Servais Galle = Gallaeus, Amsterdam, 1689; la de Gallandi, Venecia, 1765, todas sólo con los 8 primeros libros.

<sup>37</sup> PRÜMM, K. *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils* en *Scholastik*, 1929, IV, p. 498-533.

<sup>38</sup> PARATORE, E. *Virgilio*. Firenze: Sansoni, 1961.

<sup>39</sup> COLEIRO, E. *An Introduction to Vergil's Bucolics*. Amsterdam: Grüner, 1979, p. 235 ss.

<sup>40</sup> FELDMAN, L. "Asinius Pollio and his Jewish Interests". *TAPhA* 84, 1953, p. 73-80.

En contra: 1) Antonio Possevino, Venecia, 1607, con antelación en su *Apparatus sacer*; 2) J. Opsopoeus en su edición de los *O.S.* distinguiendo entre texto de origen hebreo y texto interpolado cristiano, cabe agregar que esta edición fue la primera ilustrada con los exquisitos grabados de Carel de Mallery<sup>41</sup>; 3) Isaak Casaubonus con serias sospechas de autenticidad.

En pro: 1) Claudius Salmasius en sus *Plinianae exercitationes*, París, 1629, quien además prueba la identidad entre las sibilas Cumea y Cumana; 2) también a favor R. Montacutus en su *Analecta ecclesiastica*, Londres, 1622, crítico de Casaubonus.

La crítica más violenta a la obra de Baronius vino en 1649 del protestante David Blondel, quien en su *Traité de la créance des Pères touchant l'estat des âmes après cette vie et de l'origine de la prière pour les morts et du purgatoire à l'occasion de l'escript attribué aux Sibylles qui est y examiné*, Charenton, 1649, consideró los 8 libros de los *O.S.*, lisa y llanamente una falsificación; su redacción remonta, según Blondel, al s. II d. C., el mismo período en que florece la literatura apócrifa, ergo los *O.S.* son una mistificación realizada para que esos libros jugaran en contra del *A.T.*; Blondel no sólo arremete contra los *O.S.*, sino contra Constantino, el supuesto mesianismo cristiano de la IV égloga, niega la hipótesis, extraída de F. Josefo, de que V. haya podido conocer algo de la revelación veterotestamentaria y que las sibilas actúen por inspiración divina, por el contrario las considera poseídas o endemoniadas.

Jean Crasset enfrentó las opiniones de Blondel en una *Dissertation sur les Sibylles contre Blondel*, París, 1678. Este jesuita defiende a la Sibila, pero no *in extremis*, porque lo que le interesa es salvar el origen precristiano de sus predicciones mesiánicas; confía en la veracidad de Lactancio y sus fuentes, porque como antiguo sacerdote de Júpiter Capitolino debió ser buen conocedor de los oráculos custodiados por los *quindecim viri*. Considera falsa la imputación de demonismo y recuerda que hasta Fausto el maniqueo, al que rebatió San Agustín, convalidaba la autoridad de la Sibila. Sigue en gran parte a J. L. Vives.

No obstante, muchos católicos se alinearon tras Blondel, entre ellos, Daniel Huet, que en su *Demonstratio*, Frankfurt, 1680, negó valor canónico a los *O.S.*, aunque nunca integraron el canon de los libros bíblicos reconocidos por la Iglesia.

---

<sup>41</sup> Dato provisto por S. Sebastián López en su artículo *Las Sibilas: Pervivencia de un tema clásico en el Barroco* en *Homenaje al Prof. Martín Almagro Mash*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1983, t. IV, p.172-173.

La controversia continúa con el protestante holandés J. Marck -con menos prejuicios confesionales que Blondel-, en sus *Disputationes 12 de Sibyllinis*, Franeker, 1682; en contra de la consideración positiva de las sibilas por los escolásticos las ve como posesas, *cacodaemones plenae*, pero los *O.S.* no dependen de este tipo devaluado de videntes; en contra de Blondel, que atribuía el corpus de los *O.S.* a Hermas, Marck sostiene una formación paulatina.

Otra etapa de la discusión está representada por Isaak Voss con su *De Sibyllinis aliisque quae Christi natalem praecessere oraculis*, Oxford, 1680, versus R. Simon que le responde en las *Castigationes in Is. Vossii opusculum de Sibyllis*, Londres, 1684; la polémica entre ambos va más allá de la cuestión sibilina, porque afecta consideraciones de Voss sobre la falsificación del tiempo de la Encarnación en la interpretación de los *Septuaginta* y sobre el *Apocalipsis*; este tema se conecta con los *O.S.* mesiánicos que resultan negados por los mismos que cambiaron los tiempos del Advenimiento. En contra R. Simon sostiene que los judíos no falsificaron la datación de las profecías y considera que es insostenible canonizar a los *O.S.*

La repercusión de esta controversia sobre la valoración de la credibilidad de la tradición sibilina, cruza prácticamente dos siglos XVII y XVIII afinando problemas de teología especulativa en la que intervienen mayoritariamente teólogos jesuitas al tratar el problema del conocimiento posible o la ignorancia que los paganos hayan podido tener sobre la venida del Salvador por lo que las sibilas entran en danza.

J. de Lugo (Lyon, 1656) sostiene la existencia de una iluminación angélica para los paganos. Augustinus Oregius (Roma, 1633) saca a colación las sibilas en su tratado *De sacrosanctae Incarnationis Mysteriorio* al tratar la cuestión sobre la posibilidad de la Encarnación. A. Tanner (Ingolstadt, 1627) conoce todos los argumentos a favor de las sibilas, pero se niega a una valoración de los *O.S.*

Hasta entrado el s. XVIII las consideraciones sobre las sibilas fueron tenidas en cuenta por los teólogos católicos que trataban el tema de la Encarnación; en general, valoran apologeticamente el testimonio de las sibilas, aunque con ciertas restricciones.

Francisco Silva de Brania (Venecia, 1726) sostiene un conocimiento natural de la Encarnación por vía sibilina. Antonio Boucat (Venecia, 1736) para el mismo tema aduce la IV ég. como prueba de que Virgilio conocía los anuncios sibilinos. En 1756 C.R. Blluart, O.P., considera a las sibilas dentro de los paganos piadosos y en su *Summa* de la *Summa* del Aquinate considera que las sibilas merecen un excursus especial, pero renuncia a reconocer la autenticidad de los 8 libros de los *O.S.*, aunque

existen estas predicciones en la Roma precristiana y la IV égloga es una prueba de ello, sin embargo los gentiles no llegan a comprender su dimensión total. Lorenzo Brancati de Lauria, franciscano, ya en 1682 admitía el testimonio de los O.S. y el de la bucólica virgiliana, a pesar del uso inadecuado de los mismos. A. Gutiérrez de la Sal (Madrid, 1729) a los argumentos reunidos anteriormente agrega el testimonio de la sibila Agripa (o Egipcia?) sobre la leyenda del Aracoeli, que hemos visto ya atribuido a la Tiburtina. Anton Mayr hace depender los O.S. del A.T. Thomas Holzclau (1768) extrae argumentos a favor de la Encarnación de los dichos de las sibilas y del silencio de los restantes oráculos, evidencia que ya a comienzos del s. II había merecido un preocupado tratado de Plutarco sobre la perención de los oráculos apolíneos de Delfos, Claros, etc. El jansenista L. Habert (1636-1718) reúne las citaciones de los S.S.P.P. sobre el conocimiento mesiánico de los gentiles, recuerda que san Justino trae a cuenta la prohibición imperial de la lectura de los sibilinos palatinos con lo que se demuestra el éxito de la comprobación de los S.S.P.P.; considera a las interpolaciones cristianas (que no hay que remontar a los tiempos apostólicos), fruto de un celo religioso desordenado. Honorato Tournely (Colonia, 1752), sigue a D. Huet, considera que hasta Confucio pudo conocer la esperanza en un Salvador, pero las predicciones sibilinas son profanas y carecen de contenido mesiánico; las interpolaciones cristianas son las que las han hecho religiosas, pero desde cuándo y cuáles no llega a resolverlo. Prudentius Maranus (París, 1746) incorpora textos sibilinos que considera cristológicos entre los primeros aportes a la formación de la Tradición, con lo que abre el camino para que estos sean teológicamente usables de modo científico e inobjetable.

No sólo en la teología especulativa se trató esta problemática, sino también en la práctica, así por ej. J.J. Bourassé (París, 1866) aplica oráculos de la sibila Eritrea para explicar y profundizar ciertas letanías lauretanas.

Es importante el destacadísimo comentario a la obra completa de Virgilio realizado por el jesuita Juan Luis de la Cerda (Colonia, 1628), reivindicado por comentaristas contemporáneos como Wendell Clausen (Oxford, 1994), que al tratar la IV égloga se afirma en la concepción patológica de las sibilas, sostiene el sentido mesiánico de las fuentes sibilinas, pero las escinde de la intención del poeta; resume y reúne testimonios de las principales cuestiones 'cristianizables' del poema, ej. los *sceleris vestigia*, el culto imperial, la paz de los animales, etc.

En la misma línea el comentario virgiliano de C. Ruæus (Venecia, 1764), también jesuita, pero restringiendo el contenido mesiánico, aunque ve transcripción de oráculos en los pasajes proféticos de la égloga; las profecías de la Eritrea y la Cumea son cristológicas, pero evita sacar conclusiones sobre el carácter profético de sus

personas. Vemos después de este incompleto catálogo, porque sólo se han citado los más destacados, la importancia y la continuidad de la indagación sobre el alcance de esta literatura oracular en el ámbito de la teología especulativa; en general hay unidad de criterio para conferir validez y autenticidad a las predicciones soteriológicas, pues aunque existe una amplia gama de disentimientos, ninguno omite o ignora dichos testimonios; la propia energía del pensamiento escolástico que busca ordenar cada problema en su lugar correspondiente obliga a esta actitud y a examinar todos los matices posibles.

Podemos decir que desde el descubrimiento de Angelo Mai en el siglo pasado de los *O.S.* que faltaban, se ha llegado a un *statu quo* en las grandes cuestiones; las ediciones críticas se han sucedido cada vez con mayores aportes de la historia de las religiones, de las religiones comparadas, de los estudios veterotestamentarios, del subsuelo histórico donde van elaborándose, todo acompañado de un rigor crítico inobjetable; se ha indagado de modo indiscutible tanto la cronología de los *O.S.*, como la de las interpolaciones a cada libro puntualizándose los matices temporales; se ha considerado positiva la validez que la Patrología otorgó a dichos testimonios. No se considera una locura aceptar la posibilidad de los vaticinios sibilinos como vía extraordinaria de salvación ni separar esta afirmación de la creencia en un Dios personal, como lo afirmaba Leibniz<sup>42</sup> analizando el problema.

## CONCLUSIÓN

En suma, hemos intentado dar una visión panorámica de textos muy importantes, bastante unitarios dentro de nueve siglos de redacción aproximada que introducen una visión de la historia NO cíclica, sino lineal con comienzo, despliegue y término, desde la Creación al Juicio final; este decurso está puesto en boca de un yo autoral profético, la Sibila.

Los *O.S.* impregnan los textos de los tempranos autores cristianos y medievales y se destacan no sólo por la controversia religiosa que suscitaron, sino también porque cubren un interregno con el que ayudan a comprender la religiosidad tardo antigua sumándose a otras fuentes y clarificando la difícil confluencia de diversas concepciones.

---

<sup>42</sup> LEIBNIZ, G.G. *Teodicea* I, 92 a 98.

Proveen además un soporte al arte medieval y renacentista donde, a la par de los profetas del A.T., las sibilas reinaron indiscutidas en la literatura y en las diversas manifestaciones musicales y plásticas anunciando la venida del Mesías y su accionar salvífico.

## RESUMEN

Los *O.S.* son doce libros cuya composición va desde el s. III a.C. hasta el s. VI d.C.; los integran elementos hebreos, greco-romanos y cristianos. Sobre una base hebrea con máscara griega e interpolaciones cristianas que van del monoteísmo al trinitarismo, el yo autoral, una supuesta profetisa, la Sibila, vaticina el desarrollo de la historia humana como una serie de imperios con su apogeo y desaparición; esta serie NO es cíclica como en el pensamiento grecolatino, tiene un comienzo, un despliegue y un término en el Juicio Final con una visión apocalíptica de conflagración total. Esto incluye un discurso político subyacente emitido por las comunidades judías helenizadas de Alejandría contra sus ocasionales dominadores, además de un discurso salvífico cristiano propio de los interpoladores, ambos entrecruzándose en boca de la Sibila.

**Palabras clave:** hebraísmo, helenismo, cristianismo, profetismo hebraico y sibilino.

## ABSTRACT

The *Oracula Sibyllina* are twelve books, whose composition goes by from III century b. C. to VI century a. C.; Hebrew, Greek-roman and Christian elements make up them. Over a Hebraic ground with Greek mask and Christian interpolations that go from monotheism to trinitarism, the authorial ego, a supposed prophetess, the Sybil, foretells the development of the human history as a series of empires with his height and disappearance; this series is *not* cyclic as in the Greek and Roman thought; it has a beginning, an unfolding and an end in the Last Judgement with an apocalyptic sight of whole conflagration. This encloses a political speech in the underground sent forth by the Jew hellenized communities of Alexandria against his incidental dominators; moreover we must add up a Christian speech of salvation, the own speech of interpolators, where both interweave in the Sibyl's mouth.

**Keywords:** Hebraism, Hellenism, Christianity, Hebraic and Sibylline prophetism.

# LA FIGURA DE LA MUJER EN TRES EPIGRAMATISTAS DEL PERÍODO HELENÍSTICO: CALÍMACO, ASCLEPÍADES DE SAMOS Y LEÓNIDAS DE TARENTO\*

NATALIA BUSTOS\*\*

Es sabido que el epigrama ha acompañado a la literatura griega desde el inicio hasta la época bizantina. Sin embargo, es en el período helenístico que alcanza su máximo esplendor. Se desprende de la original función práctica de epígrafe y se convierte en una creación imaginaria, destinada, sobre todo, a la recitación.<sup>1</sup>

El epigrama helenístico es un caso particular de la llamada **poesía de ocasión** y refleja los acontecimientos de la vida del hombre común. Penetra en la vida privada, en los sentimientos de la gente simple. Es, según E. Degani, “uno specchio sincero della vita nella sua straordinaria complessità come nei suoi limiti”.<sup>2</sup>

La poesía epigramática helenística se divide en dos tendencias fundamentales: la escuela jónico-alejandrina y la dórico-peloponesia. La primera, representada por los poetas Asclepiades de Samos y Calímaco, y la segunda, por el tarentino Leónidas,

---

\* Trabajo realizado en la Universidad de Bologna (Italia), con la guía de la Profesora María Grazia Albiani, entre noviembre de 1998 y marzo de 1999.

\*\* Universidad Católica Argentina.

<sup>1</sup> “Con il termine epigramma la cultura greca del V secolo intese designare una breve composizione di un verso o di più versi senza alcuna distinzione nel metro, destinata a essere iscritta su una tomba o incisa su un oggetto di dedica, in breve l’epigramma “epigrafico” sepolcrale o dedicatorio. Ma già verso la fine del IV secolo il termine epigramma aveva esteso il suo senso originario potendo anche indicare una qualsiasi breve poesia, per lo più in distici elegiaci, non destinata al uso epigrafico, ma occasionalmente conviviale, di vario contenuto o tono, dal sentenzioso al giocoso, dall’umoristico al denigratorio, in sostanza un breve carme elegiaco che mutuava i suoi temi e le sue trovate ambigue e scherzose dalle occasioni della vita sociale e privata...” Cfr. BRUNO GENTILI, “Epigramma ed elegia”, en *L’Épigramme grecque, Entretiens sur l’antiquité classique* XIV, Genève, 1967, pp. 39-40.

<sup>2</sup> DEGANI, ENZO. “L’epigramma”. En: *Lo spazio letterario della Grecia antica* I. Tomo II, Roma, 1993, p. 206.

ambas en torno al s III a.C. aprox.

Muchos son los temas de estos epigramas: el amor, el vino, los paisajes, la naturaleza, anécdotas, sentencias, ofrendas, etc.

La poesía helenística no muestra a héroes míticos sino a hombres y a mujeres reales. El interés se dirige a la vida cotidiana, a los sentimientos del hombre común y a sus relaciones comunes.

Este artículo se centrará en la figura de la mujer en los epigramas de los tres poetas mencionados, quienes, además de evocar una imagen realista de la figura femenina, manifiestan la relación de ésta con la familia, el amor, la cultura, la vejez y la muerte.

## 1. LA MUJER Y LA ACTIVIDAD DOMÉSTICA

La sociedad en la Grecia antigua era patriarcal. Los hombres se ocupaban de la política, la agricultura y la guerra, mientras que las mujeres permanecían en las casas dedicadas a las tareas domésticas.<sup>3</sup>

Si bien en la época helenística la mujer gozaba de mayor libertad y tenía más participación en la vida social, siempre los verdaderos amos de la vida pública continuaron siendo los hombres, mientras que el ámbito de la mujer era, como en época clásica, el de la vida privada.

El tejido era la ocupación tradicional de las mujeres griegas, independientemente de la clase social.

Ya Homero nos muestra en la *Iliada* y la *Odisea* a figuras femeninas dedicadas a esta actividad. Penélope, que de día tejía en el gran telar (μέγαν ιστόν) y de noche todo lo deshacía (*Od.*, XIX, 149-150). También Helena tejía una gran tela (μέγαν ιστόν) en la que representaba las muchas pruebas que los teucros y los aqueos

---

<sup>3</sup> Escribe Sarah B. Pomeroy: "...all who study women in classical Athens agree to the axiom that women's sphere was the family, while men's was the city." "The most stark expression of this dichotomy is the formula: male is to female as polis ('city-state') is to oikos ('family, household, estate'), as public is to private." Cfr. SARAH B. POMEROY, *Families in classical and hellenistic Greece: Representations and Realities*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 14.



sufrieron por ella (*Il.*, III, 125) Por su parte, Héctor ordena a Andrómaca volver a su habitación y pensar en sus tareas, el telar y el huso (ἱστόν τ' ἠλακάτην), (*Il.*, VI, 490-491).

En el interior de la *Antología Palatina*, muchos epigramas presentan ofrendas de elementos de tejido e hilado de parte de mujeres. Entre estas figuras, la que mejor representa esta actividad es la vieja Plátides que, a la edad de ochenta años, tejía en el telar bellas cosas. (Leónidas, *AP* VII 726).

En otro epigrama (*AP* VI 286) presenta Leónidas a tres mujeres que ofrecen un tejido que han realizado juntas. De la misma forma, en *AP* VI 288 vemos a las hijas de Licomedes que hablan en primera persona y se declaran las más amantes del trabajo (φιλοεργόταται), al tiempo que ofrecen a Atenea las cosas más queridas y típicas: el huso (ἄτρακτον), la lanzadera (κερκίδα), telas (πανία), espátulas bien pesadas (σπάας εὐβριθεῖς): posesiones modestas de su vida pobre. Y en *AP* VI 289 contemplamos a las tres hijas de Filolaides y Nico. La primera ofrece el huso que gira siempre y fabrica hilos (τόν μιτοεργὸν ἀειδίμητον ἄτρακτον), la otra, una panera de hilandera (τάλαρον) y la otra, una lanzadera que teje tramados sutiles (τὰν λεπτῶν εὐάτριον ἐργάτιν ἱστών κερκίδα). Los ofrecen a Atenea porque es la diosa de las hilanderas y porque han dejado de trabajar. Dice M. G. Albiani: "In ambito anatematico ... la circostanza che determina l'offerta votiva (anathema) al dio 'patrono' di un'arte, è, assai di frequente, l'abbandono di quell'arte: quasi sempre per sopraggiunti limiti d'età."<sup>4</sup>

Las mujeres griegas tenían además la costumbre de contar historias y de charlar para entretenerse mientras tejían. En *AP* VII 459 Calímaco nos habla de Crétida, la mujer que sabía contar fábulas y cantar. Esta mujer era a menudo buscada porque era una compañera muy dulce y era muy estimada por estar siempre dispuesta a charlar. Nos presenta una realidad de vida doméstica, hecha de horas en el telar y de largas charlas. En griego la palabra λάλος indica a la persona charlatana y el adjetivo πολύμυθος 'de muchas fábulas' señala a la persona que es rica en argumentos.<sup>5</sup> El sustantivo συνέριζος significa 'compañera de trabajo'. La palabra conserva su valor etimológico, ya que es un compuesto de ἔριζος 'lana', y en consecuencia, quiere decir,

<sup>4</sup>ALBIANI, MARÍA GRAZIA. "La poesía ellenistica ed epigrammatica", extracto de *SENECTUS. La vecchiaia nel mondo classico I: Grecia*, Bologna, Pàtron, 1995, p. 325.

<sup>5</sup> Para otras representaciones de este ambiente en la poesía helenística, cfr. WEST, M. L. *ZPE* 25, 1977.

‘compañera de tejido’.

## 2. LA MUJER Y LA MATERNIDAD

Dice Sarah B. Pomeroy: “The purpose of marriage was declared to be reproduction, and genealogical hypotheses are properly based on the assumption that the first child was born approximately a year after the wedding”.<sup>6</sup>

Entre los epigramas de estos poetas de la *Antología Palatina*, muchos muestran ofrendas a una divinidad protectora de los nacimientos, como Ilitía, Hera o Ártemis, invocadas para garantizar un parto feliz. Calímaco se suma a esta visión tradicional en el epigrama situado en *AP VI 146*, en el cual muestra que comprende los pensamientos más íntimos y los sentimientos de una futura madre. Licénides dedica una ofrenda en previsión del nacimiento de una niña, pero promete mejores dones, si la diosa le concede un varón. La preferencia por el hijo varón es subrayada por la fuerte oposición κόρης ὑπὲρ ἀντὶ δὲ παιδός que forma un quiasmo. En la sociedad griega, esencialmente patriarcal, el hijo varón representaba la garantía de la prosecución de la estirpe. No se especifica la naturaleza de la ofrenda, pero habitualmente consistía en vestidos, cinturas, hebillas, etc.

También el tarentino escribe sobre lo mismo. En el epigrama que encontramos en *AP VI 200* y *202* muestra las ofrendas hechas por mujeres después del parto (ἐκ τόκου). En el *200* Ambrosía consagra a la diosa Ilitía las vendas (δέσμα) y el vestido que usaba (πέπλον), después de haber parido un doble embrión de hijos (δισσὸν κῶμ’ τέκνων). En el *202* Átida ofrece su cintura (ζώνην) y la túnica (κύπασσιν) a la hija de Leto porque desde los dolores de su vientre dio a luz a un niño vivo.

Por otro lado, Leónidas nos presenta en uno de sus epigramas (*AP VII 466*) el dolor de una madre por su hijo muerto. Dice M. G. Albani: “La pietà per un figlio premorto tocca un livello emotivo... ben al di sopra di pratici timori per la propria vecchiaia”.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup>POMEROY, SARAH B. Ob. cit., p. 8.

<sup>7</sup>ALBIANI, M. GRAZIA. Ob. cit., p. 344.

### 3. LA MUJER Y EL AMOR

El hombre ateniense podía tener tres mujeres: la esposa, para la procreación de hijos legítimos, la concubina, para los cuidados del cuerpo, y la cortesana, para el placer. En la vida cotidiana, la relación con la concubina era similar a la que tenía con la esposa, porque muchas veces era recibida en la casa y gozaba de algunos derechos para sus hijos, a cambio de fidelidad. Pero además, podía tener una tercera mujer, que aun no estando unida al hombre por una relación estable, no era tampoco una acompañante ocasional. Era la cortesana.<sup>8</sup> Tenía más educación que la mujer destinada al matrimonio y se ocupaba profesionalmente de acompañar a los hombres a los lugares a los que la esposa no podía ir. Era una compañía (esto significa 'hetera') en la cual el hombre encontraba y pagaba una relación gratificante también en sentido intelectual.

Existía una jerarquía: las flautistas y citaristas eran también cortesanas, pero destinadas a alegrar los banquetes con la música. Podían también acompañar el κῶμος a casa de la amada para hacerle una serenata. A un nivel inferior se encontraban las prostitutas (πόρναι).<sup>9</sup>

Las cortesanas se divertían gracias a las excursiones al campo y a banquetes. Tenían libertad de movimiento. Pero jurídicamente estas mujeres estaban excluidas. Sus hijos eran una vergüenza y no tenían derechos legales.

La cortesana, en esta época en la que se reivindica el derecho al amor y se privilegia el mundo de la intimidad y del sentimiento, se vuelve un personaje relevante.

Encontramos en *AP* V 210 un epigrama de Asclepiades que nos muestra cómo el amor comenzaba en la mirada de la amada, en la visión e la belleza de la mujer.

Y una serie de epigramas nos muestra la actuación de estas mujeres en relación con sus amantes. Sobre este motivo habla Asclepiades en los epigramas de *AP* V, 150, 158, 162, 164, 189, 207. Todos se refieren a cortesanas que no corresponden el amor de sus amantes. En el 150, Asclepiades muestra la inconstancia de una mujer y la incapacidad de cumplir la propia palabra. La amada Nico no cumple su promesa de ir

---

<sup>8</sup>Cfr. CANTARELLA, EVA. Ob. cit., p. 75.

<sup>9</sup>HERTER, H. "Il mondo delle cortigiane e delle prostitute". En: AA.VV., *Le donne in Grecia*, Bari, Laterza, 1985, p. 363-397.

a encontrar a su amado, aun si había jurado por Deméter augusta: σεμνήν...Θεσμοφόρον. En el 158, el amante llama a su amada πιθανή 'mala', y describe su infidelidad, evidente en su cintura en la que estaba escrito: Φίλει με καὶ μὴ λυπηθῆς, ἦν τις ἔχη μ' ἕτερος. En el 162 la amada Filenio es llamada λαμυρή: 'voraz'. También esta mujer es una cortesana. Asclepiades la compara con una víbora. Herido por esta mujer-víbora, el amante se siente morir, desaparecer, tocar el Averno.<sup>10</sup> En el 164, la noche es la compañera del amante, es la única que ve cuánto sufre él. De la misma manera, en el 189, la noche, que acompaña al amante, se vuelve símbolo de su estado de ánimo. En esta noche larga y de invierno, Νύξ μακρὴ καὶ χεῖμα el amante camina hacia el atrio de la cortesana, herido por un dardo de Cipris que es para él ἀνιηρὸν πυρὸς βέλος 'dardo amargo de fuego'.

En la *Antología Palatina* las heteras son en general representadas en el acto de ofrecer ornamentos femeninos de simbología erótica a Afrodita. Esta diosa es la diosa del amor y está relacionada con el culto a Eros.

El epigrama de Calímaco (*AP* XIII 24) muestra los dones que la cortesana Simona ofrece a Afrodita: un retrato suyo (εἰκόνα), la faja que le ceñía el seno (τῆν μίτρην), la antorcha (τὸν πανδόν), y los tirsos que la pobrecita agitaba gritando por los montes.<sup>11</sup> Simona es definida con el adjetivo περίφοιτος que quiere decir 'que se mueve con giros, vagante' (Montanari, *Voc. della lingua greca*) y 'que va y viene alrededor' (Baillly, *Dictionnaire grecque-français*).

<sup>10</sup>“λαμυρός is basically a coarse word for ‘wantonly and insatiably gluttonous’-whether of food or sexual desire, and is connected with Lamia, that celebrated devourer of babies and seducer and destroyer of handsome young men.” Cfr. BORTHWICK, E. K. “A ‘femme fatale’ in Asclepiades”, en *The Classical Review* XVII, 1967, pp. 250-253.

<sup>11</sup> Dice Mossé que “se per un verso la religione costituiva un fattore di integrazione delle donne nella vita della polis, essa era anche, allo stesso tempo, una manifestazione della loro marginalità. Le donne erano strettamente associate, infatti, a tutte le forme ‘selvagge’ della vita religiosa, basti pensare a coloro che partecipavano alle orge dionisiache e si trasformavano in menadi”. Cfr. MOSSÉ, ob. cit. p. 173. Y Arrigoni: “Le menadi erano seguaci femminili di Dioniso che si differenziavano dai comuni fedeli per il loro costume di cerimonia, per le pratiche rituali, e, se il nome può essere un indizio, per l’alterazione del loro stato mentale (mainades: donne impazzite). Il mito menadico... ci mostra donne invasate da Dioniso, dimentiche dei mariti, dei telai, e di ogni decenza le quali, vestite da menadi, si ritirano a frotte nei boschi e si trasformano in un’orda distruttrice che, al culmine della propria pazzia scala montagne (oreibasla), fa a pezzi animali o perfino essere umani (sparagmòs) e divora la carne cruda delle sue vittime (omophagia).” Cfr. ARRIGONI, ob. cit. p. 249.

Asclepiádes, por otra parte, escribe en *AP* V 203 sobre las ofrendas hechas por Lisidice a Cipris. Se trata de la liga de oro de su bella pierna, que es llamada τὸν ἰππαστήρα μύωπα ‘espuela ecuestre’ y ‘arnés de oro’ χρύσειον ὄπλον, pues el poeta alude a la relación sexual con palabras metafóricas del ámbito ecuestre.

El tarentino Leónidas expresa, en el epigrama situado en *AP* VI 211, las ofrendas hechas por Caliclea a Afrodita como agradecimiento por el voto cumplido. Dedicar todos objetos femeninos: el adorno que recoge la cabellera (περίσφυρον πέζαν), el movimiento de la cabellera lesbica (τὸ πορφυρεῦν τε Λεσβίδος κόμης), el sostén cristalino (μηλούχον ὑαλόχροα), el espejo de metal (τὸ χάλκεόν τ’ ἔσοπτρον), el largo peine de boj, pescador de cabellos (τὸν πλατὺν τριχῶν σαγηνευτήρα, πύχλιον κτέννα), en agradecimiento por el marido recibido.

#### 4. LA MUJER Y LA RELIGIÓN: LA SACERDOTISA

Dice C. Mossé: “La religione occupava uno spazio importante nella vita delle donne greche: essa, infatti, costituiva un fattore fondamentale per il loro inserimento all’interno della società civile”<sup>12</sup>. “Le giovani prima del matrimonio, e poi le donne sposate partecipavano, infatti, attivamente alle cerimonie religiose (funerali e feste, pubbliche o private) e spesso era questa l’unica opportunità di uscire dal gineceo e incontrare estranei.”<sup>13</sup>

Así como las divinidades masculinas eran servidas por sacerdotes, las femeninas lo eran por sacerdotisas. Ciertos cultos, como el de Ártemis en Braurón o el de Deméter en Eleusis estaban reservados exclusivamente a mujeres. Como sacerdotisas, las mujeres recibían un μισθός y gozaban de derechos importantes que la elevaban de la masa de las mujeres comunes.<sup>14</sup>

En el culto de Deméter eran el hierofante y la sacerdotisa quienes cumplían el sacrificio. Y la sacerdotisa tenía una casa propia cerca del santuario.<sup>15</sup> En *AP* VII 728 habla en primera persona, dirigiéndose a alguien que pasa, la mujer misma que yace

<sup>12</sup>Cfr. MOSSÉ. Ob. cit. p. 171.

<sup>13</sup>IBÍD.

<sup>14</sup> Cfr. AA.VV., *Grecia al femminile*, Bari, Laterza, 1993, p.278.

<sup>15</sup>Cfr. HOLDERMAN, ELISABETH S. “Le sacerdotesse: requisiti, funzioni, poteri.” En: AA.VV. *Le donne in Grecia*, Bari, Laterza, 1985, p. 305.

bajo la lápida. Ella recuerda su existencia. El epigrama está dividido en dos partes. Los primeros cuatro versos se refieren a su actividad como sacerdotisa. Los últimos dos hablan de su vida privada, enriquecida por el afecto de dos hijos, que le garantizaron una vejez y una muerte dulce y bella. La mujer fue sacerdotisa del culto de Deméter y de Cibele, diosa frigia, llamada también la Gran Madre. Parece que esta sacerdotisa hubiese dividido su larga existencia entre las funciones del culto y los deberes conyugales y maternos, entre escena pública y ámbito privado.

## 5. LA MUJER Y LA CULTURA

La época helenística se caracteriza por privilegiar la divulgación de la cultura, el entretenimiento y la espectacularidad. Hubo mujeres dedicadas a la filosofía, otras que participaron en competencias de lucha, en carreras y en recitación.

Dice Paola Angeli Bernardini: “Dobbiamo credere, ... che le donne potessero prendere parte anche all'attività poetica che si incentrava intorno agli agoni poetico-musicali (soprattutto agli agoni Pitici) nei quali si esibivano in pubblico i poeti epici (ποιητὰ ἐπῶν) e i rapsodi (ῥαψῳδοί), autori di componimenti epici i primi, esecutori di epica i secondi.”<sup>16</sup>

El analfabetismo continúa siendo más difundido entre las mujeres que entre los hombres, pero en conjunto, la cultura femenina ha aumentado de manera notable.<sup>17</sup>

En *AP* VII 13 leemos un epigrama de Leónidas de Tarento que refleja esta realidad. La poetisa es, según la visión metafórica del poeta, una abeja (μέλισσαν) virginal (παρθενικῶν) de cantos juveniles (νεαοιδῶν), que recoge las flores (ἄνθεα) de las Musas. Desgraciadamente, esta muchacha vio interrumpida su actividad por el rapto de Hades, que, envidioso, la tomó y la llevó a su reino.

Asclepiades retoma este motivo en *AP* VII 11. Erina de Telos, la poetisa muerta precozmente ha permanecido en la memoria de estos poetas. A diferencia de Leónidas, Asclepiades señala la edad de la muerte de la joven. Dice que era una virgen de diecinueve años: ὡς ἂν παρθενικᾶς ἐννεακαίδεκέτευς.

<sup>16</sup>Cfr. BERNARDINI, ANGELI. Ob. cit., p. 191.

<sup>17</sup>Cfr. CANTARELLA, EVA. Ob. cit., p. 128.

## 6. LA MUJER Y LA VEJEZ

Es la vejez un tema recurrente en los epigramas de estos poetas. Dice M. G. Albiani: "Collaudato espediente di 'persuasione amorosa', il minaccioso preannuncio di rughe e canizie trova largo impiego nei componimenti erotici rivolti alla donna, come nell'imprecazione dell'exclusus amator, attribuita dal lemma di AP V 23 a Callimaco".<sup>18</sup>

De este epigrama, declara Paola Ferrari<sup>19</sup> que se trata del único de este poeta dedicado a una figura femenina, ya que todos los otros son de carácter homoerótico. El amante habla a su amada Κωνώπιον y la llama ἀδικωτάτη: 'injustísima' porque lo hace dormir allí, bajo el helado pórtico: ψυχροῖς τοῖσδε παρὰ προθύροις, sin una sombra de compasión: ἐλέου δ' οὐδ' ὄναρ. La frialdad del pórtico puede ser entendida como frialdad del alma de la mujer amada. Ya el nombre propio indica algo sobre el carácter de esta mujer, porque significa 'mosca' y alude a una mujer fastidiosa, que causa molestias. La injuria dicha contra la mujer sustituye el nombre propio del primer dístico, copiando el mismo esquema formal. La persona del enamorado es señalada por el pronombre se en el primer dístico y por el correspondiente sustantivo ἐραστήν en el segundo. El epigrama termina con la maldición del amante, que desea para la mujer, que ella alguna vez se encuentre en la misma condición de sufrimiento. Y llega al climax con la dura advertencia de la llegada de la vejez también para ella. El uso del adverbio αὐτίκα en el verso 6 recuerda la brevedad de la juventud y hace llegar el epigrama a su máxima intensidad. Se acerca al motivo del *carpe diem*, que tiene origen en un pasaje de Alceo, fr. 346 Voigt, inspirador de la oda 1,11 de Horacio.

Asclepiades describe en el epigrama que leemos en AP VII 217 el estado de una cortesana, si bien no perfectamente conservada, todavía 'digna de ser amada'.

Y Leónidas de Tarento expresa en el epigrama de AP V 206 las ofrendas de dos flautistas que ofrecen los instrumentos de su actividad, ya que han abandonado la tarea, una vez alcanzada una edad adecuada.<sup>20</sup> Sátira es un nombre adecuado a una cortesana

<sup>18</sup>ALBIANI. Ob. cit., p. 310.

<sup>19</sup>Cfr. CALLIMACO, *Epigrammi*, Milano, Mondadori, 1992.

<sup>20</sup>Afirma M. G. Albiani: "Proprio la poesia epigrammatica costituisce, in particolare per l'epoca ellenistica, una delle più generose fonti d'informazione sull'attività lavorativa, specie delle classi medio-basse. Ma soprattutto... l'epigramma si rivela l'ovvia sede naturale di una spiccata considerazione per la laboriosità senile." Cfr. ob.cit. p., 325

y de hecho se llamaba así la compañera de Temístocles. Meló es, por su nombre, símbolo del amor. Estas dos mujeres ofrecen las flautas (αύλους), el estuche de madera para las flautas (πύξινον αύλοδόκη), y la siringa de cera (κηρώ τευξαμένη), instrumentos con los que realizaban serenatas en las puertas de las mujeres amadas. En griego aparece el adjetivo πανεπόρφοιος junto al verbo ηύγασεν y al sustantivo ήώ: 'durante toda la noche brilló el sol'. El poeta usa esta metáfora para indicar cómo estas mujeres lograban pasar la oscuridad tocando.

Dice Stella: "E la figura umana, invece dei soliti umili arnesi, che passa in primo piano e lo domina. La sovrabbondanza di aggettivi rari ed altisonanti, familiare allo stile leonideo, è sostituita da un solo epiteto φίλερως (v. 5) di un participio έγκροτέουσα (v. 8), che esprimono con semplicità la simpatia comprensiva di Leonida per la vita grigia di Satira, donna non più giovane, che si guadagna la vita spettatrice rassegnata degli amori altrui. Quando il poeta ha fatto balenare, con brevità efficace, in due distici, quell'esile figura femminile sullo sfondo di un cielo che si fa sempre più chiaro, l'epigramma, anche se nato di contingenza pratica, cessa di essere poesia d'occasione; gli strumenti muti appesi nel tempio richiamano alla fantasia del poeta tutta una vita."<sup>21</sup>

Y especialmente Leónidas de Tarento ha tenido el mérito de presentar a personajes humildes, muy a menudo 'viejos'. En el epigrama atribuido a él por AP VII 726 vemos la figura de la vieja Plátide, una mujer que murió vieja después de haber vivido toda su existencia trabajando la lana y cantando.

Dice M. G. Albiani: "Non c'è, nella superstite poesia ellenistica, un'altrettanta affettuosa, peculiare descrizione di senile 'amabilità': qui infatti non si tratta di fascino erotico, miracolisticamente intatto ad onta degli anni o addirittura accresciuto dalla consuetudine amorosa ..."<sup>22</sup>

## 7. LA MUJER Y EL VINO

Encontramos el epigrama más significativo sobre este tema en AP VII 455. Este epigrama de Leónidas presenta a la vieja Marónida, borracha, que yace en la tumba, sobre la cual hay una copa ática. El tono cómico aparece cuando se dice que la vieja

<sup>21</sup>Stella., Ob. cit. p., 93.

<sup>22</sup> Cfr. ALBIANI. Ob. cit., p. 335.



llora bajo tierra no por los hijos ni el marido que ha dejado en la miseria, sino por una cosa sola, porque la copa está vacía.

Dice M. Gigante: “Qui c'è un lieve sorriso scoptico, secondato dal metro giambico, uno dei rari sorrisi del nostro poeta: la maschera buffa di Maronide -la vecchia ubriaca, è, infatti, un personaggio della commedia- illumina la contrastante realtà di Plattide, con cui è solidale il poeta.”<sup>23</sup>

## 8. LA MUJER Y LA MUERTE

Calímaco nos muestra una muerte feliz donde la vejez aparece como la coronación de una existencia plena en el epigrama que aparece en *AP* VII 728 y que presenta a esa sacerdotisa que muere ya vieja entre los brazos de sus dos hijos.

Por otra parte, también relacionado con la muerte aparece el motivo del *carpe diem* en el epigrama de Asclepiades de *AP* V 85. El epigrama expresa la invitación a conceder la virginidad *παρθενίης* mientras se está en tiempo. Asclepiades presenta a una muchacha que ya ha elegido no ceder, por eso, más que pedir, amonesta y sentencia. Quiere demostrar a la mujer que ella tiene todas las de perder con su elección. Se debe a la certeza de la muerte. No se trata sólo de la pérdida de la belleza y la juventud sino de la certeza de la muerte. El poeta recuerda que el mismo fin nos espera a todos. Todos seremos al final *ὅστέα καὶ σποδιή*. Se trata de la oposición amor – muerte, motivo tradicional y muy común en la poesía funeraria.<sup>24</sup> Afirma Scevola Mariotti que en el primer dístico prevalece la ironía, pero luego ésta

---

<sup>23</sup>GIGANTE. Ob. cit., p. 89.

<sup>24</sup>“È una poesia ancora classica per la sobria compostezza, per la semplicità di linee, per la purezza d'accento; ma soffusa di una indefinita ombra di penosa malinconia. È l'ombra che proietta su tutto l'epigramma quel duplice richiamo alla morte: “Ade....Acheronte”. Lo sguardo fisso alla morte inevitabile nel suo spettro più ripugnante di dissoluzione, il poeta chiude l'epigramma con un tocco di amaro realismo: “Saremo solo polvere e cenere”. Ogni senso di ostile minaccia si disperde in una solidarietà quasi fraterna, in quel “noi” che congiunge e accomuna nell'identica sorte di creature nate a morire il poeta, la fanciulla, tutta la sventurata umanità. L'angoscia dell'uomo non mai rassegnato alla sua sorte di effimera creatura mortale passa come un brivido freddo venuto d'oltretomba nello spensierato mondo del poeta. Neppure la gaiezza del convito riesce a dissipare quell'ombra.” Cfr. STELLA, *Cinque poeti dell'Antologia Palatina*, Bologna, 1949, p. 50.

desaparece y da lugar a la más oscura amargura.<sup>25</sup>

## CONCLUSIONES

El helenismo centra la atención en la vida cotidiana, en los sentimientos del hombre común y en sus relaciones privadas. No desaparece el interés por la vida pública, pero la privada pasa a primer plano. La mujer continúa siendo representada, como en época clásica, según dos tendencias. Una positiva: la ama de casa, tejedora, hilandera, guía de las esclavas, dedicada a marido e hijos o en sus funciones religiosas, y en su lado negativo, la bebedora, la ávida sexualmente. Por otra parte, aparece en este período la figura de la mujer culta, la poetisa, como es el caso de Erina. No son imágenes nuevas. Encontramos la figura de la mujer virtuosa en la *Odisea*, donde Penélope es imagen de la mujer fiel, dedicada a sus tareas domésticas. En los poetas trágicos vemos también a la mujer virtuosa y justa, como es el caso de Alceste, Antígona y Electra. Y a la mujer malvada como Medea y Clitemnestra. Y en la comedia antigua vemos a la mujer bebedora y ávida de placeres sexuales. ¿Qué cambió entonces? Cambió el modo de representarlas. En los epigramas helenísticos aparece la figura de la mujer de manera realista. Estos poetas nos muestran a la mujer de todos los días, la mujer común, tomada de la vida real y vista en sus sentimientos, virtudes y vicios de la vida ordinaria. No es la mujer idealizada y lejana de los poetas trágicos ni la que se alza como estereotipo o modelo de los poetas cómicos. Es una mujer real y esto es lo que emociona y hace apreciar como un aporte literario rico y novedoso los poemas de estos tres epigramatistas griegos.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBIANI, M. G. "La poesia ellenistica ed epigrammatica". En: *SENECTUS. La vecchiaia nel mondo classico, Vol. 1: Grecia*. Bologna: Pàtron, 1995, pp. 277-359.
- ALSINA, J. *Literatura griega, Contenidos, problemas y métodos*. Barcelona: Ariel, 1967.
- ANGELI BERNARDINI, P. "Donna e spettacolo nel mondo ellenistico". En: R. RAFFAELLI (ED.) *Vicende e figure femminile in Grecia e a Roma*, Atti del convegno di Pesaro 1994, Ancona, 1995, pp. 185-197.
- ARRIGONI, G. (ED.) *Le donne in Grecia*. Bari: Laterza, 1985.

---

<sup>25</sup> Cfr. SCEVOLA MARIOTTI, "Da Platone agli Epigrammi Bobbiesi. Appunti su due temi epigrammatici antichi". En: *Studi Urbinati di storia, filosofia e letteratura*, N.S.B. n. 1-2, 1967.

- BERTI, R. *L'Epigramma Greco: Un percorso didattico. Figure femminili*, Univ. degli studi di Bologna, 1995-1996.
- BIGNONE, E. *L'Epigramma Greco*. Bologna: Zanichelli, 1921, pp.35-79.
- BORTHWICK, E. K. "A 'femme fatale' in Asclepiades". *CR* XVII, 1967, pp. 250-254.
- BRAUN, L. "Zu *Anth. Pal.* 5, 162 (ASKLEPIADES)". *Hermes*, 1969, pp. 373-374.
- CANFORA, L. *Ellenismo*. Roma-Bari: Laterza, 1987.
- CANTARELLA, E. *L'ambiguo malanno, Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*. Roma: Editori Riuniti, 1981.
- CATAUDELLA, Q. "Tre epigrammi di Callimaco". *Maia* XIX, 1967, pp.360-362.
- CATAUDELLA Q., MANFREDI M., DI BENEDETTO F. ED. Liddell-Scott, *Dizionario illustrato greco-italiano*. Firenze: Le Monnier, 1975.
- CESSI, C. *La poesia ellenistica*. Bari: Laterza, 1912.
- CONCIK- H.SCHNEIDER H. ED. *Der Neue Pauly. Encyklopa>die der Antike*, Band 3, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar.
- D'ACCINI, A. I. "Leonida di Taranto e i suoi contemporanei". *GIF* XI, Napoli, 1958, pp. 304-315.
- D'ALESSIO ED. Callimaco, *Inni, Epigrammi, Ecclae*. Milano: Rizzoli, 1996.
- DEGANI, E. "L'epigramma". En: AA.VV., *Lo spazio letterario della Grecia antica I*, tomo II. Roma: 1993, pp. 197-233.
- DEGANI, E. "L'epigramma". En: AA.VV., *Storia e civiltà dei Greci*, IX. Milano: 1997, pp. 266-299.
- DEGANI, E. "Recensioni a Marcello Gigante, L'edera di Leonida, Napoli, Morano, 1971, pp. 152." *GIF* XXVI, 1974, pp. 69-74.
- FERRARI P. ED. Callimaco, *Epigrammi*. Milano: Mondadori, 1992.
- GENTILI, B., "Epigramma ed elegia". En: *L'epigramme grecque, Entretiens sur l'antiquité classique* XIV. Genève: 1967, pp. 39-89.
- GIANGRANDE, G. "Emendations to Callimachus". *CQ* XII, 1962, pp. 218-222.
- GIANGRANDE, G. "Symptic Literature and Epigram". En: *L'epigramme grecque, Entretiens sur l'antiquité classique* XIV. Genève: 1967, pp. 93-177.
- GIGANTE, M. *L'edera di Leonida*. Napoli: Morano, 1971.
- GIGANTE, M. "Riflessi epigrafici su Leonida da Taranto". *PP* XLII, 1987.
- KÖRTE A. Y HÄNDEL P. *La poesía helenística*. Barcelona: Labor, 1973.
- L'epigramme grecque, Entretiens sur l'antiquité classique*, tome XIV. Genève, 1967.
- LESKY A. *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos, 1976, pp. 768-783.
- LIDDELL-R. SCOTT. *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by H. Stuart Jones, Oxford (Suppl. by E. A. Barber 1968, Revised Suppl. by P. G. W. Glare with A. A. Thompson 1996), 1940.
- LORAUX, N. *Grecia al femminile*. Bari: Laterza, 1993.
- MARIOTTI. "Da Platone agli Epigrammi Bobbiesi. Appunti su due epigrammatici

- antichi". *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura* XLI, N.1-2, 1967, pp. 1071-1096.
- MARTINELLI, M. CH. *Gli Strumenti del Poeta, Elementi di Metrica greca*. Bologna: Cappelli, 1995, pp. 339.
- MCKAY, K. J. "Asklepiades Anth. Pal. 7, 217 (41 GOW-PAGE)". *Hermes*, 1974, pp. 369-371.
- MONTANARI, F. *Vocabolario della lingua greca*. Torino: Loescher, 1995.
- MOSSÉ, C. *La donna nella Grecia antica*. Genova 1992.
- NICOSIA, S. *Il segno e la memoria*. Palermo: Sellerio, 1992.
- PADUANO ED. *Antologia Palatina, Epigrammi erotici*. Milano: Rizzoli, 1989.
- PALUMBO STRACCA. "Lettura critica di epigrammi greci. La dedica dell'etera". *BollClass*.VI, 1985, pp. 66-71.
- Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Elfter Halbband, Stuttgart, 1907.
- POMEROY, S. B.. *Families in classical and hellenistic Greece, Representations and Realities*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- PONTANI, F. M. *Antologia Palatina*, vol. I-IV. Torino: 1978-1981.
- RICHTER, D. C. "The position of women in classical Athens". *CJ* LXVIII, 1971-2, pp.1-8.
- RODRÍGUEZ ADRADOS F. *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*. Madrid: Alianza, 1995.
- STELLA, L. A. *Cinque poeti dell'Antologia Palatina*. Bologna: 1959.
- UGLIONE ED. *Atti del Convegno Nazionale di Studi sulla donna nel mondo antico*. Torino, 1986.
- WEST, M.L. "Erinna". *ZPE* 25, 1977, pp. 95-119.
- WHITE, H.. *New essays in Hellenistic Poetry*. Amsterdam: J. C. Greben, 1985.

## RESUMEN:

Este artículo analiza la figura de la mujer en los epigramas de tres poetas de período helenístico: Calímaco, Leónidas de Tarento y Asclepiades de Samos, quienes, además de evocar una imagen realista de la figura femenina, manifiestan la relación de ésta con la familia, el amor, la cultura, la vejez y la muerte.

Estos poetas nos muestran a la mujer de todos los días, la mujer común, tomada de la vida real y vista en sus sentimientos, virtudes y vicios de la vida ordinaria. No es la mujer idealizada y lejana de los poetas trágicos ni la que se alza como estereotipo o modelo de los poetas cómicos.

**Palabras clave:** epigrama, helenismo, Calímaco, Asclepiades de Samos, Leónidas de Tarento, mujer.

## **RIASSUNTO**

Quest'articolo analizza la figura della donna negli epigrammi di tre poeti di periodo ellenistico: Callimaco, Leonida da Taranto e Asclepiade da Samo, i quali, oltre ad evocare una immagine realistica della donna, mettono in luce il suo rapporto con la famiglia, l'amore, la cultura, la vecchiaia e la morte.

Questi poeti ci presentano la donna di tutti i giorni, la donna semplice, presa dalla vita reale e vista nei suoi sentimenti, pregi e difetti della vita odierna. Non è la donna idealizzata e lontana dei poeti tragici né quella che si alza come stereotipo o modello dei poeti comici.

**Parole chiave:** epigramma, ellenismo, Callimaco, Asclepiade da Samo, Leonida da Taranto, donna.



# TELL EL DAB' A/AVARIS: ALGUNAS PERSPECTIVAS DEL PROCESO DE ACULTURACIÓN ASIÁTICO-EGIPCIO

ROXANA FLAMMINI\*

## I. INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia, la interacción entre sociedades de distinta raigambre cultural ha sido -y es- un tema ampliamente analizado por especialistas de todas las ramas relacionadas con las ciencias sociales. El contacto entre sociedades es un fenómeno que hoy día se ha generalizado aún más: la globalización ha borrado las fronteras, pero destaca aún más las diferencias culturales. Entre tantos otros fenómenos, la migración constante desde los países periféricos a los centrales es uno de los más destacables, ya que deja expuesta esta realidad del contacto entre “*los diferentes*”.

En este trabajo nos referiremos a un caso puntual de aculturación -asiáticos (hicsos) y egipcios- lejano en el tiempo y el espacio (el delta de Egipto en la primera mitad del II milenio a.C.). Sin embargo, este tema adquiere ribetes de actualidad cuando se pretende analizar la visión que una sociedad tiene del “otro”, el que es “diferente”. Tradicionalmente, a Egipto se lo concibió como una sociedad cerrada, un “don del Nilo”, que permaneció mucho tiempo sin contactarse con el “exterior”. Luego esa visión fue cambiando a medida que se verificó la interacción de los egipcios con el extranjero desde tiempos predinásticos. Tales contactos fueron absolutamente variados en su forma y extensión a lo largo de toda la historia del Egipto antiguo. Mucho contribuyeron a aclarar estas cuestiones las excavaciones arqueológicas que se llevan a cabo en todo el Cercano Oriente, y en referencia al caso que nos concierne, la localización -en 1966- y posterior excavación de la capital de los hicsos, la antigua

---

\* Universidad Católica Argentina. Investigadora del Departamento de Egiptología, IMHICIHU-CONICET y del Proyecto UBACYT F129.

Avaris, en el sitio de Tell el Dab'a; las de la zona del Wadi Tumilat<sup>1</sup> y en este última el sitio de Tell el Maskhuta<sup>2</sup>, todos lugares que presentan ocupación asiática.

## II. "HOMBRES DE UNA RAZA DESCONOCIDA..."

Ya los autores clásicos hicieron referencia a la llegada de los hicsos a Egipto. Nos decía Flavio Josefo siguiendo la versión de Manetón:

[...] De improviso, hombres de una raza desconocida, venidos de Oriente, tuvieron la audacia de invadir nuestro país y, sin dificultad ni combate, se apoderaron a la fuerza de él [...]. Se llamaba a todo este pueblo hicsos, lo que significa: reyes pastores, puesto que *hyk*, en lengua sagrada, significa 'rey' y *sôs*, en lengua vulgar, quiere decir 'pastores'. La reunión de esos dos nombres da *hyksôs*. [...] FLAVIO JOSEFO, *Contra Apionem*, Libro I, §§ 14-15.

Esta descripción produjo un impacto perdurable en la historiografía, aunque hay que señalar que durante largo tiempo las conclusiones sobre los hicsos se basaron en algunas fuentes escritas y lo dicho por los autores clásicos.

Es por ese motivo que los historiadores tomaron la irrupción de la "primera oleada de pueblos indoeuropeos" alrededor de 2000 a. C. como la posible causa de la llegada de los hicsos a Egipto. Drioton y Vandier, en su ya clásica *Historia de Egipto*, señalan que "[...] la invasión de los hicsos debe relacionarse con un movimiento de emigración, cuyas consecuencias fueron extremadamente importantes en Asia, un tiempo antes de la llegada de los hicsos a Egipto"<sup>3</sup>.

Empujados por los arios, estos asiáticos con "vestigios asiánicos", se establecieron en el delta oriental. El carácter «invasor» de este pueblo es también

<sup>1</sup> Véase J. HOLLADAY, "The Eastern Nile Delta during the Hyksos and Pre-Hyksos Periods: Toward a Systemic/Socioeconomic Understanding". En: E. OREN (ed.), *The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives*, Filadelfia: The University Museum, 1997, sección bibliográfica, p. 221.

<sup>2</sup> J. HOLLADAY, *Cities of the Delta, Part III. Tell el Maskhuta, Preliminary Report on the Wadi Tumilat Project 1978-79*, American Research Center in Egypt, *Reports* 6. Malibu: Undena, 1982.

<sup>3</sup> E. DRIOTON; J. VANDIER, *Historia de Egipto*, Buenos Aires: EUDEBA, 1977, p. 248.



mencionado por Drioton y Vandier:

[...] Grupos de asiáticos, rechazados por la emigración aria, penetraron en Egipto y se instalaron en el Delta Oriental. Demasiado débiles como para poder expulsarlos, los reyes indígenas fingieron ignorarlos. Los recién llegados fundaron una capital, Avaris y, conservando sus hábitos semíticos, adoptaron algunas costumbres locales. Escribieron sus nombres en jeroglíficos y, en ocasiones, tomaron también nombres puramente egipcios. [...]⁴.

Hoy en día se considera, en primer lugar, que no hay una unidad racial entre los hicsos, ya que el término no hace referencia a un pueblo sino a sus jefes; y en segundo lugar, que su ingreso en el delta oriental no tuvo el carácter de una “invasión”, sino de una lenta penetración. Tampoco fundaron una capital ex-nihilo, sino que Avaris se erigió sobre una localidad ya habitada por asiáticos desde mediados de la dinastía XII.

En segundo lugar, Flavio Josefo atribuye el nombre “hicsos” a la combinación de dos palabras egipcias: *heka* y *sha(su)* «jefes (él los denomina “reyes”) pastores»; hoy en día sabemos que la palabra «hicsos» es la versión griega del término *heka jasut* «jefes de los países extranjeros», cuyo uso en Egipto lo podemos rastrear desde inicios del Reino Medio (c. 2000 a. C.).

En conclusión, el reino de los hicsos se conformó a partir de un asentamiento de asiáticos altamente egipcianizados en el delta oriental del Nilo, cuyo origen se remonta a tiempos de la dinastía XII; en un momento histórico en que el poder, hasta entonces centralizado, se atomizó.

Una cuestión se deriva de esta última afirmación: ¿qué sucedió con el poder central en Egipto a fines del Reino Medio?

El Reino Medio (mediados de la dinastía XI-mediados de la dinastía XIII) se caracterizó por la centralización del poder en la realeza y la aparición de nuevos aspectos en la concepción del arquetipo del rey-dios. Estos procesos comenzaron con los reyes heracleopolitanos del Primer Periodo Intermedio y culminaron en el reinado de Sesostri III, en pleno Reino Medio. Por un lado, los faraones paulatinamente buscaron acrecentar su poder de administración y resolución; por otro, ese nuevo

---

⁴ Íd., p. 249.

arquetipo que se conformó estaba relacionado con temas como el “dios bueno” y el “rey que escucha” (que aparecen, entre otros documentos, en el “Cuento de Sinuhé”<sup>5</sup>). Luego de esta etapa, los núcleos sociales establecidos en Nubia (reino de Kush, con capital en Kerma) y en el delta de Egipto (reino de los Hicsos, con capital en Avaris) adquirieron autonomía del centro y el poder real egipcio quedó limitado al Alto Egipto, específicamente al área tebana. Cada uno de estos núcleos estableció relaciones de intercambio con aquellas regiones que con anterioridad proveían al Egipto unificado los bienes de prestigio necesarios para el sostenimiento del sistema. A la dinastía hicsa (la XV), el dominio de Avaris le permitió, por un lado, establecer contactos con el sur de Palestina, el denominado reino de Sharuhén<sup>6</sup> -identificado también como la cabecera asiática de los hicsos; con núcleos del Mediterráneo oriental (Chipre y el Egeo) y con Nubia a través de la ruta que atravesaba los oasis por la margen occidental del Nilo<sup>7</sup> o bien, como sugiere Holladay, vía el Wadí Tumilat, la costa occidental de Arabia y el Mar Rojo<sup>8</sup>.

El núcleo tebano (egipcio) mantuvo el predominio sobre los recursos del delta oriental. Además, estaba interesado en controlar Nubia por el acceso a las minas de oro, con lo cual en un primer momento su interés por el reino de los hicsos del delta fue secundario<sup>9</sup>.

### III. COSMOVISIONES

Tell el Dab'a/Avaris (Mapa 1) permite rastrear el proceso de “aculturación” entre dos tradiciones culturales diferentes: la egipcia y la asiática. Como lo demuestran los hallazgos arqueológicos, es importante mencionar que existió cierta “base de acogida” para que los elementos asiáticos pudieran integrarse en Egipto.

Consideramos oportuno referirnos aquí al *modo* en que estas tradiciones culturales comprenden y explican el mundo que los rodea.

Ambas cosmovisiones, la egipcia y la asiática, participan de lo que se denomina

<sup>5</sup> A. BLACKMAN, *Middle Egyptian Stories*, Vol. 1, Bruselas: Bibliotheca Aegyptiaca II, 1932.

<sup>6</sup> E. OREN, “The ‘Kingdom of Sharuhén’”. En: E. OREN (ed.), ob. cit., pp. 253-283.

<sup>7</sup> La “Segunda Estela de Kamose”.

<sup>8</sup> HOLLADAY, “The Eastern Nile Delta...”, p. 204.

<sup>9</sup> J. BOURRIAU, “Beyond Avaris: the Second Intermediate Period in Egypt outside the Eastern Delta”. En E. OREN (ed.), ob. cit., p. 168.

“pensamiento mítico” o “integrado”. Este tipo de concepción del mundo posee una serie de características: en primer lugar, las sociedades de discurso mítico viven en una realidad connotada por lo *sagrado*, a diferencia del universo occidental, eminentemente profano. Todo elemento, ser, objeto, participa de alguna manera de esa realidad que lo trasciende. ¿Cómo se integra entonces el discurso en estas sociedades? A través del *mito*. Es el mito quien da sentido y expresión a su cosmovisión, de una manera arquetípica y reiterativa; el mito -y con él el rito- constituyen la “forma lingüística narrativa que permite el recuerdo y la transmisión de lo arquetípico y la acción sagrada actualizadora de los actos del Principio”<sup>10</sup>. En la reiteración, en la repetición tanto de motivos iconográficos como de expresiones o fórmulas escritas no hay que buscar sólo elementos estéticos, sino una “eficacia mágica [...] a las que se les atribuye un poder creador”<sup>11</sup>. Y nosotros, occidentales, debemos comprender y aceptar que el mito para el hombre de esas sociedades era “la única revelación válida de la realidad”<sup>12</sup>.

En segundo lugar, a diferencia de nuestro pensamiento lógico, lineal, el integrado posee varios planos: de este modo, predicados que a simple vista parecen contradictorios entre sí, poseen una lógica *diferente* de la nuestra. A modo de ejemplo, citaremos una invocación a Horus que aparece en los “Textos de las Pirámides”<sup>13</sup>: “Tú eres Horus, hijo de Osiris, el dios más antiguo, el hijo de Hathor”. Hathor y Osiris eran divinidades independientes una de la otra, ¿de qué modo entonces puede ser Horus hijo de Osiris e hijo de Hathor a la vez? La clave para comprenderlo es que el punto de referencia es Horus: hijo de Osiris como rey, en el plano vital; hijo de Hathor en el plano cósmico. No hay contradicciones porque ambos aspectos son ciertos, aunque no están vinculados *entre sí*. A esta característica del pensamiento mítico se la denomina “multiplicidad de aproximaciones”<sup>14</sup> o “poliocularidad”<sup>15</sup>.

Hechas estas aclaraciones, pasemos a explicar la cosmovisión egipcia en relación con los temas que nos conciernen. Presupone, en primer lugar, la unidad en la

---

<sup>10</sup>J. CERVELLÓ AUTUORI, *Egipto y África*, Barcelona: Aula Orientalis Supplementa 13, 1996, p. 20.

<sup>11</sup>R. ALLEAU, *Les Sciences des Symbols*, París: Ed. Payot, 1977, p. 218.

<sup>12</sup>M. ELIADE, *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona: Ed. Kairós, 2001, p. 22. Versalita en el original.

<sup>13</sup>Textos de las Pirámides, 466. Citado por CERVELLÓ AUTUORI, ob. cit., p. 18.

<sup>14</sup>H. FRANKFORT, *Reyes y Dioses*, Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente 14, 1964, p. 41.

<sup>15</sup>CERVELLÓ AUTUORI. ob. cit., p. 18.

dualidad, en la que el faraón actuaba como síntesis de una conciliación entre opuestos: las dos tierras, el Alto y el Bajo Egipto, Horus y Seth, Seth y Osiris, luz y oscuridad, Kmt (Egipto) y el “extranjero”. A simple vista, la cosmovisión egipcia parece rechazar todo lo externo y extraño, sin embargo, “este mundo que, a primera vista, puede aparecer como el de la exclusión, de hecho no es más que el de la separación. El extranjero es el otro, como el mismo vocabulario lo define; existe y puede ser peligroso”<sup>16</sup>. Para esta cosmovisión, Egipto surgió de un estado caótico inicial, al que se vuelve si no se ejecuta *maat*, el “orden”, cuyo mantenimiento estaba a cargo del rey. De ese caos primordial aparecieron no sólo los egipcios, sino también el resto de los pueblos que los rodean, por ello, a pesar de las declamaciones en contra de los enemigos, en realidad en la cosmovisión egipcia tenemos que hablar de «separación» y no de «exclusión». De todos modos, ya que el caos estaba previsto dentro de ella, existían formas de integración de los elementos caóticos —entre ellos los extranjeros— al «orden».

En cuanto a la cosmovisión asiática, y específica de Siria-Palestina, en ella convergen elementos del mundo sedentario y del nómada. Consideraban que el rey, identificado con el territorio, debía llevar a cabo rituales, ofrendas y festividades para cumplimentar la consecución del ciclo natural. Sin embargo, no participaba, a diferencia del faraón, de la esencia divina en vida, aunque después de muerto se le rendía culto, como un antepasado que desde el más allá contribuía a mantener el bienestar de la sociedad. En los ámbitos sedentarizados, participaban de la costumbre de enterrar a los muertos debajo de la casa de los vivos, o cerca de ella, con pasadizos o puertas que permitían llevar a cabo los ritos funerarios. El dios principal del panteón era Baal (en algunas ciudades Hadad o Dagan), a su vez él mismo un rey, quien conjuraba los peligros externos (el caos) y garantizaba la continuidad del ciclo vital de la naturaleza, como dios que muere y renace. Su contraparte femenina era Baalat (o Astarté o Anat). La tríada principal era completada por un tercer dios, a quien se lo denomina simplemente “El” (“dios”), una entidad ausente<sup>17</sup>, creadora de las generaciones de hombres y animales. El elemento nómada aparece en la sacralidad de ciertos lugares, en donde se realizaban reuniones estacionales en ámbitos sagrados,

---

<sup>16</sup> C. ZIVIE-COCHE, “Dieux Autres, Dieux de Autres; Identité culturelle et alterité dans l’Egypte Ancienne”. En: I. SINGER (ed.), *Concepts of the Other in Near Eastern Religions, Israel Oriental Studies XIV*, Part I, 1994, p. 47.

<sup>17</sup> Es el concepto de “*deus otiosus*” compartido por muchas comunidades. En palabras de Eliade “al dios celeste, creador, omnisciente y todopoderoso lo sustituye un dios fecundador, padre de la gran diosa, epifanía de las fuerzas generatrices del Universo”. M. ELIADE, *Mito y realidad*, Colombia: Ed. Labor, Colección Nueva Serie 8, 2º ed., 1994, p. 102.

como ser tumbas de antepasados, que jalonaban la ruta de la transhumancia y donde se tenían lugar alianzas tribales.

#### IV. NOTAS ACERCA DEL ESPACIO

La excavación llevada a cabo en Tell el Dab'a/Avaris permite visualizar también la gradación de la presencia asiática en el delta egipcio. Durante la dinastía XII, y quizás como continuidad de una política iniciada en el Primer Periodo Intermedio, los faraones establecieron dominios (*hwt*)<sup>18</sup> en el delta oriental con la finalidad de asegurarse el acceso a las minas de turquesa de Serabit el-Kadim en el Sinaí, defender el acceso a la ruta terrestre hacia Siria-Palestina (el “Camino de Horus”) y controlar la vía marítima hacia esa misma región.

Una de las características principales del espacio egipcio es que la población converge cerca del río Nilo, el cual está rodeado de desiertos. En el lado oriental, y dispuestos transversalmente a la línea del río, una serie de wadis<sup>19</sup> conectan a los centros poblacionales con las áreas cercanas a la costa del Mar Rojo; y por el occidental, una ruta jalonada por oasis unía el delta con la Nubia, hoy Sudán. Ambos, los wadis y la ruta de los oasis, actuaron como “corredores”<sup>20</sup> que permitieron el establecimiento de relaciones económicas, sociales y políticas interregionales. La “barrera” que se supone podía significar el desierto fue superada por el establecimiento y utilización de estos “corredores”. Más allá de ellos, el delta es en sí mismo un área limítrofe que actuó como “filtro”, es decir, como enlace con otros territorios diferentes, ya que para atravesarlo había que poseer cierta tecnología naviera (barcazas), conocimiento topográfico del área y del régimen del río. Por sus propias características

---

<sup>18</sup> Instalación de la corona, especie de fortaleza “tanto para proteger los productos almacenados como para asegurar el control del territorio circundante o crear los depósitos en esos puntos estratégicos”. J.C. MORENO GARCÍA, *Hwt et le milieu rural égyptien du IIIe millénaire. Economie, administration et organisation territoriale*, París: Ed. Champions, 1999, p. 281. La traducción es nuestra.

<sup>19</sup> Lechos de río secos que se utilizan como vías de comunicación.

<sup>20</sup> Para los conceptos de “corredores”, “filtros”, “*sweeptakes*” (todos ellos “*pathways*”) y “barrera” en relación con el espacio, véase J.L. LANATA-H. NEFF, “Discutiendo algunas escalas de la transmisión cultural: artefacto y espacio”. En: P. FURNARI, E. NEVES E I. PODGORNÍ (eds.), *Anais da I Reunião de Teoria Arqueológica na América do Sul. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* Suplemento 3, 1999, pp. 47-56.

fue reforzado durante la dinastía XII con dominios (los ya mencionados “*hwt*”) que defendían el área de posibles ingresos de población al «interior» del país y buscaban aumentar la presencia del estado en la región, como es el caso del *hwt* establecido por la corona luego del Primer Periodo Intermedio en el sitio donde luego se erigiría Avaris. También hay que destacar que desde allí partían dos “corredores” hacia Siria-Palestina: uno terrestre (el denominado “Camino de Horus” que atravesaba el norte de la península del Sinaí y alcanzaba Palestina por el sur), y otro marítimo con el mismo destino. Ambos corredores fueron utilizados por milenios y muchas veces se suscitaron conflictos entre estados, o entre algún estado y la población local, por el control de los mismos.

El espacio sirio-palestino, por el contrario, es mucho más integrado que el egipcio. De hecho, pocos elementos pueden ser identificados como “barreras”, y eso mismo le dio su particular nombre: “*corredor sirio-palestino*”. Rutas longitudinales y transversales corrían por él –las más conocidas la “Vía Maris” y el “Camino del Rey”, esta última utilizada con más frecuencia durante el I milenio a.C., haciendo de esta región un núcleo de intercambio interregional desde por lo menos el IV milenio a.C. La interacción entre nómades y sedentarios era frecuente en la zona, y, siguiendo el modelo de Rowton, podemos hablar de la existencia de un con-pacto social<sup>21</sup>, es decir, una integración nómade-sedentario<sup>22</sup> que se plasmaba en concesiones mutuas respecto de sus necesidades particulares (i.e. acarreo de mercaderías por parte de los nómades a cambio de acceso a pasturas para su ganado). Las organizaciones estatales se establecieron bajo la forma de ciudades-estado, núcleos relativamente pequeños de poder que atomizaban la región y posibilitaban la existencia de zonas de conflicto en las periferias de cada una de ellas.

## V. LOS ASIÁTICOS EN LOS DOCUMENTOS ESCRITOS DEL REINO MEDIO

La palabra egipcia más común para designar a los habitantes de Siria-Palestina (asiáticos) es *`amu*. En los documentos citados a continuación, se evidencia la presencia de asiáticos *`amu* en Egipto durante el Reino Medio.

---

<sup>21</sup>M. ROWTON, “Factores económicos y políticos en el nomadismo antiguo”. En: J. SILVA CASTILLO (comp.), *Nómadas y Pueblos Sedentarios*, México: El Colegio de México, 1982, pp. 21-33.

<sup>22</sup> Liverani la denomina “población agro-pastoral integrada”. M. LIVERANI, *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad, economía*, Madrid: Ed. Crítica, 1995, p. 244.

1) Los denominados “Papiros de Kahun”<sup>23</sup> hacen mención de `amu con una particularidad: poseen *nombres egipcios*. En algunos casos están adscriptos al templo y en otros a familias egipcias; esto indica su integración al sistema local. Hay un caso donde se menciona el nombre asiático de una mujer y a continuación el egipcio.

2) El “Papiro Brooklyn 35.1446”<sup>24</sup> se refiere a 79 servidores transferidos de un propietario a otro. El texto hace una diferenciación de los servidores por sexo y por edad. Hay 33 egipcios, 45 asiáticos y una persona de la que no se menciona el origen. En cuanto a la diferenciación por sexo, hay 19 egipcios y 9 asiáticos (28 hombres en total) y 14 egipcias y 36 asiáticas (50 mujeres en total). El texto señala una diferenciación por edades, y vemos que del total hay 14 personas “jóvenes”, 4 egipcios y 4 asiáticos entre los de sexo masculino y 2 egipcias y 4 asiáticas entre las mujeres. Lamentablemente la mayoría de los documentos no son tan explícitos como en este caso.

3) En las “Inscripciones del Sinaí”<sup>25</sup> se hace mención de asiáticos `amu en la administración egipcia. En los documentos pertenecientes a particulares (inscripciones en tumbas) los `amu aparecen junto a los egipcios como servidores, aunque si no existiera la palabra `am que los identifica no se podrían establecer diferencias, ya que la representación plástica de egipcios y `amu es idéntica.

4) Uno de los documentos más relevantes es la “Inscripción de Beni Hasan”<sup>26</sup> o de “Khnumhotep II”, un nomarca contemporáneo de Sesostri II. En la misma se hace mención a 37 asiáticos `amu que ingresaron a Egipto en relación con la entrega de kohol.

---

<sup>23</sup> F. GRIFFITH, *The Petrie Papyri. Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, Londres: Bernard Quaritch, 1898.

<sup>24</sup> H. HAYES, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum (Papyrus Brooklyn No. 35.1446)*, Brooklyn: Brooklyn Museum, 1955.

<sup>25</sup> A. GARDINER; T. PEET Y J. CERNÝ, *The Inscriptions of Sinai*, Vols. 1-2, Oxford: Egyptian Exploration Society, 1952-1955.

<sup>26</sup> P. NEWBERRY, *Beni Hasan*, Vol. 1, Londres: The Egyptian Exploration Fund, 1893; H. GOEDICKE, “Abi-Sha (i)’s representation at Beni Hasan”, *Journal of the American Research Center in Egypt* 1984; 21: 203-210; P. KESSLER, “Die Asiatenkarawane von Beni Hasan”, *Studien zur ägyptischen Kultur* 1987; 14: 147-165; P. VERNUS, “Sur deux inscriptions du Moyen Empire (Urk. VII, 36; Caire JE 51911)”, *Bulletin de la Société de Egyptologie de Genève* 1989; 13: 173-178.

Más allá de las particularidades de cada documento en sí, es relevante destacar la importancia que los egipcios daban al “nombre”. Cuando deseaban “borrar” la memoria de algún faraón caído en desgracia hacían lo propio con su nombre. Este fue el caso de Hatshepsut y de Ajenatón durante el Reino Nuevo; lo mismo sucedió con los nombres de los faraones hicsos. *Mágicamente* desaparecía el recuerdo, como si nunca hubieran existido.

Es evidente que al recibir los asiáticos `amu un “nombre” egipcio podían integrarse en la sociedad de adopción, como actualmente - salvando todas las distancias y diferencias- funciona una carta de ciudadanía. Es por este motivo que la palabra `amu no es la que debe ser la única considerada, sino si es acompañada o no por un nombre, y si éste es egipcio o no. Si sólo las fuentes mencionan “`amu”, pueden hacer referencia a posibles enemigos, integrantes del caos, extranjeros, como aparecen en los “Textos de Execración”<sup>27</sup>, donde la destrucción “mágica” del nombre equivalía a destruir “efectivamente” al enemigo.

## VI. TELL EL DAB`A/AVARIS: ESTRATIGRAFÍA DEL SITIO<sup>28</sup>

Tell el Dab`a/ Avaris presenta una estratigrafía compleja. Se lo ha dividido en áreas y cada una de ellas posee una estratigrafía diferente debido a su localización discontinua. La estratigrafía general está dada para las áreas A/ I-IV (véase cuadro 1). Al no poder relacionar los estratos entre sí directamente, se lo hace mediante la seriación cerámica y los sutiles cambios en el uso de materiales y tipos arquitectónicos. Tampoco existen grandes niveles de destrucción que permitan la separación neta entre estratos.

### VI.a. ÁREA F/I Y EZ. RUSHDI

En el área F/I y `Ezbet Rushdi fue fundado el primer asentamiento por Amenemhat I. El dominio se llamaba –y es válido traer este punto a colación, dada la

<sup>27</sup>K. SETHE, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches*, Berlín, 1926; G. POSENER, *Princes et Pays d'Asie et de Nubie: textes hiératiques sur des figurines d'envôtement du Moyen Empire*, Bruselas, 1940; Y. KOENIG, “Les textes d'envôtement de Mirgissa”, *Revue d'Égyptologie* 1990; 41: 101-125.

<sup>28</sup> Cuadro 1. Tomado de M. BIETAK, “The Center of Hyksos Rule: Avaris (Tell el Dab`a)”. En: E. OREN (ed.), *ob. cit.*, p. 90.



importancia que las denominaciones tenían para los egipcios- “Dominio de Amenemhat, justificado, de la *puerta de los dos caminos*<sup>29</sup>”. El término “puerta”<sup>30</sup> indica su status, es decir, su función como punto de ingreso –y egreso- de personas y mercaderías; instalado en un sitio estratégico donde la rama pelusiana del Nilo –la más oriental- se divide en dos ramas secundarias que desembocan en el Mediterráneo. La funcionalidad de esta ubicación se relacionaba con su equidistancia del Mar Mediterráneo y de Menfis, lo que le permitía actuar a la vez como vía de comunicación con el Sinaí y Siria-Palestina y de defensa frente al posible ingreso de nómades del desierto, de acuerdo con las necesidades de la élite real. Es probable que haya existido un dominio fundado con anterioridad por el rey heracleopolitano Kheti durante el Primer Periodo Intermedio<sup>31</sup>.

## VI.b. ESTRATO H=d/2; ÁREA F/I

En el estrato H=d/2; Área F/I la ciudad egipcia, luego de un hiato, fue cubierta por un asentamiento de asiáticos altamente egipcianizados de la cultura del Bronce Medio A, que introdujo elementos arquitectónicos asiáticos en Egipto. Estos son principalmente el tipo de casas con una sala en el centro, que fueron halladas también en Biblos y en Mari y las construcciones con una sala amplia que tuvieron mayor preponderancia durante el Bronce Temprano asiático. En cuanto a la cerámica, sólo el 20% del total era de tipo levantino, el resto era egipcio. Esta cerámica del Levante, denominada “*Levantine Painted Ware*” no era producida en Tell el Dab'a.

En este mismo estrato se hallaron fragmentos de una estatua perteneciente a un dignatario asiático única en su tipo en Egipto. La misma se encontraba en la capilla adosada al lado este de una tumba que poseía una superestructura cuadrangular. La estatua es del doble del tamaño natural, su peinado tiene forma de hongo y lleva una lanza sobre su hombro izquierdo. El color del cabello es rojo y la piel amarilla, el color tradicional que utilizaban los egipcios para representar a los asiáticos. La estatua fue dañada intencionalmente lo que demuestra que en ese momento existieron disturbios en la zona.

---

<sup>29</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>30</sup>En el Reino Nuevo se le da el significado de “aduana”. G. POSENER, “Les douanes de la Méditerranée dans l’Egypte Saïte”, *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes* 1947; 21 (2): 119.

<sup>31</sup>BIETAK, “The Center ...”, p. 97.

## VI.c. ESTRATO G/4=D/1; ÁREA F/I

Contemporáneo a la dinastía XIII se halló un “palacio” que abarca el estrato G/4=d/1 del área F/I. Sus habitantes eran dignatarios asiáticos, pero la planta edilicia de la construcción es totalmente egipcia. Los jardines fueron usados más tarde como cementerio para tales dignatarios. Las cámaras funerarias mostraban técnicas de construcción egipcias; pero la cercanía de los enterratorios al palacio era una tradición asiática. Las costumbres funerarias egipcias exigían, a diferencia de esta última, la disposición de las tumbas en lugares alejados de los centros poblacionales. Además, se hallaron en las tumbas restos de asnos, cabras y ovejas; tampoco este aspecto deviene de una tradición egipcia sino asiática. Los paralelos más cercanos a estos enterratorios de animales fueron hallados en Tell el Ajjul, en la costa sur de Palestina, la cual mantuvo estrechos contactos con el reino hitita. Varias de las tumbas del palacio poseían armas del tipo siro-palestino; el dueño de una de ellas estaba relacionado con los países extranjeros y llevaba un nombre egipcio, Sobekemhat. Es muy probable que se tratara de un asiático egipcianizado en alto grado. En otra, se halló un sello del “mayordomo jefe del tesoro, Aya”<sup>32</sup>. Esto demuestra contactos entre la casa real egipcia y el asentamiento en Tell el Dab`a.

En el ala norte del palacio se halló un cilindro-sello de estilo sirio, pero hecho en Egipto con influencias artísticas egipcias. La decoración del cilindro-sello consiste en una imagen del dios sirio del clima Hadad/Baal Zephon, protector de los navegantes. Se lo representaba como una serpiente sobre un pedestal, debajo de sus pies solían aparecer barcos. La evidencia muestra el ingreso en Egipto de este dios que más tarde será asimilado a Seth.

En los jardines del palacio también se halló cerámica cretense del tipo Kamares, la primera en su tipo hallada en Egipto en contextos estratigráficos precisos. Esto demuestra los estrechos lazos que la región poseía con Creta y el Mediterráneo oriental en general.

En un momento dado la actividad cesó en el palacio, todo fue abandonado. Bietak sugiere como hipótesis que el dignatario cayó en desgracia, pero no se ha llegado aún a una conclusión sobre este punto<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> BIETAK, “The Center...”, p. 103.

<sup>33</sup>Ibíd., p. 104.

## VI.d. ESTRATOG/I-3=C; ÁREAS A/II Y F/I

Sobre las ruinas del palacio, una población asiática construyó un nuevo asentamiento (estrato G/I-3=c; áreas A/II, F/I).

En este momento pudo haberse dado un nuevo influjo asiático, porque el porcentaje de cerámica levantina (del tipo Tell el-Yahudiya, BM IIA) creció del 20 al 40 % y parte de la producción era local. Lo que no se sabe es si estos habitantes provenían del norte o del sur del Levante. Además del intercambio, a través del cual se incrementó la relación con Chipre, otra actividad importante de los habitantes del asentamiento fue la manufactura de implementos de cobre. Se hallaron moldes de los cuales la mayoría eran de herramientas para trabajar metales y madera. Egipto importó madera del Líbano desde el Predinástico en adelante, y es sabido que esa región asiática era la gran productora de maderas de calidad: cedro, enebro y otras coníferas, así como resina. Consideramos la posibilidad de que Egipto haya controlado enclaves territoriales en Asia durante el Reino Medio (dinastía XII) y haya ejercido cierto control sobre la élite biblita, siempre con el fin por parte de los egipcios de asegurarse el aprovisionamiento de las maderas y demás bienes que llegaban a esa ciudad desde el interior<sup>34</sup>. Es muy probable entonces que la construcción de embarcaciones haya sido una actividad importante en el sitio en ese periodo.

Se introducen nuevos animales, como la oveja lanera y probablemente el caballo. Las casas son de tipo egipcio, cada una de ellas rodeada por un patio y una medianera.

Sobre el final del periodo parece haber existido una crisis repentina, ya que hay enterramientos de emergencia, donde familias enteras fueron sepultadas juntas y se produjo un abandono del área A/II. Quizás una epidemia de peste bubónica produjo esta situación. Winkler y Wilfing demostraron que la condición física de los habitantes era mala y la media de vida era baja, de 18.6 años. En cuanto a la diferenciación sexual, la población asiática era en su mayoría masculina y la femenina, local<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Para el Predinástico véase M. CAMPAGNO, *Surgimiento del Estado en Egipto: cambios y continuidades en lo ideológico*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Colección Estudios Nueva Serie 6, 1998; para Reino Medio, R. FLAMMINI, *Biblos y Egipto... passim*.

<sup>35</sup>E. WINKLER; H. WILFING, *Tell el Dab'a VI: Anthropologische Untersuchungen an den Skelettresten der Kampagnen 1966-1969, 1975-1980, 1985 (Grabunsfeld A)*. Viena: Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Institutes 9, 1991.

## VI.e. ESTRATOS F A E/1-3=B/1-3 Y A/2; ÁREAS A/II Y F/I

En los estratos siguientes (F a E/1) se verifica que en el área abandonada se edificó un recinto sagrado (área A/II) mientras que el área F/I (estr. b/1-3 y a/2) continuó habitada.

El recinto sagrado era un templo de la tradición del Bronce Medio II, uno de los más grandes en su tipo, de aproximadamente 30 m de largo. Estaba pintado de azul y quizás dedicado a un dios cósmico. Delante de él fue hallado un altar con un manojó de frutos de roble. Se hallaron hoyos conteniendo cerámica y huesos de animales carbonizados, pero no de cerdos. Es probable que los habitantes ya tuvieran algún prejuicio para ofrendar carne de este animal, prejuicio que luego se verifica en Palestina. En otros dos hoyos frente al templo se hallaron pares de asnos, pero esta vez no estaban asociados a enterratorios. Podrían estar relacionados con el cierre de algún trato comercial.

En el estrato E/3 se verificó, en la sección oeste del templo, la erección de otro templo más pequeño. La planta del mismo consiste en un amplia sala con dos entradas hacia el este. Estos dos templos son de características asiáticas, sin embargo, junto a ellos se erigió otro de planta egipcia. Este conjunto cultural estaba rodeado por cementerios. Las tumbas a su vez estaban provistas de templos funerarios.

Cerca del templo principal, se hallaron dos jambas de puerta hechas en piedra, pero en contextos confusos. Ambas están escritas con los nombres del rey *Aa-zeh-Ra Nehesy* (1710 a.C.), quizás uno de los primeros gobernantes de la dinastía XIV. Bietak arriesga la hipótesis de que el padre de Nehesy fuera un funcionario egipcio de alto rango, que fundó un reino independiente en el NE del Delta<sup>36</sup>.

A partir de este momento el asentamiento fue llamado Avaris (*hwt-waret*=dominio del distrito), capital de la dinastía de Nehesy. La dinastía descansaba sobre los habitantes asiáticos de la región. Tell el Dab`a no era el único sitio del delta oriental con habitantes cananeos durante la dinastía XIII, hay ocupación de este tipo en Tell el-Farasha y Tell el Maskhuta. Luego de la fundación del reino y la de una capital, la dinastía de Nehesy estableció un dios de la ciudad y una deidad patrona: Baal/Zephon fue asimilado a Seth, el dios representante de "lo extranjero" por antonomasia dentro de la cosmovisión egipcia. Nehesy se llamaba "amado de Seth,

---

<sup>36</sup>BIETAK, "The Center...", pp. 108-109.

Señor de Avaris". Los funcionarios del reino provincial eran asiáticos. En uno de los cementerios que rodean el templo principal del recinto sagrado, se halló la tumba de un funcionario con el título de "mayordomo del tesoro", llamado `Amu ("el asiático"). Su nombre y título estaban escritos sobre un escarabajo en jeroglíficos; aunque la tradición del enterramiento es asiática, ya que el cuerpo estaba en posición contracta y equipado con armas y cerámica Tell el Yahudiya<sup>37</sup>; delante de la tumba se hallaron entre cinco y seis asnos enterrados (Lám. I). Es la tumba más importante hallada en este estrato. Durante este período muchas de las tumbas pertenecían a guerreros, quienes estaban equipados con una daga y un hacha de batalla. Algunos poseían un cinturón de cobre parecido a uno hallado en la tumba J3 de Jericó<sup>38</sup>.

Es posible que el surgimiento de un estado en la zona haya provocado este incremento de enterramientos de guerreros, ya que la propia conformación del mismo llevaría al monopolio de la coerción por parte de la élite real.

#### VI.f. ESTRATOS D/3 Y D/2

En los estratos siguientes, propiamente hicsos (desde el D/3 en adelante), la población aumentó considerablemente, y los cementerios se construyeron directamente debajo de las casas. Se comenzaron a utilizar criptas con una o dos cámaras, que se diseñaban durante la construcción de la casa. Los niños no eran enterrados en tumbas sino en ánforas importadas del Levante. En algunos enterramientos hay sirvientes sepultados con sus dueños, al igual que en Kush (Nubia); en el delta esta costumbre fue rápidamente abandonada, pero prosiguió en Nubia. No se sabe si hubo influencias de un reino sobre otro a este respecto. Las habitaciones que daban sobre la calle principal pudieron ser utilizadas como negocios o talleres.

#### VI.g. ÁREAS H/I-IV (EZ. HELMI)

En las áreas bajo la nomenclatura H (Ez. Helmi) se erigió, poco después del 1600 a.C., una enorme ciudadela hicsa, cuyas dimensiones cubren 50.000 metros cuadrados. Este fuerte sistema defensivo estaba relacionado con la arquitectura palatina de los hicsos, y fue erigido en un sitio hasta entonces deshabitado. Por sobre ella se erigió un

---

<sup>37</sup>M. BIETAK, *Avaris, the capital of the Hyksos*. Londres: British Museum, 1996, p. 41.

<sup>38</sup>Ibíd., p. 45.

palacio de la dinastía XVIII egipcia. En los jardines de la ciudadela se hallaron gran cantidad de vestigios: fragmentos de columnas, de estatuas, objetos con inscripciones de los reyes hicsos, todas ellas provenientes de la ciudadela de Apofis, uno de los últimos reyes de la dinastía. A comienzos de la dinastía XVIII la ciudadela fue ocupada por las tropas egipcias luego de la caída de Avaris, quienes la utilizaron como una fortaleza que abasteció a las tropas de Amosis (el primer rey de la dinastía XVIII) en sus campañas sobre los territorios del sur de Palestina incorporados a la esfera de influencia de los hicsos (Sharuhén). De este periodo parecen ser los frescos minoicos hallados en Tell el Dab'a. Anteriormente habían sido datados en época hicsa, pero los últimos análisis realizados dan una datación cercana a los inicios de la dinastía XVIII.

## VII. EL PROCESO DE ACULTURACIÓN

M. Bietak considera que el comienzo del periodo hicsa debe buscarse a partir del estrato E/2, cuando se da la gran expansión del asentamiento y los tipos cerámicos muestran un cambio significativo<sup>39</sup>. A partir de ese momento, la cerámica denominada Tell el Yahudiya es propia de la región -producida localmente- y exportada a Chipre y Palestina. Sus características esenciales son el borde superior redondeado, las asas con forma de tira y el no poseer brillo metálico. También puede verificarse un proceso de estandarización (a la vez que una disminución notable en la variabilidad) quizás debido al aumento de población que produjo a su vez un aumento en la demanda e implicó un cambio en la producción de los talleres<sup>40</sup>.

Los elementos culturales propios de cada una de las tradiciones en cuestión incorporaron elementos de la otra, es decir, existió un proceso de aculturación, pero con particularidades. Si se hace un seguimiento a lo largo de los distintos estratos de ocupación en el sitio, se pueden vislumbrar las siguientes líneas de interpretación. En primer lugar, se observa que en el ámbito de la arquitectura doméstica, la tradición egipcia es más fuerte: salvo el periodo de la primera colonización asiática, las casas (estr. G/1-2=c áreas A/II y F/I) y los palacios (estr. G/4=d/1 área F/I) son egipcios. También lo son las capillas mortuorias (estr. G/4=d/1 área F1). La escritura que se

---

<sup>39</sup>M. BIETAK; I. FORSTNER-MÜLLER; CHRISTA MLINAR, "The beginning of the Hyksos Period at Tell el Dab'a: a subtle change in material culture". En: P. FISCHER (ed.), *Contributions to the Archaeology and History of the Bronze and Iron Ages in the Eastern Mediterranean*, Studies in Honour of Paul Åström, Viena: Österreichisches Archäologisches Institut, Sonderschriften Band 39, 2001, p. 172.

<sup>40</sup>Ibid., p. 179.

utiliza es el egipcio jeroglífico, al igual que lo hacían los *h3tyw-* de Biblos durante el Reino Medio<sup>41</sup>. En cambio, en el contexto de lo religioso (templo, estr. F a E/1 área A/II) y específicamente de las costumbres funerarias (tumbas del “palacio”, estr. G/4=d/1 área F/I; estr. F a E/1 área A/II), la tradición es fuertemente asiática: los templos son de características asiáticas; también la disposición espacial de los enterratorios, cercanos a las casas o debajo de ellas; el uso de vasijas de cerámica importadas del Levante para la sepultura de los niños; el ajuar funerario; el entierro de animales (asnos, ovicápridos).

¿Cuáles pueden ser las posibles explicaciones para estas modalidades? En primer lugar, hay que señalar que el lapso de tiempo en el cual se pueden ver abarca todo el periodo de ocupación asiática del sitio: el que va entre la fundación del primer asentamiento cananeo y la recuperación del territorio por los egipcios de la dinastía XVIII, un periodo de 300 años aproximadamente.

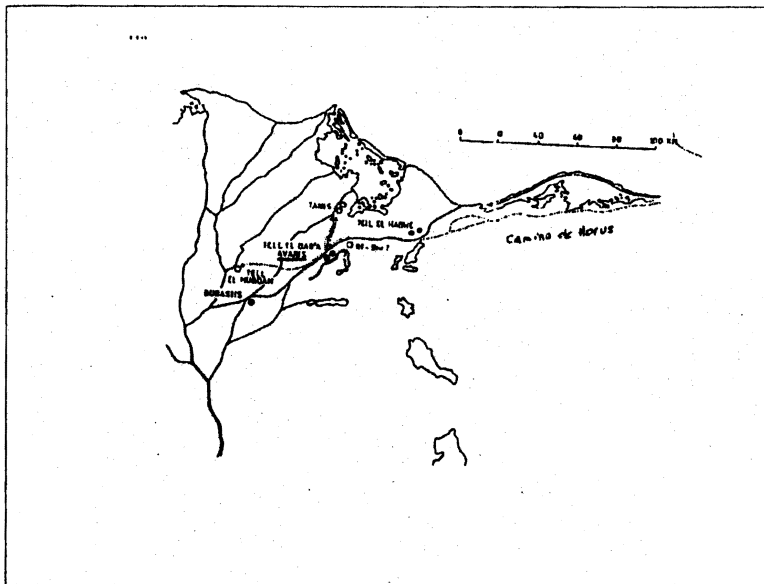
Las costumbres funerarias se integran en el amplio espectro de la cosmovisión de un pueblo. Como ya señalamos, en las sociedades de pensamiento mítico o integrado el sistema de creencias ocupa un lugar central, nuclear, en la conformación de la sociedad. Los aspectos relacionados con la vida después de la muerte se encarnan en el proceso mismo de interpretación del mundo que cada sociedad posee y en la relación hombre-entorno. F. Braudel establecía que las mentalidades, las cosmovisiones, lo ideológico, podían ser estudiados como lo que él mismo denominó “estructura”, el tiempo largo<sup>42</sup>. Es decir que, para poder establecer parámetros comparativos en ese nivel de interpretación, se hace necesario manejar un amplio lapso temporal ya que en tiempos más cortos, esos mismos parámetros no son válidos o no pueden visualizarse. Consideramos que las costumbres funerarias tienen que ver directamente con la cosmovisión de una determinada sociedad, con su propia identidad, con la forma particular que poseen de ver el mundo, de entender los fenómenos y concebir el tiempo. Por eso mismo es difícil que esos parámetros se modifiquen abruptamente. Los asiáticos, a pesar de su egipcianización, se mantuvieron apegados a sus costumbres funerarias ancestrales porque ellas eran parte fundamental de su concepción del universo. El dominio del suelo, del territorio, se daba directamente al tener allí enterrados a sus muertos; para los hicsos, esa porción del delta era territorio “asiático” por ese mismo motivo.

---

<sup>41</sup>R. FLAMMINI, “The *h3tyw-* from Byblos in the Early Second Millennium B.C.”, *Göttinger Miszellen* 1998, 164: 41-61.

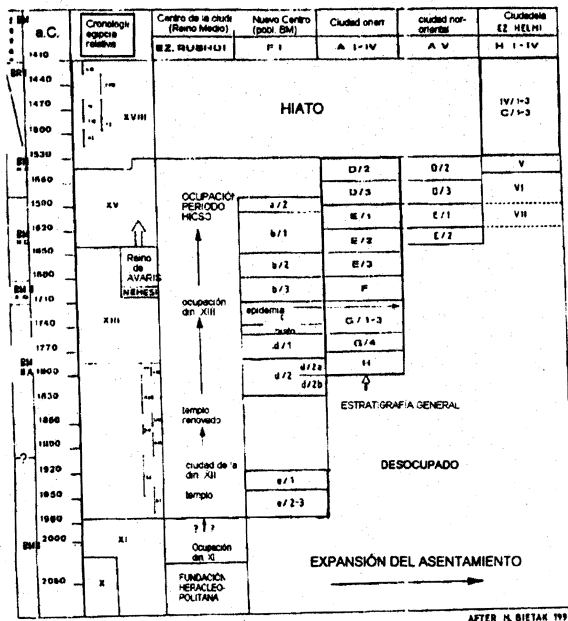
<sup>42</sup>F. BRAUDEL, *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid: Ed. Alianza, 1968.

MAPA 1. (TOMADO DE BIETAK, "THE CENTER ...", P.110)





CUADRO I (SEGÚN EL ORIGINAL DE BIETAK, "THE CENTER ...", P.90)



AFTER N. BIETAK 1994

RESUMEN

El presente trabajo señala dos características distintivas del proceso de aculturación que tuvo lugar en Tell el Dab'a/Avaris durante el predominio de los Hicsos en el delta oriental egipcio (Segundo Periodo Intermedio). Mientras la arquitectura doméstica permaneció en la tradición egipcia, los ámbitos funerario y religioso evidencian la adscripción a las creencias asiáticas.

**Palabras clave:** Hicsos – Tell el Dab'a – Aculturación – Arquitectura – Religión



## HILDEGARDIS BINGENSIS LIBER DIVINORUM OPERUM I, 1

AZUCENA ADELINA FRABOSCHI\*

La producción bibliográfica de Hildegarda de Bingen (religiosa benedictina, 1098-1179) es en realidad muy vasta, de carácter enciclopédico y, como ha dicho Barbara Newman refiriéndose a *Scivias* (Conoced los caminos) —pero en realidad la afirmación se hace extensiva a toda su obra—, “puede ser considerada como un trabajo multimedia en el que las artes de la iluminación, la música y el drama contribuyen con su variada belleza a realzar el texto y elevar el mensaje de la visión”<sup>1</sup>. Esto es particularmente cierto de dos de los tres libros que configuran lo que se ha dado en llamar su gran trilogía: *Scivias* (1141-51), *Liber meritorum vitae* (El libro de los méritos de la vida, 1158-63) y *Liber divinorum operum* (El libro de las obras divinas, 1163-74), de los cuales el primero y el tercero están profusamente ilustrados.

El *Liber divinorum operum*, al que pertenece la visión cuya traducción ofrecemos en estas páginas, está dividido en tres partes, que “registran la historia de la salvación desde el *Génesis* hasta el *Apocalipsis*, y proponen una elaborada teoría cosmológica”<sup>2</sup>. Al decir de King-Lenzmeier, esta obra es “un análisis de la conexión entre el microcosmos —el mundo de la creación, de los seres humanos especialmente— y el macrocosmos —el Universo colmado por Dios y abrazado por Él—”<sup>3</sup>. Pero hay muchos otros aspectos sobre los que tiene sentido detenerse, como por ejemplo el hecho de que no sólo las virtudes aparecen en figura femenina, sino también el Amor Divino o *Caritas* y la Sabiduría de Dios o *Sapientia*, que reflejan de manera más directa a Dios mismo. Por otra parte, como ya hemos dicho y al igual que en *Scivias*,

---

\*Universidad Católica Argentina - CONICET

<sup>1</sup>NEWMAN, BARBARA. “Introduction”, p. 25. En: HILDEGARD OF BINGEN. *Scivias*. Transl. Mother Columba Hart and Jane Bishop. Intr. by Barbara J. Newman. Preface by Caroline Walker Bynum. New York: Paulist Press, 1990. 545 p.

<sup>2</sup>MADDOCKS, FIONA. *Hildegard of Bingen. The Woman of Her Age*. New York: Doubleday, 2001, p. 279.

<sup>3</sup>KING-LENZMEIER, ANNE H. *Hildegard of Bingen. An Integrated Vision*. Collegeville (Minnesota): A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, 2001, p. 61.

también aquí encontramos ilustraciones pictóricas que se deberían a la inspiración de Hildegarda, pero que fueron realizadas con posterioridad a su muerte.

De las tres partes (eco trinitario) que componen el libro, la primera se refiere al mundo humano, esto es, al microcosmos (cuatro visiones); la segunda trata del mundo por venir, es decir, el destino del hombre (una visión); la tercera, finalmente, concierne a la historia de la salvación o sea, al macrocosmos, relacionando el mundo de la revelación divina con el mundo de la experiencia humana (cinco visiones). Hay en toda la obra un gran protagonismo de la Palabra de Dios Encarnada y presente en el mundo y, por consiguiente, también una importante presencia de la razón junto a la Revelación. Se desprende de esto que se da en la obra la consideración del hombre como imagen y semejanza de Dios, en interacción con el mundo. “Los temas de Dios como la fuente de todas las cosas y de todas las cosas volviendo a su fuente, el tema del macrocosmos y el microcosmos y cómo se unen, todo ello está expresado en términos de *viriditas*, luz, agua, florecimiento y cuanto para Hildegarda significa bendición divina”<sup>4</sup>.

En cuanto a las pinturas que acompañan a cada visión cabe decir que, a diferencia de las que apreciamos en *Scivias*, no fueron realizadas en vida de Hildegarda –aunque sí sobre esquemas proporcionados por ella– sino a comienzos del siglo siguiente, en ocasión de elaborarse una edición con vistas al proceso de canonización cuando en 1227, a pedido de las religiosas, el Papa Gregorio IX encargó a los preladados de Maguncia las diligencias del caso. Las pinturas, además de presentar algunas divergencias con el texto, y algunas adiciones visibles (como el rollo o filacteria que podemos apreciar en la primera imagen, visiblemente añadido a la pintura terminada), llevan todas ellas una imagen de Hildegarda en su celda, con unas tablillas en la mano y el rostro generalmente vuelto hacia lo alto; con ello las religiosas quisieron dar testimonio del origen divino de las visiones, de su carácter de reveladas, corroborando al mismo tiempo la santidad de la abadesa.

Sobreviven de esta obra cuatro manuscritos muy autorizados: el más antiguo, esbozado en Rupertsberg en vida de Hildegarda (1170-73), pasó al monasterio benedictino de San Euchario (hoy San Matías) en Trier y luego a Gante, encontrándose hoy en la biblioteca de la Universidad (Gante 241). Tenemos también el de las obras completas de Hildegarda, el de la biblioteca de Hesse, en Wiesbaden (MS 2, llamado Riesencodex). El de Troyes (MS 683, en la Biblioteca Municipal) está realizado en

---

<sup>4</sup>Ibíd., p. 72.

diversas etapas (siglos XII-XIII), y al parecer tuvo sus comienzos en el *scriptorium* de Rupertsberg (es copia del Gante). Hay otro manuscrito del siglo XIII (el Codex Lucca 1942, que se conserva en la Biblioteca Statale de Lucca), bellamente iluminado con las diez pinturas que ostentan en su extremo inferior la imagen de Hildegarda. Y hay otros manuscritos, de fecha posterior. Versiones latinas publicadas: *Hildegardis Bingensis Liber Divinorum Operum*. Cura et studio Albert Derolez et Peter Dronke. In: *CCCM*. Vol. 92. Turnhout: Brepols, 1996, y *Liber Divinorum Operum*. In: MIGNE, J.-P. (ed.). *PL*. Vol. 197, cols. 739-1038.

HILDEGARDIS BINGENSIS. *Liber Divinorum Operum*. Turnholti: Brepols, 1996. CXX + 501 p. (Corpus Christianorum - Continuatio Mediaevalis, XCII)

## PARTE PRIMERA. PRIMERA VISIÓN

[I. Se presenta la maravillosa visión de la que pende la obra, y se describe detalladamente una divina imagen en forma de hombre que aparece en ella, y su aspecto y circunstancia.]

I. Y vi en el misterio de Dios, como en medio de la atmósfera austral, una bella y maravillosa imagen con figura humana, cuyo rostro era tan hermoso y de tanta luminosidad<sup>5</sup> que más fácilmente podría yo mirar al sol; un gran círculo dorado ceñía su cabeza. Pero en el mismo círculo, sobre esa cabeza apareció otro rostro como de un anciano, cuyo mentón y barba tocaban la parte superior de la cabeza del primero. Y de uno y otro lado del cuello de la figura salía un ala, y las dos elevándose por sobre el círculo [dorado] se unían. En el punto extremo de la curva del ala derecha contemplé una cabeza de águila con ojos de fuego, en los que se reflejaba el esplendor de los ángeles como en un espejo; en el extremo de la curva del ala izquierda había un rostro humano, que brillaba como la luz de las estrellas. Y estos rostros estaban vueltos hacia

---

<sup>5</sup>Una de las notas características de las visiones de Hildegarda de Bingen es su insistencia en el tema de la luz: luminosidad, brillo, esplendor, sol, dorado, fuego, espejos, reflejo, refulgencia..., son todos términos que apuntan en la misma dirección. No olvidemos que en todo momento señala a la Luz viviente como fuente y origen de su saber, saber que es revelación. A su acción iluminadora atribuye Hildegarda todo su conocimiento: *lux vivens et obscura illuminans*, Luz Viviente que ilumina lo que está oscuro [ocultado por las tinieblas], variando la imagen de Juan 1, 9 (“Yo soy la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”) en el reemplazo de “verdadera” por “viviente”.

el oriente. También de uno y otro hombro de esta imagen [salían] unas alas [que] se extendían hasta las rodillas. Vestía una túnica que brillaba como el sol; en sus manos sostenía un cordero resplandeciente como la luz del día. Con sus pies aplastaba a un monstruo de horrible aspecto, ponzoñoso, y de color negro, y a una serpiente que mordía la oreja derecha del monstruo; el resto de su cuerpo estaba enrollado oblicuamente en torno a la cabeza, y su cola se extendía por la parte izquierda hasta sus pies.<sup>6</sup>

[II. Palabras de la imagen –se entiende que es el Amor–, que se nombra a sí misma la vida ígnea de la sustancia de Dios<sup>7</sup>, y narra los variados efectos de su poder en las diversas naturalezas o cualidades de la creatura.]

II. Y esta imagen decía: Yo soy la energía suprema e ígnea, Quien ha encendido cada chispa viviente, y nada exhalé [que fuera] mortal<sup>8</sup>, sino que Yo decido su existencia. Con mis alas superiores, esto es con la sabiduría<sup>9</sup>, y circunvolando el círculo que se mueve orbitalmente [esto es, la tierra], lo ordené con rectitud. Pero también Yo, la vida ígnea del ser divino, me enciendo sobre la belleza de los campos, resplandezco en las aguas y ardo en el sol, la luna y las estrellas; y con un soplo de aire, al modo de una invisible vida que sustenta al conjunto, despierto todas las cosas a la vida<sup>10</sup>. Pues el aire

---

<sup>6</sup>Hasta aquí la descripción de la imagen, en palabras de Hildegarda. El texto continúa con la interpretación –realizada no por la abadesa sino por la figura misma–, en primera persona, y como parte integrante de la visión, como palabra revelada.

<sup>7</sup>En la concepción hildegardiana el Amor es Vida, y aquí la abadesa se vale de la imagen del fuego (“energía ígnea”) para expresar ambos conceptos, al tiempo que implícitamente añade las notas del dinamismo, la movilidad, el calor, el brillo y la refulgencia, todas ellas identificables con el amor y la vida.

<sup>8</sup>Responde esta afirmación a lo que era por entonces la interpretación del texto de *Juan 1, 3-4*, que se leía así: *Et sine ipso, factum est nihil. Quod factum est in ipso vita erat* (Y sin Él no se hizo nada. Todo cuanto fue hecho era vida en Dios). La lectura, hoy: *Et sine ipso, factum est nihil. In ipso vita erat* (Y sin Él no se hizo nada [de cuanto fue hecho]. En Él estaba la vida).

<sup>9</sup>La referencia es a la sabiduría en sentido bíblico, no como un saber teórico sino como un saber práctico-moral. Por eso a continuación adscribe a la ordenación propia de la sabiduría la nota de rectitud, que la circunscribe al ámbito de lo moral.

<sup>10</sup>Queda aquí subrayada la afirmación de la nota 8 –en el sentido de la concepción de todo lo creado como viviente– con la imagen del soplo de aire, hálito de vida (*Gén. 2, 7*).

vive en el verdor [*uiriditate*<sup>11</sup>] de las hojas y en las flores, las aguas fluyen como si vivieran, también el sol vive en su luz; y aunque la luna haya llegado a su ocaso, la luz del sol la enciende para que viva nuevamente. También las estrellas brillan en su luz como si tuvieran vida. Establecí columnas que sostienen todo el orbe de la tierra: son aquellos vientos<sup>12</sup> que tienen por debajo de sí alas, o sea vientos más suaves<sup>13</sup>, que suavemente resisten a los más fuertes, para que no se manifiesten peligrosamente, al modo como el cuerpo envuelve y sustenta al alma, para que no se exhale. Y como la respiración del alma mantiene unido al cuerpo dándole firmeza para que no desfallezca, así también los vientos más fuertes dan vida a los que les están sujetos para que realicen su oficio convenientemente.

Y así Yo, la energía ígnea, me oculto en estas cosas, y ellas arden por Mí, como la respiración continua mueve al hombre y como la voluble llama está en el fuego. Todas

---

<sup>11</sup>*Viriditas*: es uno de los conceptos característicos de Hildegarda a lo largo de toda su obra —que podría traducirse como verdor, fuerza vital, fecundidad, vida—, conque se refiere a Dios, a la Vida divina, a la acción creadora de Dios, a la presencia de la fuerza divina en el mundo y en el hombre, a las virtudes como fuerzas divinas que trabajan con el hombre, etc. Recordemos que, en abierto contraste con su época, Hildegarda no hace hincapié en el concepto de orden —en virtud del cual la acción creadora de Dios hace del universo un cosmos— sino en el de vida, fuerza, energía: todo cuanto existe es vida. Tampoco subraya la presencia de un principio formal en el hombre, sino que acentúa el principio dinámico y cohesionante, capaz por ello de otorgar unidad, y unidad viva.

<sup>12</sup>Son los cuatro vientos que en la segunda visión aparecen representados por cuatro cabezas de animales: de leopardo (simboliza el temor de Dios), de lobo (las penas del infierno), de león (el temor ante el juicio de Dios) y de oso (las tribulaciones corporales y las angustias del alma), “no porque existan en las formas de estos animales, sino porque imitan la naturaleza de los mismos en sus fuerzas y poder.” (“*Sed et uersus easdem partes quatuor capita, scilicet quasi caput leopardi et lupi ac uelut caput leonis et ursi apparent, quia in quatuor partibus mundi quatuor principales uenti sunt, non tamen sic in formis suis existentes, sed in uiribus suis naturam denominatarum bestiarum imitantes*”, LDO I, 2, 16)

<sup>13</sup>Aparecen también trabajados en la segunda visión, representados por el cangrejo, el ciervo, la serpiente, el cordero. Se hacen así presentes —simbólicamente— el reconocimiento de los pecados, el arrepentimiento, la confianza en Dios pero también la duda, la esperanza, el sufrimiento como purificación, la consolación y la constancia, la perfección espiritual..., “todos ellos vientos colaterales que son como las alas de los vientos principales y que no cesan de soplar, aunque suavemente” (Ibíd., 24), en tanto los vientos principales están como detenidos en su inmenso poder, a la espera del juicio de Dios al fin del mundo.

estas cosas viven en su esencia y no mueren<sup>14</sup>, porque Yo soy la vida. También soy la racionalidad, que tiene en sí el aliento de la Palabra que resuena, por la que toda creatura fue hecha<sup>15</sup>. Y la insuflé en todas las cosas de manera que ninguna de ellas fuera mortal en su género, porque Yo soy la vida.

Y en verdad soy la vida íntegra, que no ha sido esculpida en piedra ni brotó frondosa de las ramas ni radica en la potencia [generativa] humana<sup>16</sup>: antes bien, todo lo que vive tiene sus raíces en Mí. Pues la racionalidad es la raíz, en ella florece<sup>17</sup> la Palabra que resuena.

Por eso, siendo Dios racional, ¿cómo podría ser que no obrase, cuando toda su obra florece a través del hombre, a quien hizo a su imagen y semejanza, y a todas las creaturas –según su medida– significó en el hombre<sup>18</sup>? Pues desde toda la eternidad fue

<sup>14</sup>Como se advierte en el mismo párrafo, no se trata de una inmortalidad individual sino específica y, según podría desprenderse del contexto, la inmortalidad de la especie en Dios (“porque Yo soy la vida”). Como dice Guillermo Blanco en su *Curso de Antropología Filosófica* (Buenos Aires: EDUCA, 2002, p. 121), “todo era vida en Dios antes de ser realidad, porque todo era en Dios objeto de pensamiento y de amor: todo vivía en la inteligencia de Dios”

<sup>15</sup>Hay aquí una clara alusión trinitaria: Racionalidad, Palabra y Aliento de Vida, en el contexto de la actividad creadora, “por la que toda creatura fue hecha”. Pero el Aliento no sólo da vida, sino que lo hace porque es en Él que la Palabra creadora resuena, produciendo su efecto de causalidad eficiente y formal ejemplar.

<sup>16</sup>Se mencionan las concepciones idolátricas más primitivas, sí, pero que también se encontraban en los pueblos bárbaros que habían conquistado Europa –y con fuerte penetración e influencia en la Germania– en tiempos no tan lejanos.

<sup>17</sup>Esta imagen del “florecer” en la raíz (la Palabra que resuena en la Racionalidad, y en Ella todo lo que vive), es otra aparición de la riquísima –en sentidos y matices– *viriditas*. Su fecundidad aparece también proclamada en el párrafo siguiente, en que la creación habla del Creador, las creaturas configurando un cosmos, un orden, se manifiestan como la obra de su Dios.

<sup>18</sup>El hombre como resumen de toda la creación, el hombre como microcosmos, es un tópico de la época. Así, leemos en Honorio de Autun: “En cuanto es corporal —y microcosmos— toma de la tierra la carne, del agua la sangre, la respiración del aire y el calor lo toma del fuego. Su cabeza es redonda, al modo de la esfera celeste; los ojos brillan como dos estrellas; y hay en ella siete agujeros, como las siete armonías que adornan el cielo. El pecho, que es el lugar de la respiración y de la tos, se asemeja al aire en que se dan cita los vientos y los truenos. El vientre recibe todos los líquidos como el mar acoge los ríos. Los pies sostienen el peso de todo el cuerpo, como lo hace la tierra con el conjunto del universo. Del fuego celeste recibe el hombre el sentido de la vista, del aire superior el oído, del inferior el olfato, el gusto lo recibe del agua y el tacto de la tierra. Participa de la dureza de la piedra en sus huesos, de la vigorosa fecundidad de los árboles en sus uñas, del ornato del césped en sus cabellos, tiene en común con los animales la capacidad de sentir: tal es la sustancia corporal del hombre.” (“*Unde et microcosmus, id est*



Voluntad de Dios hacer su obra, esto es, el hombre; y cuando la acabó, le dio todas las creaturas para que trabajara con ellas, como el mismo Dios lo había hecho con él<sup>19</sup>.

Pero también soy un servidor, porque todo lo que tiene vida arde por Mí, y Yo soy la vida eternamente igual, que no tuvo comienzo ni finalizará; y esta misma vida que se mueve y obra es Dios, y no obstante esta vida es una en tres poderes [energías]. Y así como se dice que la Eternidad es el Padre, la Palabra es el Hijo, y el Aliento que une a estos dos es el Espíritu Santo, así también Dios se expresó en el hombre, en quien hay cuerpo, alma y racionalidad<sup>20</sup>. Porque me enciendo sobre la belleza de los campos, esto es la tierra, de cuya materia Dios hizo al hombre; y resplandezco en las aguas, como el alma, porque así como el agua se esparce a través de toda la tierra, así el alma recorre todo el cuerpo. También ardo en el sol y en la luna: esto es [figura de] la racionalidad (mientras que las estrellas son las innumerables palabras de la racionalidad). Y con un soplo de aire, al modo de una invisible vida que sustenta al conjunto, despierto todas las cosas a la vida: porque por el aire y el viento subsisten los vivientes —que crecen [y maduran]—, que han sido apartados de la nada por el solo hecho de existir.

---

*minor mundus dicitur: habet namque ex terra carnem, ex aqua sanguinem, ex aere flatum, ex igne calorem. Caput ejus est rotundum, in coelestis sphaerae modum: in quo duo oculi ut duo luminaria in coelo micant; quod etiam septem foramina, ut septem coelum harmoniae ornant. Pectus, in quo flatus et tussis versantur, simulat aerem, in quo venti et tonitrua concitantur. Venter omnes liquores, ut mare omnia flumina recipit. Pedes totum corporis pondus, ut terra cuncta, sustinent. Ex coelesti igne visum, ex superiore aere auditum, ex inferiore olfactum, ex aqua gustum, ex terra habet tactum. Participium duritiae lapidum habet in ossibus, virorem arborum in unguibus, decorem graminum in crinibus, sensum cum animalibus: haec est substantia corporalis”, Elucidarium I, 11. En: MIGNE, J.-P. Patrologiae cursus completus. Series latina. T. 172. Paris: 1882)*

<sup>19</sup>Gén. 1 y 2. Aun en la diversidad de ambos relatos, un hecho se presenta como indubitable: la creación tiene al hombre como su centro y ápice; todas las demás creaturas están en función de él, quien debe trabajarlas y usarlas con rectitud, esto es, con sabiduría, medida y orden. El hombre tiene una responsabilidad ética por el cosmos, por el mundo natural, y desde este punto de vista la obra de Hildegarda bien podría proveer los elementos para elaborar una ecología cristiana, tan necesaria en tiempos en los que el hombre parece más dedicado a la destrucción de su mundo que a su conservación.

<sup>20</sup>El hombre, creado a imagen de Dios, reproduce en su ser la realidad trinitaria de su Creador. El esquema parece indicar el cuerpo como la realidad material del hombre, el alma como su principio vital y animador, y la racionalidad como su espíritu o principio intelectual. En lo que viene del párrafo, ¿podría tal vez leerse un esbozo de distinción entre esencia y existir, lo que algo es y su ser mismo?

[III. Se muestra que en el hombre, hecho a imagen y semejanza suya, Dios expresó a toda creatura; y después de la caída, habiéndolo restablecido por la sola generosidad de su amor [*karitate*] mediante Su encarnación, lo puso en la bienaventuranza que había perdido el ángel caído; y por esto se señala la significación mística de la visión antedicha.]

III. Y nuevamente escuché la voz del cielo que me decía: Dios, Quien creó todas las cosas, hizo al hombre a su imagen y semejanza, y en él significó a las creaturas tanto superiores cuanto inferiores; y lo amó tanto que lo destinó al lugar del que el ángel caído había sido arrojado, y a la gloria y el honor que aquél había perdido juntamente con la bienaventuranza<sup>21</sup>. Esta visión que tú contemplas también te muestra esto.

Porque lo que tú ves: *como en medio de la atmósfera austral, una bella y maravillosa imagen con figura humana*<sup>22</sup>, esto es que en el poder de la Divinidad indeficiente, bella en la elección y maravillosa en los dones de sus misterios, está el amor del Padre celestial, manifestándose al hombre; porque cuando el Hijo de Dios se revistió de la carne, redimió al hombre perdido con el servicio de su caridad. De donde: *cuyo rostro era tan hermoso y de tanta luminosidad que más fácilmente podría y mirar al sol*, porque la largueza de su amor sobrepasa tanto entre sus dones y fulgura de tal manera, tanto sobrepasa a toda intelección del conocimiento humano –por el que es posible entender diversas cosas en el alma–, que de ningún modo puede [el hombre] captarla con su sentido. Pero se manifiesta en esta declaración para que a través de ella sea conocido en la fe lo que no puede ser visto por los ojos en forma visible.

[III. La fe devota cultiva la excelencia del amor divino, y en virtud de ésta Dios es conocido como siendo uno en la Trinidad para que, favoreciendo Dios mismo a los hombres con el mérito de su fe, los conduzca hacia los bienes celestiales.<sup>23</sup>]

<sup>21</sup>Esta afirmación no implica que si el ángel no hubiera caído, el hombre no hubiese sido creado (tema discutido por entonces en la escuelas); apunta más bien a que el hombre, además de su lugar propio, vino a cubrir el lugar que los ángeles pecadores habían dejado vacío.

<sup>22</sup>Dicha figura humana es Cristo, Dios-Verbo encarnado, Quien eligió hacerse hombre (belleza) sin dejar de ser Dios (poder), por ese amor del Padre que se expresa con el término “*caritas*”, amor que es gracia, gratuidad del don del amor.

<sup>23</sup>Las ideas principales de este párrafo, doctrinalmente densísimo, son: 1) la excelencia del amor divino es la Trinidad; 2) sólo puede ser conocida gracias a la fe, y una fe devota, esto es, alentada por un amor diligente en las obras del amor; 3) pero esta fe y la revelación trinitaria son un don divino, gratuito –la fe es gracia–; 4) por consiguiente, Dios es Quien da el don de la fe que, cultivada por el amor del hombre, le merece los bienes celestiales, esto es, a Dios mismo.

III. *Y un gran círculo dorado ceñía su cabeza:* porque la fe católica difundida por todo el orbe de la tierra, surgiendo con la primera aurora de singular esplendor, abraza con total devoción la eximia largueza de la verdadera caridad, por la que Dios redimió al hombre en la humanidad de Su Hijo, y fortaleciéndolo lo confirmó por la infusión del Espíritu Santo. De tal manera el Dios uno –Quien fue Dios en Su divinidad, sin un tiempo inicial anterior a la eternidad– es conocido en la Trinidad. *Pero en el mismo círculo, sobre esa cabeza apareció otro rostro como de un anciano:* esto es que la excelsa benignidad de la Divinidad –que es sin inicio ni fin– socorrió en todo a sus fieles, de manera que: *cuyo mentón y barba tocaban la parte superior de la cabeza del primero*, significa que en la disposición y cuidado de todas las cosas la Divinidad alcanza la excelsitud de la caridad suprema: que el Hijo de Dios en su humanidad conduzca de regreso hacia las realidades celestiales a los hombres [que se encontraban] perdidos.

[V. El amor [*dilectio*] a Dios y al prójimo no puede separarse de la virtud acendrada de la fe.]

(V). *Y de uno y otro lado del cuello de la figura salía un ala, y las dos elevándose por sobre el círculo [dorado] se unían:* porque el amor a Dios y al prójimo –que progresan por la virtud de la caridad en la unidad de la fe y con perfecto deseo retienen en sí esa fe– no se separan el uno del otro<sup>24</sup>, durante el tiempo en que la santa Divinidad oculta a los hombres el inconmensurable esplendor de su gloria, mientras en la sombra de la muerte están despojados de su vestidura celestial, que perdieron en Adán.

[VI. Cualquiera que inflamado por la ayuda del Espíritu Santo está sujeto a Dios con humilde devoción, no sólo se vence a sí mismo en aquello que es vicioso sino también al demonio; y los ángeles<sup>25</sup>, que se alegran por los bienes de los justos, ensalzan la omnipotencia de Dios.]

V. (VI). *En el punto extremo de la curva del ala derecha contemplé una cabeza de águila, que tenía ojos de fuego en los que se reflejaba el esplendor de los ángeles como en un espejo:* porque en la grandeza de la sumisión que triunfa<sup>26</sup>, cuando alguien se sujeta a Dios y vence al demonio es exaltado a la beatitud de la protección divina. Y

<sup>24</sup> Marc. 12, 29-31.

<sup>25</sup> Hildegarda otorga un lugar de privilegio en sus obras al tema de los ángeles.

<sup>26</sup> “la grandeza de la sumisión que triunfa”: claro eco del *Magnificat* mariano (Lc. 1. 46-55).

cuando inflamado por el Espíritu Santo eleva su espíritu y fija su atención en Dios, los espíritus bienaventurados se le aparecen claramente y ofrecen a Dios la devoción de su corazón. Pues en el águila están significados los hombres espirituales<sup>27</sup>, que por la devoción de su corazón a menudo –como los ángeles– ven a Dios en la contemplación. Por lo cual los espíritus bienaventurados que asiduamente ven a Dios se alegran por las buenas obras de los justos y las manifiestan a Dios en sí mismos; y perseverando así en la alabanza de Dios jamás se fatigan, porque jamás podrán agotarla [llevarla a su fin]. En efecto, ¿quién podría enumerar los innumerables prodigios que Dios puede obrar por su poder? Nadie. Ciertamente, los ángeles tienen un fulgor como de muchos espejos<sup>28</sup>, en el cual ven que nadie obra de tal manera ni tiene un poder tan grande como Dios; de donde nadie es semejante a Él, porque [Dios] no tiene temporalidad.

[VII. Desde la eternidad y fuera de todo sitio [*inlocaliter*] existían en Dios todas las cosas que de Él –su Creador– proceden, diferentes en número, orden, lugar y tiempo.]

VI (VII). En verdad, todas las cosas que Dios hizo las tuvo en su presciencia antes del inicio del tiempo. En la pura y santa divinidad aparecieron juntamente las cosas visibles y las invisibles, sin momento ni tiempo, desde la eternidad, como los árboles u otra creatura que están próximos al agua se reflejan en ella, aunque no estén físicamente en ella; sin embargo, toda su figura aparece allí<sup>29</sup>. Cuando Dios dijo: Hágase, al punto se revistieron de una figura que la presciencia divina contemplaba como incorpórea antes del tiempo. Pues así como todas las cosas que están ante un espejo se reflejan en él, así aparecieron en la santa Divinidad todas sus obras sin la duración de los tiempos. ¿Y cómo podría Dios carecer de la presciencia de sus obras cuando toda su obra, luego que ha sido revestida de un cuerpo, es completa en la actividad que le es propia, porque la santa Divinidad misma conoció de antemano cómo acompañarla conociéndola, comprendiéndola y sirviéndola<sup>30</sup>? De la misma

<sup>27</sup>Los hombres espirituales a los que aquí se refiere Hildegarda son los religiosos, los monjes.

<sup>28</sup>En el ángel el conocimiento no es discursivo sino intuitivo; de ahí la imagen de los espejos, apuntando a la visión simplemente tal. No olvidemos, por otra parte, lo dicho en la nota 5 sobre la presencia de la luz y todo aquello que pueda relacionársele o sugerirla, y que campea por todo el texto.

<sup>29</sup>El uso de imágenes como ésta es muy propio de Hildegarda, quien constantemente recurre a la naturaleza para dotar de concreción a sus conceptos.

<sup>30</sup>Junto a la presciencia creadora de Dios. Hildegarda señala Su providencia, que sostiene a la creatura en la existencia y la mueve hacia su perfección.

manera que un rayo de luz muestra algo de la forma de una creatura a través de la sombra, así la pura presciencia de Dios veía toda la forma de las creaturas antes de que tuvieran cuerpo [*incorporatae*], porque la obra que Dios había de hacer comenzó a brillar en su presciencia antes de materializarse según esta semejanza<sup>31</sup>, como el hombre mira el esplendor del sol antes de poder contemplar su realidad misma. Y como el esplendor del sol señala al sol, así también los ángeles con su alabanza muestran a Dios; y de la misma manera que el sol no puede existir sin su luz, así tampoco la Divinidad está sin la alabanza de los ángeles. Pues la presciencia de Dios precede a su obra, que le sigue; si así no fuera, la obra no podría aparecer; al modo como no conocemos el cuerpo de un hombre si no vemos su rostro, pero cuando vemos el rostro de un hombre, alabamos su cuerpo. Y así la presciencia de Dios y su obra están en Él.

[VIII. El demonio y los ángeles que hicieron abandono de la justicia, aunque eran muy poderosos, a causa de su ingratitude y soberbia fueron reducidos a esto: que nada pudieran en ninguna creatura, a no ser que les fuera permitido por una voluntad superior.]

VII (VIII). Pero había una innumerable multitud de ángeles que quisieron ser por sí mismos [*a seipsis*]; porque viendo su luz tan grande y gloriosa en la plenitud de su fulguración, olvidaron a su Creador. Y antes de que hubiesen comenzado a alabarlo pensaron que el resplandor de su propia belleza era tan grande que nadie podría resistirlo, por lo que también querían opacar<sup>32</sup> a Dios. Pero como vieran que jamás podrían realizar los prodigios que Él obraba, lo aborrecieron, y los que debían alabar a Dios mentirosamente decían que en su propia gran luz elegirían otro dios. Por lo que cayeron en las tinieblas, reducidos a una impotencia tal que nada pueden hacer en ninguna creatura, a no ser que su Creador se los permita. Pues aunque Dios había adornado al primero entre los ángeles, llamado Lucifer, con todo el ornato de las creaturas —el que había dado a toda la creación— para que de allí toda su cohorte recibiera su luz, él, yendo en sentido contrario, se hizo más horrible que todo el horror,

---

<sup>31</sup>Hildegarda subraya aquí la idea de que el conocimiento mismo que Dios tiene de la creatura es luz que la hace presente, por así decirlo: es un conocimiento creador, es en virtud de ese conocimiento que la creatura comienza a mostrarse, a brillar, a ser.

<sup>32</sup>“Opacar”: en el contexto de lo que para Hildegarda significa la luz, opacar significa negar a Dios Su luz, el brillo de Sus obras, de donde los ángeles rebeldes, finalmente, se niegan a ver la luz, se ciegan, quedan en la oscuridad, son oscuridad.

porque la santa Divinidad en su celo lo arrojó a un lugar sin luz alguna<sup>33</sup>.

[VIII. El hombre, disponiéndose a imitar de la justicia de su Creador, comienza a brillar por el fulgor de su naturaleza racional, como quien se ha separado de cierta irracionalidad animal.]

VIII (VIII). *En el extremo de la curva del ala izquierda había un rostro de hombre, que brillaba como la luz de las estrellas*: esto es que, en el ápice de la humillación triunfante<sup>34</sup>, cuando el hombre ha vencido con la humildad los obstáculos terrenales que se le oponen como algo funesto [*in sinistra*] y se vuelca a la defensa de su Creador, tiene aspecto humano. Porque no ha comenzado a vivir como un animal, sino como la naturaleza humana le enseña, virtuosamente<sup>35</sup>. De donde también en estas obras justas la buena intención de su corazón irradia singular esplendor.

[X. En la Palabra de Dios que dice: “Hágase la luz” fueron creados los ángeles, esto es, la luz racional<sup>36</sup>; y a causa de los que perdieron su beatitud Dios hizo otra vida racional que revistió de carne: el hombre, para que obtuviera el lugar y la gloria de los [ángeles] caídos.]

VIII (X). Pues cuando Dios dijo: “Hágase la luz”, apareció la luz racional, o sea los ángeles, tanto aquellos que perseveraron con Él en la verdad, cuanto los que cayeron en las tinieblas exteriores sin luz alguna porque negaron que la luz verdadera, que brillaba desde la eternidad sin inicio, era Dios; y porque quisieron hacer a alguien

<sup>33</sup>Confirma la idea de la nota anterior.

<sup>34</sup>Nuevamente encontramos aquí esa reminiscencia del *Magnificat*, la paradoja de la “humillación triunfante”.

<sup>35</sup>Lo propiamente humano es aquí la humildad de la creatura ante su Creador: ésta es la virtud y el esplendor de la humildad.

<sup>36</sup>Según Honorio de Autun, Dios en el primer día creó la luz espiritual y a toda creatura espiritual, en tanto en el sexto día creó al hombre; los primeros proceden del fuego –no olvidemos que una de las nociones corrientes por entonces era la de un cuerpo espiritual o etéreo para los ángeles–, pero el hombre, de la tierra: “Los cuerpos de los ángeles son simples, es decir, hechos del puro éter. El éter es ígneo –el cuarto elemento– y sereno, no por el calor sino por la luz perpetua, por lo que acerca de la creación de los ángeles está escrito: “Hágase la luz” (*“Angelorum corpora sunt simplicia, videlicet ex puro aethere facta. Aether est ignis, scilicet quartum elementum, non calore, sed perpetua luce serenum; unde de creatione angelorum scribitur: Fiat lux, Gen. I”*, *Liber duodecim quaestionum*, 11. En: MIGNE, loc. cit. ).

semejante a Él, cosa imposible de hacer. Entonces Dios hizo surgir otra vida que vistió con un cuerpo: el hombre, a quien dio el lugar y la gloria del ángel caído, ya que debe completar la alabanza de Dios que aquél no quiso tributar<sup>37</sup>. En este rostro humano están figurados quienes viven corporalmente en el mundo, pero en su espíritu sirven continuamente a Dios, para que no suceda que por entretenerse mundanamente en el siglo olviden las cosas que son del espíritu, al servicio de Dios. *Y estos rostros estaban vueltos hacia el oriente*, porque no sólo los espirituales sino también los hombres que viven en el mundo, todos los que desean servir a Dios y conservar sus almas en la vida, deben volverse hacia el origen de la santa conversación y de la bienaventuranza.

[XI. Dios, en la fuerza de Su caridad, unió consigo a los predestinados, enseñándoles por la infusión de las riquezas del Espíritu Santo aquello que necesitaban [saber]].

X (XI). *También de uno y otro hombro de esta imagen [salían] unas alas [que] se extendían hasta las rodillas*. Porque en la fuerza de su caridad el Hijo de Dios reunió junto a sí a justos y a pecadores; y a los unos los cargó en sus hombros –porque habían vivido con justicia–, y sobre sus rodillas [puso] a esos que había hecho volver de un camino de injusticia, y los hizo compañeros de los ciudadanos celestiales. De la misma manera el hombre sostiene tanto con las rodillas cuanto con los hombros las cosas que lleva. Pues en el conocimiento del amor el hombre es conducido en alma y cuerpo a la plenitud de todo su ser<sup>38</sup>, aunque su perseverancia en la rectitud sea lábil<sup>39</sup>. Los dones del Espíritu Santo instruyen abundantemente en las cosas celestiales y en las espirituales a aquel en quien son infundidos desde lo alto, con pura y santa largueza. También enseñan, aunque de otra manera, en los asuntos terrenales útiles para las necesidades corporales, en la consideración de los cuales el hombre sabe que es débil, enfermo y mortal, aunque se encuentre provisto de estos múltiples dones.

---

<sup>37</sup>Otro tema de discusión teológica en la Edad Media: ¿habría tenido lugar la creación del hombre de no haber pecado el ángel? ¿Llegará a ocupar en la gloria un lugar propio, o tan sólo completará el lugar dejado por el ángel caído?

<sup>38</sup>El “conocimiento del amor” es una expresión que da lugar, sin más, a múltiples interpretaciones: el conocimiento por connaturalidad afectiva, el conocimiento que brota del amor que lo urge –motor, peso y centro de gravedad de la persona–, la primacía de este conocimiento en la realización plena del hombre..., son diversas consideraciones en torno a una misma realidad, que es la naturaleza humana tomada en su especificidad.

<sup>39</sup>¿Cómo no reconocer aquí la dolorosa situación del hombre a la que se refiere San Pablo: “El bien que quiero, no lo hago; antes bien, el mal que no quiero, ése practico” (Rom. 7. 19)?

[XII. El Hijo de Dios, recibiendo la naturaleza humana sin el daño del pecado y apareciéndose en la carne, llamó a publicanos y pecadores a la conversión y los justificó por su fe.]

XI (XII). *Y vestía una túnica que brillaba como el sol*: esto es que el Hijo de Dios, en su caridad, vistió el cuerpo humano sin contagio de pecado, semejante a la belleza del sol; porque así como el sol brilla a tan grande altura –por comparación con las otras creaturas– que ningún hombre podría tocarlo, así también ningún conocimiento humano [*humana scientia*] podría entender cómo es la humanidad del Hijo de Dios, excepto la fe. *En sus manos sostenía un cordero resplandeciente como la luz del día*, porque en las obras del Hijo de Dios la caridad puso de manifiesto la mansedumbre de la verdadera fe, que resplandece sobre todas las cosas, que de entre los publicanos y los pecadores eligió [sus] mártires, confesores y penitentes, e hizo de impíos justos –como de Saulo hizo a Pablo–, que sobre las alas de los vientos pudieran volar hacia la armonía celestial. Así la caridad perfeccionó su obra poco a poco y nítidamente, de manera tal que no hubiese en ella debilidad alguna, sino total plenitud. El hombre no puede hacerlo porque tiene poca capacidad para hacer algo; apenas puede sostener hasta el fin aquello que realiza, hasta que otros lo vean. El hombre considera en su interior estas cosas: porque también el pájaro, cuando sale del huevo, no puede volar porque carece de plumas, pero luego que recibe las plumas vuela hacia donde le conviene.

[XIII. La imitación del amor del Hijo de Dios, que venció al demonio con su cruz, también ahora en sus fieles conculca la discordia y los otros vicios y al mismo antiguo engañador del género humano, y los reduce a la nada.]

XII (XIII). *Con sus pies aplastaba a un monstruo de horrible aspecto, ponzoñoso, y de color negro, y a una serpiente*: el verdadero amor, en las huellas del Hijo de Dios, quebranta la injusticia de la discordia, deformada por los muchos vicios y horrorosa por las muchas perversidades, venenosa en el engaño y negra en la perdición<sup>40</sup>, y también [vence] a la antigua serpiente que acecha a los fieles, como el mismo Hijo de

---

<sup>40</sup>No cuesta mucho advertir en este párrafo los ecos del contexto en el que transcurrió la vida de la abadesa de Bingen, ese siglo XII signado por la discordia entre el Papado y el Imperio, la herejía de los cátaros y la tremenda corrupción del clero.





Dios en su cruz la redujo a la nada. *[Serpiente] que mordía la oreja derecha del monstruo; el resto de su cuerpo estaba enrollado oblicuamente en torno a la cabeza, y su cola se extendía por la parte izquierda hasta sus pies*, porque a veces el demonio perpetra el engaño de su discordia semejando actuar bien; y poniendo al comienzo, aquí y allá, levemente, todo género de vicios, al final muestra abiertamente la perversidad de la peor consumación de la discordia. Pues la serpiente, que por su astucia es más hábil que otros reptiles, por esa misma habilidad destruye todo lo que puede y se convierte [finalmente] en algo pésimo, lo que está significado por los diferentes colores que hay en ella. Así también actuó Satanás, porque cuando conoció su belleza, quiso ser semejante a su Creador, y esto introdujo en el oído del hombre como por la cabeza de la serpiente, y no dejará de hacerlo hasta el último día, lo que se compara a su cola.

XIII. Por tanto, el amor está en la rueda de la eternidad sin tiempo, como el calor en el fuego. Pues en su eternidad, Dios conoció de antemano todas las creaturas que produjo en la plenitud de su Amor, de manera tal que el hombre no careciera de refrigerio o servicio entre ellas, porque las unió al hombre como las llamas al fuego. Primero, como ya se dijo, creó Dios al ángel con mucho ornato; pero cuando éste se vio a sí mismo, cobró odio a su Señor y quiso ser el señor, pero Dios lo arrojó a lo más hondo del abismo. Entonces el transgresor dio al hombre un mal consejo que el hombre siguió.

[XIII. Adán y Eva, al consentir la exhortación del demonio que los envidiaba, perdieron la gloria de su ropaje celestial, esto es, la inmortalidad.]

XIII. Porque cuando Dios creó al hombre lo cubrió con una vestidura celestial de manera que brillara con gran claridad. Pero el demonio, observando a la mujer, conoció que habría de ser la madre de un ilustre linaje; y [llevado] por la misma malignidad por la que se había apartado de Dios actuó como para vencerlo en esta su obra, atrayendo hacia sí la obra de Dios, que es el hombre<sup>41</sup>. Entonces la mujer,

---

<sup>41</sup>En esta presentación que hace Hildegarda del pecado del hombre (Adán y Eva), más que una desobediencia explícita de la mujer en cuanto al mandato divino parece darse un rendirse a la seducción del demonio, ordenada ésta no tanto a causar la caída de la mujer sino a vencer a Dios en la lucha por la supremacía, arrebatándole su obra.

sintiendo en el gusto de la manzana<sup>42</sup> que ella era diferente [de como Dios la había hecho], dio la manzana a su marido, y así ambos perdieron su ropaje celestial.

[XV. Dios, compadecido de ellos, para castigar el delito de su transgresión los expulsó del paraíso hacia este exilio<sup>43</sup>; [pero] si alguien violara la fe de su matrimonio instituido por Dios, deberá ser gravemente castigado, a no ser que se arrepienta.]

XV. Pero lo que Dios dijo después: “Adán, ¿dónde estás?”<sup>44</sup>, significa que recordaba que lo había hecho a Su imagen y semejanza, y que quería traerlo nuevamente hacia Sí. También le prestó el servicio de cubrir su desnudez, y lo envió al exilio. En lugar de su ropaje resplandeciente [Adán] recibió una piel de oveja, del mismo modo como había cambiado el Paraíso por ese exilio. Y Dios unió a la mujer con el hombre con un juramento de fidelidad, tal que esta fidelidad jamás sea destruida en ellos, sino que sean uno como el cuerpo y el alma que Dios unió en una unidad. Por lo cual, quienquiera que destruyera esta fidelidad y permaneciera sin arrepentimiento ni enmienda será llevado a la tierra de Babilonia<sup>45</sup>, esto es, a la tierra de la confusión y la aridez, que así permanecerá sin la hermosa fecundidad [*uiriditate*] del campo, es decir, de la bendición de Dios. Y la venganza de Dios caerá sobre él hasta la última línea de consanguinidad que proceda de su sangre férvida, porque ese pecado alcanza a aquel hombre.

[XVI. En la predicación del Hijo de Dios encarnado al pueblo espiritual suplicante se cumpla la promesa de Dios dirigida a Abraham: que su descendencia se

---

<sup>42</sup>“Sintiendo en el gusto de la manzana que era diferente”: además de subrayar nuevamente la característica apelación de Hildegarda a todos los sentidos, recordamos que lo que aquí se está diciendo, finalmente, es que Eva, al saborear la manzana, se conoció, supo de sí misma, se afirmó a sí misma “frente” a Dios. No fue la sabiduría de Dios lo que adquirió al gustar la manzana, sino la sabiduría de sí misma desgajada de su Dios: creatura en la soledad de sí misma. Como se lee a continuación en el mismo párrafo, ambos (Adán y Eva) perdieron así su luz y quedaron desnudos, despojados. Como le había sucedido a Lucifer. En sombras.

<sup>43</sup>No fue su castigo como el que infligiera al ángel, sin redención posible y en absoluta y definitiva soledad. El hombre partió hacia el exilio, varón y mujer unidos en matrimonio de inviolable fidelidad, acompañándose y sosteniéndose en el arduo camino de retorno a la Patria.

<sup>44</sup>Dios busca al hombre; el movimiento del Amor de Dios como *caritas*, como gracia, como don.

<sup>45</sup>Desde el cautiverio de los judíos en Babilonia bajo Nabucodonosor, ese nombre quedará como signo de exilio, corrupción y desdichada condición del hombre y de la Iglesia. Recordemos que a este episodio se asimiló el cautiverio de los Papas en Aviñón (siglo XIV), y que Lutero no titubeó en llamar a la Roma del Renacimiento, Babilonia.

multiplicaría según el número de las estrellas del cielo.]

XVI. Y así como Adán es el padre de todo el género humano, así también a través del Hijo de Dios, que se encarnó en una naturaleza virginal, surgió un pueblo espiritual que crece como Dios lo prometió a Abraham por su ángel: que su simiente llegaría a ser como las estrellas del cielo, según está escrito: “Mira el cielo, y cuenta las estrellas, si puedes. Así será tu descendencia. Creyó Abraham a Dios, y le fue reputado para su justificación”<sup>46</sup>. Lo que debe entenderse así: Tú, que adoras y veneras a Dios con una voluntad buena, mira lo oculto de Dios y resuelve la remuneración de los méritos de quienes brillan ante Dios día y noche –si esto es posible al hombre obstaculizado por la carga de su cuerpo–. Porque cuando el hombre saborea las cosas que son de la carne, no puede captar plenamente las que son del espíritu. Y con verdad se dice a aquel que se esfuerza por honrar a Dios con el recto suspiro de su corazón: De este modo será multiplicada y brillará la simiente de tu corazón, que sembraste en la buena tierra regada con la gracia del Espíritu Santo; porque también delante del Dios altísimo se levantará y resplandecerá en la multitud de sus dichosas virtudes, como las estrellas clarean en el firmamento. Por lo cual quienquiera que creyere fielmente la promesa divina, teniendo para con Dios la grandeza de la verdadera fe, de forma tal que desprecie todo lo terrenal y tienda hacia las cosas celestiales, será contado como justo entre los hijos de Dios porque amó la verdad, y no tuvo engaño en su corazón.

[XVII. Del linaje de Abraham –quien creyó y le obedeció– Dios eligió a la Virgen María, de quien nacería corporalmente Cristo, maestro y guía de una nueva generación, esto es, una generación espiritual.]

XVII. Pues Dios conoció que en el espíritu de Abraham no habitaba el engaño de la serpiente, porque lo que hacía no causaba daño a nadie; por eso de su linaje Dios eligió la tierra durmiente [quieta] que fue totalmente extraña a aquel gusto con el cual la antigua serpiente había engañado a la primera mujer<sup>47</sup>. Esa tierra, prefigurada por la vara de Aarón, era la Virgen María, quien en la más grande humildad se mostró como el aposento cerrado del rey. Porque, cuando recibió del trono este anuncio: que el gran rey quería morar en su claustro, miró la tierra de la que había sido creada y dijo que

---

<sup>46</sup>*Gén 22, 15-19.*

<sup>47</sup>María es la tierra durmiente, que no saboreó la manzana: no fue despertada al conocimiento de sí y rebelde a su Creador, sino que permaneció quieta y enteramente atenta y rendida a la Voluntad de su Señor. No tuvo la sabiduría de sí, sino la sabiduría de Dios; y por eso albergó en sí y fue madre de la Sabiduría misma, como proclaman las letanías lauretanas.

ella era la esclava de Dios. Lo que la primera mujer, engañada, no hizo, porque deseó tener lo que no debía poseer. También la obediencia de Abraham, en la que Dios probó su fe cuando le mostró el carnero enredado en los arbustos espinosos, prefiguró la obediencia de la Virgen bienaventurada que creyó en la palabra del mensajero, deseando que se hiciera en ella según la palabra del mensajero. Por eso el Hijo de Dios, que había sido prefigurado como el carnero enredado en la zarza, se encarnó en ella. Pero también estaba previsto en este linaje [en Cristo] lo que Dios dijo: que el linaje de Abraham había de multiplicarse como las estrellas del cielo, que debía contarse en la plenitud de la comunidad celestial. Y porque creyó fielmente a Dios en todas las cosas, por eso mismo también fue llamado el padre de quienes serán herederos del reino de los cielos.

Y así todo hombre que teme y ama a Dios abra devotamente su corazón a estas palabras, y conozca que para la salvación de los cuerpos y las almas de los hombres han sido dichas, no por el hombre sino por Mí, El que soy.

## RESUMEN

Este artículo ofrece la traducción de la primera visión de la primera parte del *Liber divinorum operum*, de Hildegarda de Bingen. De las tres partes que componen el libro, la primera se refiere al mundo humano, esto es, al microcosmos; y la primera visión narra lo que podríamos llamar la historia del Amor de Dios, que va desde la creación del mundo y del hombre como su centro y sentido hasta su redención por el misterio del Verbo encarnado y la fidelidad de Su madre, la Virgen María. Si bien no podríamos decir que se trata de una traducción anotada, sí podemos afirmar que hay notas orientativas sobre el pensamiento hildegardiano.

**Palabras clave:** Hildegarda de Bingen, mujer medieval, espiritualidad benedictina, siglo XII, visionaria, macrocosmos, microcosmos, viriditas.

## ABSTRACT

This article offers the translation of the first vision of the first part of the *Liber divinorum operum*, by Hildegard of Bingen. From the three parts which integrate the book, the first one refers to the human world, this is, the microcosmos, and the first vision talks about the Love of God, which goes from the world's creation and the man as its center and sense to his redemption for the mystery of the Verb made flesh and the fidelity of his mother,

the Virgen Mary. Though we could not say that it's about a critical translation, we can affirm that there are notes which guide you to the Hildegardian thought.

**Keywords:** Hildegard of Bingen, medieval woman, benedictine spirituality, twelfth century, visionary, macrocosmos, microcosmos, viriditas.

## LA SALUTATIO EPISTOLAR: DE LA PRECEPTIVA LATINA MEDIEVAL A LA PRAXIS DE UN LIBRO DE CABALLERÍAS (CIRONGILIO DE TRACIA, 1545)

JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ\*

Las artes dictaminis medievales elaboraron una cuidadosa preceptiva epistolar, adaptando y aplicando a la carta casi las mismas partes que la tradición retórica clásica había definido para el discurso. Así, las seis partes del discurso oratorio estipuladas por la tradición ciceroniana –*exordium*, *divisio*, *narratio*, *confirmatio*, *refutatio*, *peroratio*– devienen en la preceptiva epistolar medieval cinco partes, que se corresponden con las anteriores de la siguiente manera: el *exordium* oratorio se fragmenta en *salutatio* y *exordium* propiamente dicho; la *divisio* y la *refutatio* desaparecen; la *narratio* se conserva con el mismo nombre; y la *confirmatio* y la *peroratio* se conservan bajo los nuevos nombres de, respectivamente, *petitio* y *conclusio* (*Ad. C. Herennium* I, iii, 4; CICERON, *De inventione* I, xiv, 19; LAUSBERG, *Manual*, I, 235-239; MARÍN PINA, 416; MURPHY, 228-229, 232-233). De las cinco partes de la carta, empero, los manuales medievales se concentraron sobre todo en las dos primeras, *salutatio* y *exordium* –con la correspondiente *captatio benevolentiae* en este último–, por entender que eran las secciones más fijas y formulísticas, y por lo tanto pasibles de una mayor codificación. Diversos preceptistas definen la *salutatio* como la mención de los nombres del mitente y del destinatario, más una expresión de cortesía y afecto con el deseo de salud para el segundo de parte del primero, todo lo cual debe colocarse al principio de la carta a modo de encabezamiento. Así caracteriza la *salutatio* el alemán Ludolfo de Hildesheim en su *Summa Dictaminum*, de circa 1239:

*Salutatio est salutis adoptatio, largo sumpta vocabulo, nam dicimus salutem quidquid videtur pertinere ad salutem illius cui scribitur, ut dilectio, vel obsequium, et similia. (Apud MURPHY, 248).*

Por su parte Guido Faba en su *Summa Dictaminis*, obra de gran popularidad en la España medieval, no se contenta con definir la *salutatio*, sino incurre además en una de esas caprichosas etimologías tan del gusto de su tiempo:

---

\*CONICET - Universidad Católica Argentina

*Salutatio est quidam titulus scribentium nomina manifestans, quia cum dicitur 'Petrus Martino salutem': et dicitur 'Incipit liber Horatii', sicut per talem titulum sciamus nomen auctoris, ita per talem salutationem tamquam per titulum dictum cognoscimus cuius sit epistola, et cui mittatur [...]. Et dicitur salutatio quasi salutis optatio, nam illum salutamus, quem sanum esse cupimus. (Guidonis Fabe Summa Dictaminis, 297-298).*

Y Ventura da Bergamo sentencia en su *Brevis Dictaminis*:

*Salutatio est brevis oratio salutis affectum continens et a situ personarum non discrepans; vel salutatio columen epistole debita ordinatione tam nomina quam merita personarum cum mittentis affectione declarans. (Apud COPENHAGEN, 262, nota 5).*

Ya hacia fines de la Edad Media, escribe el español Fernando Manzanares en sus *Flores rhetorici*:

*In primis itaque epistole inchoande sunt a salutatione: qua significamus nos eis salutem optare: ad nos quos nostrum uertimus sermonem. Primum igitur tam scribentis quam eius ad quem scribitur nomen preponendum est. (Apud id., 255).*

Los manuales citados se cuidan asimismo de establecer las partes internas de la *salutatio* y su debido orden: debe en primer término colocarse el nombre del mitente con sus atributos y rango, en tercera persona y en nominativo (*intitulatio*), después el nombre del destinatario con sus atributos y rango, en tercera persona y en dativo (*inscriptio*), y por último el saludo propiamente tal (*salutatio*):

*In salutatione semper ista consideretur: que sit persona mittentis, que recipientis, et qui vel quale sit illud quod mittitur et optatur; quia non debet salutatio a qualitate vel statu personarum discedere vel discrepare, sed earum merita distinguere et dignitatem, condicionem, subiectionem, ordinem, parentelam, dilectionem, professionem, gentem vel patriam designare. (Guidonis Fabe Summa Dictaminis, 298).*

El mismo Faba estipula que el saludo debe ser dirigido al destinatario *per verba tertie persone* (*ibid.*, 297), y parecida recomendación hace Hugo de Bolonia en sus *Rationis dictandi prosaice* (*cfr.* MURPHY, 223). Pero ya en lengua castellana y en el siglo XVI,



Antonio de Torquemada ofrece en su *Manual de Escribientes* un orden más libre en la disposición de las tres partes, consecuencia sin duda de la distintas maneras posibles de adaptar los ejemplos latinos al hipérbaton romance:

Los antiguos comenzavan de su propio nonbre, y saludando o ynbiando salud a la persona a quien escrebía[n], y así dezian: Marco Tulio Cicerón, salud a Sempronio; y Plinio a Ponçio, salud; y Séneca a Luçilio, salud" (TORQUEMADA, 202).

El Marqués de Santillana, en sus cartas familiares, demuestra sin embargo conocer y respetar la vieja y meticulosa preceptiva latina medieval:

Don Íñigo López de Mendoça, marqués de Santillana, conde del Real [intitulatio], a don Pedro González de Mendoça, protonotario, su fijo [inscriptio], escriue salut [salutatio]. (Apud COPENHAGEN, 257).

Estas partes, empero, no siempre se respetan en la práctica; hay cartas menos formales y más íntimas que omiten el nombre del mitente —que se desplaza al final a modo de firma, como en las cartas modernas<sup>1</sup> y prescinden de la prolija mención de títulos y rangos; también suele omitirse el saludo o incluirse directamente en el *exordium*, y el nombre del destinatario queda entonces solo, ya en dativo, ya en vocativo. En el siglo XV, sobre todo, se extiende en Castilla el uso de una *salutatio* más breve y sintética, tal vez inducida por el peso cada vez mayor que, por sobre los manuales medievales, van cobrando modelos clásicos como Cicerón y Séneca, afectos a un saludo más condensado (COPENHAGEN, 257, 259)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> “Y así digo que lo que agora nosotros ponemos y escreuimos en el fin, solían antiguamente, así latinos como griegos, poner en el principio, porque el nombre que se pone agora en la firma era la primera palabra, para que se entendiese cúya era la carta, y tras ella venía lo que se pone en el sobreescrito, conforme a lo que después os diré, para que se supiese a quién se ynbiaua, y luego se escreuían las salutaçiones o saludes, deziendo: Tulio a Sempronio, salud; Séneca a Luçilio, salud [...]” (TORQUEMADA, 251).

<sup>2</sup> Manzanares reconoce la nueva modalidad de *salutatio* breve o incompleta: *Solent etiam quidam moderniores epistolam inchoare nulla salutatione aut commendatione permissa: sed quibusdam dumtaxat nominibus propositis excellentiam eorum ad quos scribunt designantibus: atque ex eis ad epistolam progrediuntur [...]. Attendendum tamen est. Quod aliqui etiam ex antiquis oratoribus his salutationibus per uocatiuum conflatis usi fuere: licet alio modo dissimiliter. Saluus sis mi Antoni charissime. Aue mi Antoni charissime. Et nam hoc mos maxime ab oratoribus obseruatus est ut absentes quadam cum suauitate alloquuntur, ut mi Brute, mi Cicero, mi Pyrrhe.* (Apud COPENHAGEN, 259).

Los libros castellanos de caballerías, desde el *Amadis de Gaula* en adelante, incluyen cartas como típico recurso de estilo (ROUBAUD; JOLY, 103-125), pero éstas no siempre se ciñen a la normativa estipulada por las viejas *artes dictaminis*; a propósito de una obra de mediados del siglo XVI como *Cirongilio de Tracia* de Bernardo de Vargas (Sevilla, 1545), buen ejemplo de la evolución aurisecular del género, puede observarse que ninguna de sus treinta y nueve cartas<sup>3</sup> respeta acabadamente las reglas correspondientes a la *salutatio*. Más aún, en nueve de esas cartas (textos 1, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11) ni siquiera hay *salutatio*, la que se reemplaza a veces mediante un vocativo (texto 1: Alto señor; texto 2: Noble emperador y esforçados caualleros que acabando las grandes auenturas y dubdosos hechos alcançays fama immortal en el mundo), y se elimina otras veces sin reemplazo alguno; en tales casos llama la atención que, salvo en una ocasión, se trate siempre de cartas de amor entre Cirongilio y Regia. Considerando que el código cortés impone a los amantes el más absoluto secreto, y que la *salutatio* normal de una carta, con la mención de los nombres del mitente y el destinatario, constituye un testimonio de identidad que viola potencialmente ese secreto —en caso de caer el precioso documento en manos felonas e inescrupulosas—, bien podría interpretarse la ausencia de un encabezamiento formal como una salvaguarda en ese sentido<sup>4</sup>; sin embargo, hay otras cartas de amor en la obra que sí tienen *salutatio* (textos 14,

<sup>3</sup> Para facilitar nuestras posteriores referencias a cada una de estas cartas, las enlistamos aquí, otorgándole un número a cada una y consignando su localización en la *editio princeps* de la obra, por la cual nos vemos obligados a citar en tanto no aparezca nuestra propia edición del *Cirongilio*, actualmente en prensa en la colección Los libros de Rocinante del Centro de Estudios Cervantinos de la Universidad de Alcalá de Henares, primera moderna de circulación venal (la presentada por James Green en 1974 ante la Johns Hopkins University como tesis doctoral, inédita, es prácticamente inutilizable debido a los numerosos y muy graves errores de lectura que ostenta). Indicamos el libro en romanos mayúsculos, el capítulo en romanos minúsculos, el folio en arábigos, *recto* (r) o *verso* (v), y las columnas correspondientes mediante los superindiciales <sup>a</sup> o <sup>b</sup>. 1: I, iii, 3r<sup>b</sup>-v<sup>a</sup>; 2: I, vii, 7r<sup>ab</sup>; 3: I, xxxvi, 56v<sup>b</sup>-57r<sup>a</sup>; 4: II, xxi, 88r<sup>b</sup>-v<sup>a</sup>; 5: II, xxv, 92v<sup>b</sup>-93r<sup>a</sup>; 6: II, xxvi, 94v<sup>b</sup>-r<sup>a</sup>; 7: II, xxx, 97v<sup>b</sup>-98r<sup>a</sup>; 8: II, xxi, 98v<sup>ab</sup>; 9: II, xlii, 112v<sup>b</sup>-113r<sup>a</sup>; 10: II, xliii, 113r<sup>a</sup>; 11: III, xxi, 138r<sup>a</sup>; 12: III, xxi, 138v<sup>b</sup>-139r<sup>a</sup>; 13: III, xxv, 143r<sup>a</sup>; 14: III, xxv, 143r<sup>b</sup>; 15: III, xxxvii, 154v<sup>b</sup>-155r<sup>a</sup>; 16: III, xxxvii, 155r<sup>b</sup>; 17: IV, viii (a), 177r<sup>ab</sup>; 18: IV, viii (a), 177r<sup>b</sup>-v<sup>a</sup>; 19: IV, viii (a), 177v<sup>ab</sup>; 20: IV, viii (a), 177v<sup>b</sup>-178r<sup>a</sup>; 21: IV, ix, 179r<sup>b</sup>-v<sup>a</sup>; 22: IV, xii, 181v<sup>b</sup>-182r<sup>a</sup>; 23: IV, xiii, 182v<sup>ab</sup>; 24: IV, xiii, 182v<sup>b</sup>-183r<sup>a</sup>; 25: IV, xiii, 183r<sup>a</sup>; 26: IV, xiii, 183r<sup>b</sup>; 27: IV, xiii, 183r<sup>b</sup>-v<sup>a</sup>; 28: IV, xiv, 184v<sup>ab</sup>; 29: IV, xvi, 185v<sup>b</sup>-186r<sup>a</sup>; 30: IV, xvii, 187r<sup>a</sup>; 31: IV, xviii, 187v<sup>b</sup>-188r<sup>a</sup>; 32: IV, xviii, 188r<sup>b</sup>; 33: IV, xxi, 190r<sup>b</sup>-v<sup>a</sup>; 34: IV, xxvii, 196r<sup>ab</sup>; 35: xxvii, 196v<sup>a</sup>; 36: IV, xxviii, 197r<sup>ab</sup>; 37: IV, xxviii, 197r<sup>b</sup>-v<sup>a</sup>; 38: IV, xxix, 197v<sup>b</sup>-198r<sup>a</sup>; 39: IV, xxix, 198r<sup>b</sup>.

<sup>4</sup> La identidad del mitente se da a conocer al destinatario, en estos casos, no mediante la mención del nombre de aquél en la *intitulatio*, sino a través de la información oral que brinda el mensajero, quien lo es en razón de su rol de confidente y consejero de los enamorados. Como bien estipula Jean Markale en su estudio sobre el amor cortés, si [los amantes] utilizan cartas

20, 27, 29, 31, 33), e incluso las que no la tienen incluyen a veces en sus exordios vocativos que delatan expresamente el nombre del receptor (texto 6: o buen caullero don Cirongilio; texto 8: buen caullero don Cirongilio). Otras veces, la ausencia de *salutatio* puede explicarse por el carácter breve y urgente de la carta, como sucede en una nota de acatamiento y cortesía que Cirongilio envía al emperador Corosindo, en la que además, y en razón de esa brevedad y esa urgencia, se omite expresamente la *narratio*, amén de elaborarse el exordio mediante una figura de reticencia que da cuenta de ese tono general de apuro y que incluye el consabido vocativo sustituto de la *salutatio*:

Después que, inuitísimo emperador, de vuestra corte partí, han pasado por mí tantas y tales cosas quantas no podré explicar [...]. Quisiera daros parte aquí de algunas dellas, pero mejor que las podré dezir las sabréys de Tarsidión, que la presente lleua [...]. (Texto 9).

En otras ocasiones la *salutatio*, bien que existente, aparece incompleta o abreviada, con falta de alguno de sus tres elementos. Suele ser frecuente la ausencia del tercero de éstos, el saludo propiamente dicho (textos 4, 21, 22, 34, 35, 36, 37, 38, 39), lo cual se explica algunas veces por las exigencias de una *brevitas* que impone ir directamente a la *narratio*, obviando también el exordio<sup>5</sup>, y otras veces por la índole poco amistosa de la carta; así, en la siguiente nota de desafío expresamente se marca la omisión del saludo, a la vez que se reemplaza la clásica *captatio benevolentiae* del exordio por una *expressio malevolentiae*:

Yo, el dudado y fuerte jayán Buzaratangedro, natural hijo del omnipotente Mares [...], a ti, falso e injusto emperador Corosindo, inextimable perdición y toda infelicidad y malandanza en lugar de

---

para comunicarse entre sí, que se abstengan de escribir en ellas sus nombres. En estas cartas, nunca deben poner su sello, a menos que tengan uno que sólo conozcan ellos mismos y su confidente (38). Bien claro había sido el gran legislador -o, mejor, codificador- de las normas cortesas, Andreas Capellanus, en sus reglas y preceptos acerca del secreto como suprema ley para los amantes: *Amor raro consuevit durare vulgatus* (regla XIII, 362); *Amoris tui secretarios noli plures habere* (precepto VI, 156); *Amantium noli existere propalator* (precepto X, 156).

<sup>5</sup> De mí, la infanta Anatarsia, grande sabidora de las artes, señora del secreto y no conocido castillo de Corajes e hija del muy alto rey Circineo de Yrcania, a ti, el infante don Alcís, te hago saber [...] (texto 21); adviértase que el *te hago saber* ocupa el lugar del saludo, con lo cual el encabezamiento, en perfecta sintonía con la urgencia de la carta, se articula directamente con la *narratio*, pasando por alto el exordio; algo similar ocurre en el texto 22: Al muy alto rey de Macedonia y Tracia don Cirongilio, Polistrato y los caulleros principales, ciudadanos y moradores de la noble ciudad de Borea y vasallos suyos, le hazemos saber [...].

saludes te desseo. (Texto 4).

Algo parecido ocurre en un par de cartas que intercambian Posidonio y Cirongilio para, respectivamente, declarar la guerra y aceptar la declaración (textos 38 y 39), pero inclusive en estos casos de manifiesta enemistad, la ausencia o presencia del saludo puede constituir una provechosa marca caracterizadora de la estatura moral y espiritual del personaje, pues poco antes de la declaración de guerra, en un par de cartas previas, Posidonio niega a su enemigo un saludo que éste, en su respuesta, le concede generosamente: No te doy las saludes que se deúan al que en ti es porque ya no se deuen, pues lo que en ti era al presente sé no será, manifiesta el airado emperador romano Posidonio a Cirongilio (texto 34), a lo que éste responde: Ni dexaré de te dar aquellas saludes con aquella razón que, sin ella, tú me negaste, ni consiento que de mí se diga lo que dezírseme consentimiento no sufre, ni menos la grandeza de tu persona (texto 35). En ambos casos faltan la mención del mitente y del destinatario en el encabezamiento, el cual se reduce, en la primera carta, a una cabal *antisalutatio*, y en la segunda a la refutación y superación de ese saludo expresamente negado.

Cuando la *salutatio* está completa y desarrollada, con sus tres elementos claramente incluidos, puede suceder que éstos aparezcan, contra lo indicado por la preceptiva, alterados en su orden o contruidos en un caso distinto de nominativo y dativo. Así, frente al orden habitual recomendado por las *artes dictaminis* –mitente, destinatario, saludo–, muchas cartas del *Cirongilio de Tracia* optan por anteponer el destinatario al mitente en los encabezamientos (textos 13, 14, 15, 16, 17, 20, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33), por ejemplo: Al mi cauallero don Cirongilio, la infanta Regia con entero amor escriue (texto 27). A menudo la mención del destinatario, cuando se coloca al inicio, se realiza no sólo en dativo, como indica la preceptiva, sino con un vocativo inicial posteriormente anaforzado mediante un dativo pronominal. Así comienza una carta de la maga Palingea a Cirongilio:

Esforçado y venturoso cauallero sobre los nascidos, don Cirongilio: yo, la infanta Palingea, señora del secreto castillo, hija del rey encantado de Yrcania, Circineo, a vos innumerables e muchas saludes. (Texto 12).

Como se ve, el orden responde a un vocativo inicial que designa al destinatario, un nominativo en primera persona que alude al mitente, un pronombre dativo en segunda persona –*a vos*– que refiere anafóricamente al vocativo inicial, y el saludo por último (*cf.* textos 3 y 18). En otros casos el dativo pronominal anafórico desaparece, y queda únicamente el vocativo para designar al destinatario:

Alto y soberano emperador de la gran Grecia: don Cirongilio, hijo nueuamemnte

conocido del rey Eleofrón y de la reyna Cironqilia, reyes de Macedonia y Tracia, el menor de vuestros seruidores, besa vuestras imperiales manos. (Texto 19).

El vocativo puede, pues, reduplicar o directamente hacer desaparecer al dativo en la mención del destinatario; en cuanto al mitente, existe un solo ejemplo en que el natural nominativo es sustituido por una construcción *unde*:

De mí, la infanta Anatarsia, grande sabidora de las artes, señora del secreto y no conocido castillo de Corajes e hija del muy alto rey Circineo de Yrcania, a ti, el infante don Alcís, te hago saber [...] (Texto 21).

Pero aun en los muchos ejemplos en que los casos estipulados por la preceptiva –dativo para el destinatario, nominativo para el mitente– se respetan, no ocurre necesariamente lo mismo con las personas, ya que los *verba tertie persone* queridos por Guido Faba casi siempre aparecen trocados en una segunda persona para el dativo-destinatario, y primera para el nominativo-mitente: Yo, el emperador de Grecia, a vos, Sinagiros, rey de Tesalia, salud (texto 23); Yo, la emperatriz de Constantinopla, a vos, la noble reyna Cironqilia de Macedonia, os desseo la gloria que hasta agora auéys tenido perdida (texto 25). En rigor de verdad, hemos contado apenas un ejemplo en que las terceras personas se respetan para el mitente y el destinatario, en una *salutatio* donde falta, empero, el saludo: Al muy alto rey de Macedonia y Tracia don Cironqilio, Polístrato y los caualleros principales, ciudadanos y moradores de la noble ciudad de Borea y vasallos suyos, le hazemos saber [...] (texto 22). Pero incluso en este único ejemplo en que nominativo y dativo se consignan en tercera persona, el verbo encargado de expresar la acción de ese nominativo que refiere al mitente se consigna en primera persona –*le hazemos saber*–, con lo cual todo el sujeto de la frase se reconvierte y reconstruye enteramente en aquélla<sup>6</sup>.

Pero la *salutatio* no sólo es un saludo del mitente al destinatario y la mención de los nombres de éstos, sino también una cuidadosa alusión a los rangos –nobiliarios, eclesiásticos, civiles, militares, profesionales– y a las cualidades morales o espirituales de

---

<sup>6</sup> Se trata de una solución sintáctica recurrente: el nominativo-mitente va en tercera, pero el verbo que designa su acción –y que las más de las veces corresponde al saludo– se coloca en primera: A vos, el buen infante don Cironqilio [...], *el infante don Alcís*, vuestro servidor [...], os embío todas las saludes (texto 26); A vos, el noble rey don Cironqilio, *la sabia infanta Anatarsia* [...], os escriuo (texto 28); A vos, la sabia infanta Palingea [...], *vuestra deudora, la infanta Regia* [...], a vuestra carta *respondo* (texto 32); A vos, el rey de Tracia don Cironqilio, *la infanta Regia*, con no menos tribulación que con mi carta *soy* cierta rescibiréys de pena, os escriuo (texto 33).

las dos personas involucradas en la comunicación epistolar. Las *artes dictaminis* son muy escrupulosas a este respecto, e incluyen a menudo copiosas listas de los tratamientos que deben darse, debidamente jerarquizados según la categoría de mitente y destinatario (TORQUEMADA, 203-208), amén de recomendar palabras de elogio y alabanza para la persona de este último. Para Ventura da Bergamo, la *salutatio* debe declarar *tam nomina quam merita personarum* (*apud* COPENHAGEN, 262, nota 5); Guido Faba apunta que *non debet salutatio a qualitate vel statu personarum discedere vel discrepare, sed earum merita distinguere et dignitatem, condicionem, subiectionem, ordinem, parentelam, dilectionem, professionem, gentem vel patriam designare* (*Guidonis Fabe Summa Dictaminis*, 298); y Antonio de Torquemada, en su *Manual de Escribientes* –obra contemporánea del *Cirongilio*–, define la *salutatio* –a la que llama *título*– como vna muestra y señal de las personas a quien escreuimos y del mereçimiento que tienen, o de la estima y reputaçion en que los tiene la persona que les escriue las cartas (TORQUEMADA, 202).

En la novela que analizamos, el manejo de los atributos y rangos en las *salutationes* epistolares revela la gran libertad con que el autor se sirvió de estos elementos en orden a los requerimientos del argumento, la índole de la situación o el talante psíquico o anímico de cada personaje involucrado. Por lo general, el nombre del destinatario es complementado por su rango y por uno o varios atributos elogiosos o ponderativos, en tanto el nombre del mitente, también acompañado de su rango, es modificado por un atributo que connota modestia o autominusvaloración, o incluso prescinde de todo atributo:

A vos, el buen infante [*rango del destinatario*] don Cirongilio [*nombre del destinatario*], lumbre de la cauallería y alteza de las armas de nuestro tiempo y de los pasados [*atributos elogiosos del destinatario*], el infante Alcís [*rango y nombre del mitente*], vuestro seruidor el menor, y el mayor que todos en el desseo, muy alegre con ser a vos tan conjunto en parentesco y pesante de hallarme indigno de vuestra generosa afinidad [*atributos de modestia del mitente*] [...]. (Texto 26).

Corosindo [*nombre del mitente*], emperador de Constantinopla [*rango del mitente, con ausencia de atributos*], a vos, el esforçado y generoso [*atributos elogiosos del destinatario*] infante don Cirongilio [*rango y nombre del destinatario*] [...]. (Texto 24).

Sin embargo, a veces el mitente recurre al atributo elogioso para autoalabarse; se observa frecuentemente esta actitud en el personaje de la maga y profetisa de la obra, la infanta Palingea –también llamada Anatarsia–, quien, al margen de toda falsa modestia, no trepida en atribuirse los calificativos de *sabia* o *grande sabidora* en sus cartas, junto a la

mención, a veces, de sus rangos: yo, la sabia infanta Palingea (texto 3). yo, la sabia infanta Palingea, señora del no conocido castillo e hija del rey Circineo de Yrcania (texto 13); de mí, la infanta Anatarsia, grande sabidora de las artes, señora del secreto y no conocido castillo de Corajes e hija del muy alto rey Circineo de Yrcania (texto 21; *cf.* textos 28 y 30). Frente al elogio para el mitente, existe también el fenómeno opuesto: la ausencia de elogio, y aun el abierto desaire o la injuria, para el destinatario, procedimiento habitual en las cartas de desafío o amenaza: a ti, falso e injusto emperador Corosindo (texto 4). No es rara asimismo la ausencia tanto de elogio como de desaire, en un tipo de *salutatio* neutra y sumamente económica: Al mi cauallero don Cirongilio la infanta Regia con entero amor escriue (texto 27); A ti, el emperador de Roma, yo, el rey de Macedonia [...] (texto 39; *cf.* texto 23); frente a esta solución breve y veloz, otras *salutationes* resultan en extremo elaboradas y demoradas, construidas sobre la base de artificiosas perifrasis que escamotean el nombre del destinatario, a quien se le regalan además hiperbólicos elogios:

A la que sola por su hermosura ha tenido justicia y poder para el mío, y aquella ante quien ni fortaleza de jayán ni esfuerzo de cauallero de los poderosos golpes de su beldad defenderse podría ni para ello tenía atreuimiento, si puede ser possible que quisiesse la soberana infanta Regia, el vuestro tributario e vassallo, rey don Cirongilio de Macedonia, os embía aquellas parias que no en vituperio suyo, mas en mayor honrra y alteza e dignidad y merescimiento tiene por vuestro ser. (Texto 29).

No es raro que la mención del destinatario o del mitente descansa enteramente en el rango o cargo, y se omita el nombre: Yo, el emperador de Grecia, a vos [...] (texto 23); Yo, la emperatriz de Constantinopla, a vos [...] (texto 25); A vos, el rey de Macedonia [...] (texto 31); A ti, el alto emperador de Constantinopla, el rey de Macedonia [...] (texto 37; *cf.* textos 18 y 19). También existe el fenómeno contrario, esto es, la sola mención del nombre, sin rango alguno, sobre todo a propósito del mitente: A ti, sabia infanta Anatarsia [...], yo don Cirongilio [...] (texto 15). El rango puede consignarse, por su parte, de manera extensa, desarrollada, incorporando cargos menores, dignidades colaterales o información secundaria, como ser la filiación en el caso de los hijos de reyes: A vos, sabia infanta Anatarsia, señora del no conocido castillo e hija del noble rey Circineo de Yrcania, yo, la infanta Regia, hija del soberano emperador de Constantinopla Corosindo [...] (texto 16); o bien limitarse a la mención de la dignidad o cargo básico, central: A vos, la *infanta* Regia, norte de mi vida, yo, vuestro *cauallero* don Cirongilio [...] (texto 14). Debe advertirse a este respecto que Cirongilio, siempre tan mesurado y modesto a la hora de nombrarse y adjudicarse rangos, incurre en una justificada y, pese a todo, moderada euforia autotitulatoria cuando, tras su agnórisis por parte de su madre, recupera su ignorado linaje y adviene a la dignidad de heredero de Macedonia y Tracia: Alto y soberano emperador de

la gran Grecia: don Cirongilio, hijo nuevamente conocido del rey Eleofrón y de la reina Cirongilia, reyes de Macedonia y Tracia, el menor de vuestros servidores, besa vuestras imperiales manos (texto 19).

La *salutatio* suele ser también aprovechada por el mitente para adelantar algunos contenidos centrales de su carta, que habrán de desarrollarse en la *narratio* o en la *petitio*; así, expresiones de pena o dolor (texto 33: A vos, el rey de Tracia don Cirongilio, la infanta Regia, *con no menos tribulación que con mi carta soy cierta rescibiréys de pena*, os escribo), de ira o enojo (texto 36: A ti, rey de Macedonia don Cirongilio, el emperador de Grecia, *por ti ofendido*, te escriue), o de excusa o justificación (texto 37: A ti, alto emperador de Constantinopla, el rey de Macedonia, *no tu ofensor como dizes, sino el que más que alguno desea tu seruicio, tanto soy apartado de te ofender quanto afirmas por lo passado auerte ofendido*), resultan cabales referencias catafóricas que anticipan el contenido principal de cartas que han de construir su *narratio* o su *petitio* como, respectivamente, relación de hechos pesarosos, comunicación de una queja, rechazo de cargos o acusaciones. La *salutatio* pasa a funcionar entonces, en el seno del microtexto-carta, como una *prolepsis*, esto es, y según la clásica nomenclatura genettiana, como una *manoeuvre narrative consistant à raconter ou évoquer d'avance un événement ultérieur* (GENETTE, 82); pero no olvidemos que la carta aparece recontextualizada en el seno de una instancia discursiva mayor, de un macrotexto-novela, y toda ella puede a su vez, por lo tanto, constituir una referencia proléptica a posteriores instancias narradas en el relato mayor novelesco, o bien una referencia analéptica a instancias anteriores, ya narradas en la novela y recogidas o aludidas en la carta, generalmente en su *narratio* (GENETTE, 82, 92-98; GONZÁLEZ, Propuestas, pp. 115-126). Estaríamos en presencia, de tal manera, de un juego complejo de anacronías. Tomemos por caso uno de los ejemplos citados, correspondiente al texto 36: A ti, rey de Macedonia don Cirongilio, el emperador de Grecia, *por ti ofendido*, te escriue; la *salutatio* apunta prolépticamente a un reproche que en la sección central de la carta el emperador Corosindo dirige a Cirongilio, a quien acusa de haber raptado a su hija la infanta Regia, pero a su vez toda esta sección central constituye una analepsis que recoge instancias anteriores de la novela, correspondientes a la instancia del macrodiscurso en que ese rapto tuvo lugar (IV, xxiii-xxiv). Este juego de anacronías y referencias catafóricas y/o anafóricas que vinculan el microdiscurso con el macrodiscurso hacen, por lo demás, que el rango de la *salutatio* como acto de habla vaya mucho más allá de su inicial y propio valor de 'saludar' y alcance, según precisamente las necesidades de ese juego de anacronías, catáforas y anáforas, nuevas determinaciones pragmáticas, tales como 'informar', 'pedir', 'agredir', 'quejarse' o, según vimos en nuestro ejemplo, 'reprochar' (*cfr.* AUSTIN, 138-168 *et passim*).

Todos los ejemplos analizados dan cuenta de un uso artístico y libérrimo del género epistolar por parte de Bernardo de Vargas, quien, al absorber en el discurso secundario



*novela* la categoría discursiva primaria *carta*, arbitra un reacomodamiento de los rasgos de ésta en orden a los fines propios de la ficción narrativa, y una subordinación de las normas de la preceptiva epistolar de las *artes dictaminis* latinas a lo estipulado por otras normas que se imponen a aquéllas hasta, en no pocos casos, neutralizarlas o eliminarlas. Tal como ha sentado Mijail Bajtin a propósito de su teoría de los géneros primarios y secundarios<sup>7</sup>, la *carta*, en cuanto género primario, deja de relacionarse en forma directa e inmediata con la realidad, para hacerlo sólo a través de un género secundario, la *novela*, por el cual ha sido asumido y en el cual se ha recontextualizado; las reglas epistolares, según hemos visto, no desaparecen del todo, pero sí deben amoldarse ahora a los imperativos superiores de otras reglas, encargadas de asegurar el logro de los fines artísticos propios de la ficción novelesca (GONZÁLEZ, Propuestas, pp. 115-126; *Las virtutes narrationis, passim*).

## OBRAS CITADAS

- ANDREAS CAPELLANUS. *De amore. (Tratado sobre el amor)*. Edición latin-castellano e introducción de Inés Creixell Vidal-Quadras. Barcelona: El Festín de Esopo, 1985.
- AUSTIN, John. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Compilado por J. O. Urmson. 3ª reimp. Barcelona: Paidós, 1990.
- BAJTIN, MIJAIL. *Estética de la creación verbal*. 6ª ed. México: Siglo XXI, 1995.
- CICÉRON. *De l'invention (De inventione)*. Texte revu et traduit avec introduction et notes par Henri Bornecque. Paris: Garnier, s.d.
- COPENHAGEN, CAROL. Salutations in fifteenth-century Spanish vernacular letters, *La Corónica*, 1984, 12 (2): 254-264.
- GENETTE, Gérard. *Figures III*. Paris: Du Seuil, 1972.
- GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO. "Propuestas para una tipología epistolar en los libros de

---

<sup>7</sup> Los géneros discursivos secundarios (complejos) —a saber, novelas, dramas, investigaciones científicas de toda clase, grandes géneros periodísticos, etc.— surgen en condiciones de la comunicación cultural más compleja, relativamente más desarrollada y organizada, principalmente escrita: comunicación artística, científica, sociopolítica, etc. En el proceso de su formación estos géneros absorben y reelaboran diversos géneros primarios (simples) constituidos en la comunicación discursiva inmediata. Los géneros primarios que forman parte de los géneros complejos se transforman dentro de estos últimos y adquieren un carácter especial: pierden su relación inmediata con la realidad y con los enunciados reales de otros, por ejemplo, las réplicas de un diálogo cotidiano o las cartas dentro de una novela, conservando su forma y su importancia cotidiana tan sólo como partes del contenido de la novela, participan de la realidad tan sólo a través de la totalidad de la novela, es decir, como acontecimiento artístico y no como suceso de la vida cotidiana. (BAJTIN, 250).

- caballerías castellanos". En: QUIROGA SALCEDO, CÉSAR E. (ET ALII). *Hispanismo en la Argentina en los portales del siglo XXI*. 6 vols. San Juan (Argentina): Universidad Nacional de San Juan, 2002, vol I (*Literatura Española Medieval, Renacentista y del Siglo de Oro*), pp. 115-126.
- *Las virtutes narrationis* en las cartas de los libros de caballerías: el caso de *Cirongilio de Tracia*. En: *Nuevas tendencias y perspectivas contemporáneas en la narrativa. Actas del Segundo Simposio Internacional del Centro de Estudios de Narratología*. Buenos Aires: CEN, 2001. (Publicación electrónica en CD)
- Guidonis Fabe Summa Dictaminis*. Ed. Augusto Gaudenzi. *Il Propugnatore*, 1890, 3: 287-393.
- LAUSBERG, HEINRICH. *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. 3 vols. Madrid: Gredos, 1966.
- MARÍN PINA, MARÍA CARMEN. *Edición y estudio del ciclo español de los Palmerines*. Tesis Doctoral. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1988. (Inédita; edición en microfichas)
- MARKALE, JEAN. *El amor cortés o la pareja infernal*. Barcelona: José Olañeta Editor, 1998.
- MURPHY, JAMES J. *La retórica en la Edad Media. Historia de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. México: FCE, 1986.
- Rhétorique à Herennius (Ad C. Herennium de ratione dicendi)*. Texte revu et traduit avec introduction et notes par Henri Bornecque. Paris: Garnier, s.d.
- ROUBAUD, SYLVIA; JOLY, MONIQUE. Cartas son cartas. Apuntes sobre la carta fuera del género epistolar, *Criticón*, 1985; 30: 103-125.
- TORQUEMADA, ANTONIO DE. *Manual de Escribientes*. Edición de María Josefa C. de Zamora y Alonso Zamora Vicente. Madrid: Real Academia Española (Anejos del BRAE, XXI), 1970.
- [VARGAS, BERNARDO DE]. *Los quatro libros del valeroso Cavallero Don Cirongilio de Tracia*. [Sevilla: Jácome Cromberger, 1545]. (Madrid, Biblioteca Nacional, R-3.884)

## RESUMEN

En la terminología de M. Bajtin, la *carta* es un género discursivo primario que puede ser absorbido y recontextualizado por un género discursivo secundario de naturaleza artística, la *novela*, donde los rasgos específicamente epistolares se reorganizan según los fines propios de la ficción narrativa. Intentaremos determinar los modos de esta reorganización de los rasgos del género epistolar en una novela castellana de mediados del s. XVI, el libro de caballerías de Bernardo de Vargas *Cirongilio de Tracia*. Estudiaremos solamente en una de las cinco partes de la carta según la define y caracteriza la preceptiva latina medieval, la *salutatio*, y propondremos una explicación de las violaciones y

adaptaciones de las reglas de las *artes dictaminis* en el nuevo contexto de una ficción en lengua romance.

**Palabras clave:** carta - *salutatio* - género discursivo - caballería - preceptiva

## RIASSUNTO

Nella terminologia di M. Bakhtin, la *lettera* è un genere discorsivo primario che può essere assorbito e messo in nuovo contesto da un genere discorsivo secondario di natura artistica, il *romanzo*, dove i lineamenti specificamente epistolari si riorganizzano secondo gli scopi propri della finzione narrativa. Cercheremo di determinare i modi di questa riorganizzazione dei lineamenti del genere epistolare in un romanzo castigliano di metà s. XVI, il *libro de caballerías* di Bernardo de Vargas *Cirongilio de Tracia*. Studieremo soltanto una delle cinque parti della lettera secondo la definisce e caratterizza la preceptiva latina medievale, la *salutatio*, e proporremo una spiegazione delle violazioni e adattazioni delle regole delle *artes dictaminis* nel nuovo contesto di una finzione in lingua romanica.

**Parole chiave:** lettera - *salutatio* - genere discorsivo - cavalleria - preceptiva.



## MATERIALI PER LO STUDIO DELLA PRESENZA DI APULEIO IN MARZIANO CAPELLA: TIPOLOGIE E SIGNIFICATI

ILARIA RAMELLI\*

Nella storia della fortuna di Apuleio, un ruolo non trascurabile è svolto a mio avviso dalla cospicua presenza del romanziere e filosofo latino in un autore del V secolo: Marziano Capella. Il numero, l'estensione e la variegata tipologia delle reminiscenze apuleiane, possibili, probabili, o certe, in Marziano impone a mio avviso un'analisi e invita a considerare con attenzione questo tema, al quale fu dedicato, più di un secolo fa, un solo articolo da parte di Weyman.<sup>1</sup> Vorrei offrire in questa serie materiale preparatorio che possa risultare utile a uno studio di questo tipo.

Apuleio è presente in Marziano soprattutto come fonte ispiratrice nei primi due libri. Apuleio, in effetti, più ancora che Macrobio, sembra l'autore al quale Marziano attinse maggiormente, sia a livello tematico sia a livello stilistico e lessicale, per quanto concerne i primi due libri e la cornice narrativa. In particolare, le affinità tra i due autori, conterranei, sono di ordine sia filosofico sia letterario: da un lato, infatti, entrambi appaiono influenzati dal pensiero platonico;<sup>2</sup> dall'altro lato, il gusto di Marziano per le allegorie e una serie di riprese lessicali e sintattiche avvicinano Capella ad Apuleio.

Anzi, Apuleio come romanziere risulta indubbiamente la fonte più importante per la parte narrativa del *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Marziano si è ispirato soprattutto alla parte più filosofica e simbolica – insieme con la chiusura – del romanzo apuleiano: la *fabula* di Amore e Psiche, che occupa i libri mediani dell'opera di Apuleio (IV 28 - VI 24) e la cui

---

\* Università Cattolica Sacro Cuore, Milano

<sup>1</sup> WEYMAN 1893, 374 sgg. Per il testo di Marziano uso Ramelli 2001, alle cui *Introduzione e Bibliografia* rinvio anche per una breve monografia sull'autore.

<sup>2</sup>Per la filosofia di Apuleio, che interessa opere come *Sul demone di Socrate, Su Platone e sulla sua dottrina, Sul cosmo*, mi limito a indicare DE FILIPPO 1990; DONINI 1979; HELLER 1983; HUMANS 1987; O' BRIEN 1991; MONTEDURO ROCCAVINI 1979; MORESCHINI 1978; SCHLAM 1970 e due contributi recenti, con bibliografia aggiornata: O'BRIEN [2000] e SMITH-WOODS [2000].

fortuna è attestata dalla presenza anche in Fulgenzio, *Mitologia*,<sup>3</sup> III 6; *Mitografi*, I 231.<sup>4</sup> Infatti, oltre al fatto che Marziano riprende diverse espressioni di questa storia, è notevole che in entrambi i testi si tratti del matrimonio tra un dio e una mortale, la quale proprio per potere sposare il dio viene divinizzata. Ancora, alcuni caratteri formali sono comuni: quello di Apuleio è un racconto da vecchine (*anilibus fabulis*), narrato da una vecchia a una fanciulla prigioniera, e così quello di Marziano è un racconto da vecchi (*senilem fabulam*), narrato da Satira a un vecchio, durante le veglie notturne, ed esposto dal vecchio, a sua volta, al proprio figlio.<sup>5</sup> Non è improbabile, poi, che la menzione delle *fabulae Milesiae* amate da Filologia sulla terra nasconda un riferimento proprio ad Apuleio. Nel § 100, infatti, Filologia con rimpianto medita che, ascendendo al cielo, dovrà rinunciare alle novelle milesie: ora, è ben noto che Apuleio dichiara di scriverne una egli stesso, e che presenta le sue *Metamorfosi* come scritte secondo lo stile delle *fabulae Milesiae*: *sermone isto Milesio varias fabulas conferam*, "con questo stile milesio intesserò varie storie" (*Metamorfosi*, I 1).<sup>6</sup>

Anche la scena delle nozze tra Amore e Psiche è ripresa, in svariati dettagli, da Marziano, come vedremo meglio. Inoltre, come accennavo un elemento importante, che caratterizza estesamente il *De nuptiis*, quale è quello delle figure allegoriche e delle personificazioni delle virtù, sembra rivelare appunto l'influsso di Apuleio: sono presenti sia in Apuleio che in Marziano, in effetti, figure come Psiche stessa, le Grazie, *Fides*, Cupido, Voluttà etc. Non solo nei libri iniziali, ma anche nelle sezioni narrative dei libri dedicati alle arti si trovano alcune figure allegoriche di cui è possibile tracciare la genesi e la tradizione, senza contare le stesse giovani che impersonano le arti liberali<sup>7</sup>.

Un altro elemento comune ad Apuleio e a Marziano sembra la variazione di tono: a momenti solenni e sacrali si alternano altri in cui Marziano scherza e inserisce momenti di allegria, ispirati da Satira, un personaggio allegorico importante nella cornice letteraria del

<sup>3</sup>Cfr. DE LONG 1989.

<sup>4</sup>Cfr. BINDER - MERKELBACH 1968; BOBERG 1938, 177 - 216; CUEVA 1999; DOWDEN 1981; FEHLING 1977; FINKELPEARL 1990; FORNÉS PALLICER 1995; GOLLINCK 1992; HELM 1959, coll. 1434 - 1438; GRIMAL 1963; HERRMANN 1952; JAMES [2000]; KATZ 1976; KENAAN [2000]; KENNEY 1990 [1]; KENNEY 1990 [2]; MANTERO 1973; MORESCHINI 1999; PANAYOTAKIS 1998; SANDY 1999; SCHIESARO 1988; SCHLAM 1993; SMITH 1998; SWAHN 1954; WRIGHT 1971; ZIMMERMAN 1998.

<sup>5</sup>Nel § 2, inoltre, anche Marziano chiama la sua storia di Mercurio e Filologia una *fabella*, come Apuleio in IV 28 chiamava *fabula* (*anilibus fabulae*) la storia di Amore e Psiche.

<sup>6</sup>Cfr. NIMIS 2000.

<sup>7</sup>Per la storia dell'allegoria mi limito a rinviare, nell'amplissima bibliografia, a PÉPIN 1976<sup>2</sup>.

*De nuptiis*. Analogamente varia il tono di Apuleio nella *fabula* di Amore e Psiche, che, concepita appunto come la storiella di una vecchia, nonostante i significati simbolici e le situazioni spesso serie, tutt'altro che ridicole, è narrata con tono lieve e talora divertito: secondo Johnson e Burge,<sup>8</sup> il tono anche lieve e scherzoso, sia in Apuleio sia in Marziano, si adatta all'ilare atmosfera nuziale, che in Marziano pervade l'intera opera ed è introdotta dall'inno iniziale a Imeneo.

## APULEIO NEI PRIMI DUE LIBRI DEL *DE NUPTIIS*

Ritengo opportuno soffermare l'attenzione, in modo sistematico, anche agli spunti particolari che emergono nei primi due libri di Marziano in riferimento ad Apuleio.

Fino dal paragrafo iniziale Apuleio si rivela fonte ispiratrice di Marziano. Nel §1, poetico, la lode di Imeneo comprende la seguente alternativa: "sia che ti piaccia la danza perché è Bacco tuo padre, sia che abbia preso il cantare a nozze dalla madre":<sup>9</sup> tali proposizioni disgiuntive correlate con *sive ... sive*, esprimenti i diversi motivi per invocare una divinità e presenti in Marziano anche ai §§ 39 e 149, si trovano già in Apuleio, *Metamorfosi*, VI 4, nell'invocazione a Giunone da parte di Psiche (e non è un caso che il primo parallelismo individuato riguardi la storia di Amore e Psiche): "sia che tu risieda negli antichi templi di Samo, ... sia che tu frequenti e ricche dimore dell'eccelsa Cartagine, ... sia che tu proteggi le mura di Argo..."; XI 2, nell'invocazione alla "regina del cielo" dai molti nomi: "sia che tu sia Cerere, ... sia che tu sia Venere, ... sia che tu sia Proserpina ...". Naturalmente, in questo come in altri casi, non siamo autorizzati a parlare di una dipendenza diretta di Marziano da Apuleio, dato che la formula con la disgiuntiva è topica nelle preghiere alle divinità.

Subito dopo, nel § 2, all'inizio della sezione in prosa, il figlio di Marziano si rivolge al padre con *Quid istud, mi pater?*, "Che cos'è mai codesto, o padre mio...?", un'espressione analoga a quella di Apuleio, *Metamorfosi*, I 6: *mi Socrates, quid istud?*, "O Socrate mio, che cos'è codesto?"; ancora, Marziano risponde: *Ne tu, inquam, desipis...*, "Di certo tu, dissi io, scherzi...", e parallelamente in Apuleio la risposta alla domanda appena citata suona: *Aristomene, inquit, ne tu ... ignoras*, "Aristomene, disse, di certo tu ignori...". La duplice ripresa rende sicura, in questo caso, la citazione.

---

<sup>8</sup>In STAHL 1971, 84.

<sup>9</sup>Qui e di seguito riprendo le traduzioni di Marziano Capella da Ramelli 2001, *passim*.

Un piccolo parallelismo lessicale continua la serie dei riferimenti alla *fabula* di Amore e Psiche: nel § 5 Mercurio è descritto – sia in quanto messaggero sia in quanto pianeta – come uno che fa frequenti corse, *crebris discursibus*, così come Psiche in Apuleio, *Metamorfosi*, VI 1, “si gettava in qua e in là con varie corse [*variis discursibus*]”. Ma i più consistenti richiami si hanno ovviamente laddove in Marziano compare direttamente Psyché, che da Marziano è detta figlia di Entelechia e del Sole, mentre in Apuleio Psiche è figlia di un re e di una regina innominati (*Metamorfosi*, IV 28). Che Psyché fosse bellissima è detto anche in Apuleio, che anzi a questa bellezza perfino esagerata attribuisce la soggezione degli aspiranti fidanzati della fanciulla. Se Giove le dona una corona presa dall'Eternità, significa l'immortalità dell'anima, in accordo con il platonismo di Apuleio, condiviso da Marziano. Poco dopo, sempre per Psiche, l'espressione usata da Marziano, *amiculo virginem virgo contextit*, “la vergine cinse la vergine con la benda”, corrisponde ad Apuleio, *Metamorfosi*, VIII 27, *deamque ... amiculo contextam*, “la dea ... cinta di uno scialle”, riferito alla statua della dea Siriaca portata in processione dai suoi sacerdoti. Mercurio stesso, il Cillenio, il dio alato e veloce, dona a Psyché un veicolo velocissimo: il sintagma *mira celeritate*, “con sorprendente velocità”, corrisponde perfettamente a quello di Apuleio, *Metamorfosi*, III 2. Inoltre, in Marziano Psyché non può sposare Mercurio perché è prigioniera di Amore: che Psiche sia prigioniera di Amore è già la situazione della *fabula* di Amore e Psiche in Apuleio, dove la fanciulla è tenuta rinchiusa nel fastoso palazzo di Amore e solo dopo lunghe preghiere le è concesso di tornare dai suoi.

Poco dopo, nel § 9, per la ricerca di Apollo da parte di Mercurio e di Virtù, sebbene si sia chiusa propriamente la parentesi narrativa di Psyché, tuttavia la *fabula* apuleiana fa ancora da sfondo alla narrazione di Marziano: la ricerca di Apollo è infatti indicata con il sintagma *sagaci eum investigatione disquirunt*, “con sagace indagine lo cercano qui e là”, che richiama Apuleio, *Metamorfosi*, VI 2: *anxia disquisitione ... requirit*, “con ansiosa indagine cerca qui e là”, riferito alla ricerca di Psiche da parte di Venere.

In uno stesso passo marziano i riferimenti alle varie opere di Apuleio possono intersecarsi: così, nel medesimo § 9, subito dopo la reminiscenza della *fabula* di Amore e Psiche nelle *Metamorfosi*, si trova un riferimento all'opera filosofica *Sul demone di Socrate*. Infatti, la ricerca di Apollo incomincia dai luoghi dei vaticinî del dio, tra cui quelli ove si praticava l'aruspicina, descritta fra l'altro con il sintagma *fissiculatis extorum prosiciis*, “grazie alle fibre sezionate delle viscere”, che si può porre in parallelismo con Apuleio, *Sul demone di Socrate*, VI 134: *extis fissiculandis*, “viscere da sezionare”. Inoltre, talvolta i riferimenti alle opere apuleiane non solo si giustappongono, ma si sovrappongono anche: nel § 28, l'espressione con cui è designato il suono acuto prodotto dalla sfera stellata, *acuto tinnitu*, è identica in Apuleio, *Fiorita*, III p. 4, 2: *acuto tinnitu*; *Metamorfosi*, X 31: *tinnitus acutos*.



Tornando ai riecheggiamenti del romanzo apuleiano, nel § 14 di Marziano, tra i sette fiumi simboleggianti i sette pianeti che Mercurio mostra a Virtù, di quello di Giove è detto che *undas volvebat argenteas*, “avvolgeva e svolgeva onde d'argento”, così come in Apuleio, *Metamorfosi*, IV 6 una sorgente da cui si originava un torrente presso la montagna covo di alcuni briganti momentaneamente impadronitisi dell'asino Lucio *evomebat undas argenteas*, “vomitava fuori onde d'argento”. Ma i riferimenti alla *fabula* di Amore e Psiche continuano ancora a lungo dopo che Marziano ha terminato di **parlare** di Psyché e si addentra nella sua propria narrazione di Mercurio in cerca di una sposa: al § 15, il penultimo corso d'acqua che Mercurio e Virtù devono attraversare, è quello che rappresenta il pianeta Mercurio, veloce e con un percorso costituito da corse in avanti e ritorni indietro; ora, l'espressione *nimia celeritate festinus*, “frettoloso per l'eccessiva velocità”, richiama Apuleio, *Metamorfosi*, V 12: *festinantes impia celeritate*, “affrettandosi con empia velocità”.

Al di là delle singole notazioni lessicali e sintattiche, un'intera scena in Marziano presenta strette affinità con una parallela in Apuleio, non a caso facente ancora parte della *fabula* di Psiche: nel § 26 salgono verso il cielo Virtù, con il caduceo di Mercurio, quest'ultimo con i suoi sandali alati e Apollo con il proprio carro, accanto al quale le Muse cantano melodiosamente. Similmente, nella salita di Venere in cielo in Apuleio, *Metamorfosi*, VI 6 la dea per salire al cielo si serve del suo cocchio, a cui aggioga anch'essa uccelli, non quelli augurali sacri a Febo, ma le candide colombe sacre a lei stessa; infine, anche il cocchio di Venere è accompagnato da melodiosi canti, non quelli delle Muse, ma quelli dei passerotti e di altri uccelli canori.

Ma c'è un altro caso, anche più evidente, in cui una intera scena di Apuleio – ancora tratta dalla *fabula* di Psiche! – sembra ripresa dal Capella. Dal § 41 fino al 63 delle *Nozze*, infatti, si snoda la lunga scena della convocazione degli dèi in senato. Una simile assemblea di dèi convocati da Giove e a cui probabilmente Marziano riguarda si trova sia in Ovidio, *Metamorfosi*, I 167 - 176, sia in Apuleio, *Metamorfosi*, VI 23, che, sebbene in tono più scherzoso e con ironici accenni a costumi tipicamente romani, descrive una scena simile: “Giove ordina a Mercurio di convocare subito tutti gli dèi a consiglio, e di avvisare che, se qualcuno fosse mancato all'adunanza dei celesti, sarebbe incorso nella multa di diecimila sesterzi. A causa di questo timore, il teatro celeste si riempì immediatamente ... e Giove così declamò: O dèi iscritti [*conscripti*] nell'albo delle Muse...”. Si noti che la somiglianza si estende anche al contesto: la convocazione degli dèi da parte di Giove in Apuleio è finalizzata ad esporre la decisione di dare una sposa, Psiche, che per questo sarà resa immortale, a un proprio 'figlio', Amore (anche se in realtà non è suo figlio, Giove dice *alumnatus manibus meis*, “allevato con le mie mani”). Analogamente in Marziano, Giove convoca gli dèi per avere un loro parere sull'opportunità che il proprio figlio Mercurio si

sposi con Filologia, la quale anch'essa sarà resa immortale per l'occasione.

Si apre a questo punto in Marziano una cospicua – e, dal punto di vista documentario, preziosa – sezione teologica in cui Apuleio è richiamato, comprensibilmente, per i suoi scritti filosofico-teologici, benché dal punto di vista puramente stilistico siano presenti richiami anche dalle *Metamorfosi*. Marziano nomina i Dodici dèi maggiori nel § 42, citando un distico del poeta latino arcaico Quinto Ennio (fr. 63 Vahlen). Già Apuleio, *Sul demone di Socrate*, 2 citava il medesimo distico: “Nel loro novero vi sono quei dodici che, con la disposizione dei nomi, sono stati racchiusi da Ennio in due versi: 'Giunone, Vesta, Minerva, Cerere, Diana, Venere, Marte, / Mercurio, Giove, Nettuno, Vulcano, Apollo”. Nel § 46 Marziano ricorda che Giove possiede una residenza in tutte le regioni, dicendo che è *praediatus*, “dotato di fondi”, in ogni regione: l'espressione assomiglia molto a quella di Apuleio, *Fiorita*, 22: *bene praediatus*, “ben dotato di fondi”.

Anche l'espressione *variegata pictura*, “pittura variegata” del § 66, riferita alla decorazione del manto di Giove, somiglia a quella apuleiana di *Metamorfosi*, XI 16 e *Fiorita*, 15: *picturis variegatam*, “variegata di pitture”. Il contesto sacrale è sia in Marziano, che tratta di Giove, sia in Apuleio, che nel passo delle *Metamorfosi* sta descrivendo la nave di Iside. Il passo marziano della descrizione di Giove e Giunone è particolarmente ricco di riferimenti ad Apuleio. Nel § 67, del trono di Giunone si dice che era *haud indecenter ornatus*, “adornato in modo non indecoroso”, con uno stilema che ricorda quello di Apuleio, *Metamorfosi*, IV 26: *decenter ornabat*, “adornava in modo decoroso” (è la fanciulla rapita dai ladroni a parlare di sua madre che la adornava per le nozze). Nel § 68, entrambi, Giove e Giunone, sono descritti come *decenter ornati*, “adornati in modo acconcio”, un sintema che di nuovo richiama Apuleio, *Metamorfosi*, IV 26, *decenter ornabat*, “adornava in modo acconcio”.

Nel §§ 88 la Sorte viene descritta, fra l'altro, anche nell'atto di colpire ripetutamente quelli che prima aveva beneficiato. Se Marziano scrive: “con frequenti colpi [*ictibus crebris*] ... feriva [*vulnerabat*]”, Apuleio, *Metamorfosi*, VI 22 usa l'espressione: “hai ferito [*convulneraris*] con colpi frequenti [*assiduis ictibus*] e insozzato coi casi frequenti [*crebris*] delle terrene brame”. Si tratta di parole rivolte da Giove a Cupido, ancora una volta nella *fabula* di Amore e Psiche.

Nel § 100, dicendo che Filologia teme di perdere le delizie della letteratura profana ascendendo al cielo, Marziano usa l'espressione *non cassa opinatione formidat*, “in base a una non vana congettura, teme”, che trova un parallelo anche in Apuleio, *Metamorfosi*, VIII 5: *cassa formidine*, “con vana paura”.

Anche nel campo dell'aritmologia Marziano ha molto in comune con Apuleio. Se,

infatti, nei §§ 101 - 103 Filologia computa sulle dita la valenza aritmologica del nome di Mercurio, per confrontarla con quella del proprio nome, il calcolo con le dita di cui parla Marziano è presente già in Apuleio, *Apologia*, 89.

Uno spunto minimo di parallelismo lessicale sembra unire l'espressione marziana del § 101 *pinnata rapiditas*, "alata rapidità" (di Mercurio, non solo in quanto messaggero degli dèi ma anche in quanto pianeta che corre in cielo), e quella di Apuleio, *Metamorfosi*, VI 30: *pinnatam Pegasi vincebas celeritatem*, "superavi l'alata velocità di Pegaso" (parole rivolte da uno dei briganti all'asino Lucio). Nello stesso § 110 si trova un altro indizio molto circoscritto: la presenza di pietruzze e di arboscelli nella mistura dell'unguento di Filologia è indicata da Marziano con l'espressione *lapillis surculisque permixtis*, "mescolati pietruzze e arboscelli", che ricorda l'analogia di *Metamorfosi*, II 5: *surculis et lapillis*, "con arboscelli e pietruzze". Così poco dopo, nel § 112, Periergia rimprovera ad Agripnia di non avere lasciato nemmeno chiudere gli occhi a Filologia, usando l'espressione *paululum conivere*, "chiudere un pochino gli occhi", del tutto analoga a quella di Apuleio, *Metamorfosi*, I 11; *paululum coniveo*, "chiudo un poco gli occhi".

Un altro spunto minimale si trova al § 114, quando la madre di Filologia, Fronesi, entra repentinamente nella stanza di Filologia: "Ma all'improvviso [*repente*] la madre Fronesi irruppe [*irrupit*] nella riservatezza della camera [*cubiculi*]", che assomiglia a quella di Apuleio, *Metamorfosi*, IX 2: *cubiculum ... protinus intrupissem*, "irruppi subito nella camera", salvo che qui il soggetto è l'asino Lucio che si chiude in una stanza da letto per sfuggire ai suoi inseguitori. Sempre nello stesso § 114 di Marziano, la "lana delle erbe beate" e associata ai saggi indiani è identificata con il lino di cui parla Apuleio, *Apologia*, 56: "di lana è vestito il profano, ma la purissima stoffa del lino ammanta i più sacri sacerdoti degli Egiziani".

Un fattore più ampio di congruenza è dato dall'intervento delle Muse alle nozze, rispettivamente a quelle di Mercurio e di Filologia al § 117 di Marziano, e a quelle di Amore e Psiche in Apuleio, *Metamorfosi*, VI 24: "Anche le Muse cantavano danzando in coro e suonavano soffiando nei flauti".

Un rinvio lessicale più preciso si trova, di lì a poco, nel § 124, con il sintagma *perdia pernoxque*, "giorno e notte", nel senso di: per il giorno intero e per la notte intera – riferito all'incessante studio di Filologia –, che si trova già in Apuleio, *Metamorfosi*, V 6: *et perdia et pernox*, "sia per tutto il giorno sia per l'intera notte". È notevole che in Apuleio l'espressione si riferisca a Psiche e che Marziano la "ricicli" per la protagonista della sua propria *fabula*, Filologia. Questi paragrafi del *De nuptiis* sono ricchi di fitti quanto minimi parallelismi lessicali e sintattici con Apuleio. Al § 127, la descrizione di Prudenza come

“capace di discernere ogni cosa con vigile facoltà analitica” ossia *circumspectione cautissima*, richiama Apuleio, *Metamorfosi*, XI 19: “con cauta circospezione [*cautoque circumspectu*] la vita va protetta”. Ancora, le parole con cui Atanasia si rivolge a Filologia nel § 134, et “*heus*”, inquit, “*virgo*”, “E: ‘Orsù’, disse, ‘fanciulla’”, ricordano Apuleio, *Metamorfosi*, IX 33: et “*heus*”, inquit, “*puer*”, “E: ‘Orsù’, disse, ‘ragazzo’” – è il padrone che si rivolge allo schiavo-. Anche la frase incipitaria del § 135 di Marziano, et *cum dicto*, “E, con queste parole...”, è tipica di Apuleio, dove si trova più volte (ad esempio in *Metamorfosi*, II 5). L’atto di toccare con la mano la fanciulla è indicato con il verbo *pertractat*, “prende e tocca, tasta” che si ritrova per lo stesso atto in Apuleio, *Fiorita*, 23: *manum ...prehendit, eam pertractat*, “prende la mano, la tasta”.

Un blando parallelismo può forse essere notato al § 136, nella scena in cui Filologia si libera di tutti i libri che rappresentano la sapienza terrena: la descrizione dei geroglifici sui libri come segni rappresentanti esseri viventi (“alcuni libri colorati con sacro inchiostro, le cui lettere erano ritenute effigi di esseri viventi [*animalia*]”) si trova già in Apuleio, *Metamorfosi*, XI 22: “libri scritti con lettere sconosciute ... in figure di esseri viventi [*animalia*] di ogni sorta”.

Alla fine della stessa scena (§ 139), ritornano ben due richiami ad Apuleio, entrambi ancora una volta tratti dalla *fabula* di Amore e Psiche. Innanzitutto, la descrizione di Filologia come *exhausto pallore confecta*, “afflitta da un pallore di spossatezza”, richiama il sintagma apuleiano *marcido pallore defecta*, “venuta meno in languido pallore” (*Metamorfosi*, V 22), riferito a Psiche nel momento cruciale in cui riconosce Cupido. In secondo luogo, alla fine del § 139, la frase con cui Atanasia invita Filologia a bere la pozione dell’immortalità, “Perché più ristorata tu possa scendere, sublime, al cielo, prendi questo da sorseggiare”, richiama fortemente Apuleio, *Metamorfosi*, VI 23, dove Giove porge a Psiche che sposa Amore il calice dell’immortalità con le parole: *Sume, Psyche, et immortalis esto*, “Bevi, Psiche, e sii immortale”. L’intera scena apuleiana è riecheggiata in Marziano, dal discorso di Giove agli dèi riuniti al suo cospetto al fine di annunciare le nozze di Amore alla decisione di rendere immortale la fanciulla prima del matrimonio all’ascesa al cielo di Psiche e alla bevanda dell’immortalità. Anche nella scena successiva, in *Metamorfosi* VI 24, gli dèi, le Grazie e le Muse che danzano e cantano sono tutti elementi presenti anche in Marziano.

Un richiamo meno circostanziato, che sia in Marziano sia in Apuleio prevede comuni radici platoniche (*Simposio*, 180d - 181c), riguarda la duplicità di Amore e di sua madre Venere: nel § 144 Marziano precisa che quello che trasporta la lettiga di Filologia non è il figlio della Venere dispensatrice del piacere. La distinzione si presenta parimenti in due passi filosofici di Apuleio: *Su Platone*, II 14 e *Apologia*, 12, che significativamente

comincia con: “che la dea Venere sia duplice...”. Analogamente, nel § 147, le parole di cui si serve Filologia per esprimere la propria purezza, “non ho subito nessuna contaminazione fisica [*contagionis corporeae*]”, ricordano da vicino Apuleio, *Sul demone di Socrate*, 3: “lontane da una contaminazione fisica [*corporis contagione*]”. Continua poi la serie delle citazioni tratte dalle opere filosofiche di Apuleio, e comprensibilmente, dato che anche l'opera di Marziano si sta addentrando nella parte filosofico-teologica: nel § 149, l'altezza dell'Olimpo è dichiarata minore di dieci stadi (“supera la cima del monte Olimpo, il quale si eleva a stento all'altezza di dieci stadi”), esattamente come in Apuleio, *Sul demone di Socrate*, 8: “la cima dell'Olimpo ... l'altezza della vetta non arriva ai dieci stadi”. E si possono portare molti altri esempi.<sup>10</sup> Basti qui ricordare due casi in cui Apuleio è ripreso per i suoi riferimenti a Iside. La presentazione della luna – uno degli aspetti di Iside – “come uno specchio [*instar speculi*] lucente” da parte di Marziano, al § 169, richiama l'espressione di Apuleio, *Sul cielo*, 16, 323: “a somiglianza di uno specchio [*ad instar speculi*]”; *Metamorfosi*, XI 3: “a mo' di specchio [*in modum speculi*] barbagliava la luce della luna”: quest'ultimo passo in Apuleio concerne appunto l'apparizione di Iside a Lucio. Ancora, nel § 170 compaiono alcuni oggetti simbolici che richiamano le varie divinità legate alla luna e con essa identificate: il sistro egiziano è quello della dea Iside, ricordato anche da Apuleio, *Metamorfosi*, XI 4.

Ancora a proposito della sezione teologica, dal § 175 Marziano presenta una complessa *ecphrasis* della figura rappresentata sulla tavoletta recata da Temi - Astrea - Erigone. Questa descrizione ricorda quella della statua di Diana con i suoi cani da caccia e Atteone in Apuleio, *Metamorfosi*, II 4. Inoltre, nella preghiera di Filologia, il Sole è il padre trascendente che si identifica con l'essenza o con la prima emanazione della divinità suprema (§ 185). Questa concezione, tipica della tradizione filosofica platonica, si trova anche in Apuleio, *Sulla dottrina di Platone*, I 11. Ma in questa preghiera di Filologia accanto ai richiami filosofici si possono enucleare anche precise riprese sintattiche e di situazione, ancora una volta provenienti dalla *fabula* di Psiche: la scena di Filologia inginocchiata e concentrata mentre prega (*annixa genibus ... deprecatur*) richiama quella di

---

<sup>10</sup>Al § 152, il nome del Genio è posto in connessione da Marziano con *gignor*, “sono generato”: cfr. Apuleio, *Sul demone di Socrate*, 15, 251. Nel § 154 il nome *medioximus* è ricondotto a *medius proximus* (“il mediano più vicino”), con la spiegazione che “infatti essi corrono qui e là tra Dio e gli uomini”: cfr. Apuleio, *Su Platone*, I 1. Per l'assunzione in cielo di Filologia in considerazione della sua virtù e dei meriti scientifici: si veda Apuleio, *Su Platone*, I 12. Nel § 156, sui semidèi che vivono tra la terra e la luna, lo spazio degli esseri intermedi tra uomini e dèi, cfr. Apuleio, *Sul demone di Socrate*, VI 132 sgg. Per Anfiarao e Mopso, citati da Marziano al § 159, cfr. Apuleio, *Sul demone di Socrate*, 154. Sui Lemuri (§ 162) cfr. Apuleio, *Sul demone di Socrate*, 15, 152 – 153.

Psiche in Apuleio, *Metamorfosi*, VI 3: *tunc genu nixa ... adprecatur*, “allora, inginocchiata, ... prega”.

Ancora nella scena del consiglio degli dèi, dove si trovano fitti rinvii ad Apuleio, nel § 209, la descrizione di Giove assiso sul suo alto trono, *in suggestu maximo ... residens*, corrisponde a quella di Apuleio, *Metamorfosi*, III 2: *sublimo [sic] suggestu magistratibus residentibus*, “mentre i magistrati stavano seduti su un altissimo seggio”, laddove il contesto è quello di un tribunale.

Emblematicamente, l'ultimo richiamo ad Apuleio ravvisabile nei primi due libri di Marziano riguarda nuovamente la *fabula* di Psiche. Nella poesia del § 219 dell'Aurora è detto che *rosetis purpuraret culmina*, “imporporasse i tetti di rosa”, un'espressione che richiama *Metamorfosi* VI 24, un passo relativo alle nozze tra Psiche e Amore: *Horae rosas et ceteris floribus purpurabant omnia*, “Le Ore imporporavano tutto con le rose e con gli altri fiori”.

## APULEIO NEGLI ALTRI LIBRI DEL *DE NUPTIIS*

Anche nei rimanenti sette libri Apuleio continua ad essere presente, in una varietà di declinazioni: sia come fonte tecnica, sebbene in misura molto limitata, sia come fonte letteraria.

Come fonte tecnica, Apuleio è impiegato probabilmente nel libro VII, *Sull'aritmetica*, in quanto fonte intermedia con la sua perduta traduzione della *Introduzione all'aritmetica* di Nicomaco di Gerasa; non è comunque escluso che Marziano si servisse forse anche di una compilazione di questa opera, o di qualche altra traduzione latina.<sup>11</sup> Analogamente, numerosi sono i paralleli nel libro IV, *Sulla dialettica*, con il *De interpretatione* dello Ps.-Apuleio, probabile fonte di Marziano.<sup>12</sup>

Ma, al di là di queste derivazioni non del tutto sicure e, nel caso del *De interpretatione*, molto probabilmente spurie, mi sembra proficuo illustrare come, nelle parti poetiche o narrative, e non in quelle tecnico-espositive, degli ultimi sette libri Apuleio ritorni talvolta come fonte letteraria, con un'insistenza minore rispetto ai primi due libri, ma non meno significativa, se si tiene conto della drastica riduzione delle sezioni narrative

<sup>11</sup> Cfr. RAMELLI 2001, LXIII.

<sup>12</sup> Sono indicati in Ramelli 2001, nel commentario, *passim*.

rispetto ai primi due libri. Non si tratta più di riferimenti a situazioni o di riprese “importanti”, come quella della *fabula* di Amore e Psiche, bensì, in generale, di reminiscenze abbastanza puntuali a livello lessicale e sintattico, di forme e di espressioni.

Alla fine del libro IV, *Sulla dialettica*, nel terzo verso della poesia in cui Pallade descrive le contorte argomentazioni di Dialettica (§ 423), l'aggettivo *multinodos*, “dai molteplici nodi”, riferito agli “anfratti”, cioè alle contorsioni dialettiche, ricorda Apuleio, *Metamorfosi*, V 17: *multinodis voluminibus*, “con giri dai molti nodi”. Il lessico apuleiano è ripreso di lì a poco, nel terzultimo verso: i *decipula*, i tranelli con cui Dialettica inganna, sembrano riecheggiare *Metamorfosi*, VIII 5: *fraudium opportunum decipulum*, “un opportuno inganno di frodi”.

All'inizio del libro V, *Sulla retorica*, la prima occorrenza si presenta, non a caso, ancora in un passo poetico: nella poesia di apertura (§ 425) Silvano è presentato come *percitus ac trepidans*, “sconvolto e tremante”, con un sintagma presente già in Apuleio per ben due volte, con lieve *variatio*: *Metamorfosi*, III 21: *percita Photis ac satis trepida*, “Fotide, sconvolta e assai tremante”; *Metamorfosi*, IX 2: *trepida facie percitus*, “sconvolto, con espressione trepidante”. Immediatamente dopo, nella sezione narrativa in prosa, al § 426 un altro sintagma, *potens ... regina*, “regina potente”, trova un parallelo in Apuleio, *Metamorfosi*, I 8: *potens illa et regina*, “potente ella, e regina”.

Un parallelismo sintattico che coinvolge anche un breve parallelismo di situazioni si trova poco dopo, nella formula di introduzione del discorso di Retorica (§ 436). Se Marziano dice che ella *aliquanto commotior sic coepit*, “con tono assai animato, così incominciò”, nelle *Metamorfosi*, II 29, si ha una formula analoga in un contesto analogo di inizio del discorso: *aliquanto propheta commotior ... ait*, “il profeta, con tono assai animato, disse”.

Alla fine del libro V, quando Marziano, finita l'esposizione del personaggio allegorico, può ritornare alla parte narrativa, nelle poche righe narrative del § 565 riesce a inserire un'eco apuleiana: se Filologia si affretta verso il consesso delle fanciulle, una volta visto Mercurio, *quo conspecto ... ad Philologiae consessum perrexit*, in Apuleio, *Metamorfosi*, V 4 troviamo similmente: *ad parentum suorum conspectum adfatumque perrexerant*, “si erano affrettati a incontrare i genitori e a parlare loro”.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup>Un ulteriore parallelismo, per la verità non molto stringente, si trova all'inizio del libro VI, § 575: Marziano stesso, intervenendo nella sua narrazione, ringrazia Pallade con l'espressione *Ago tibi habeoque grates*, nel senso di: “ti rendo grazie, ti sono riconoscente”, presente ad es. in Apuleio, *Fiorita*, 16, *Gratias ago atque habeo*. Un altro vago parallelismo si trova entro una

Uno dei rari casi di parallelismi letterari con Apuleio presenti nelle sezioni espositive di Marziano si trova nel libro VI, *Sulla geometria*, entro l'ampia sezione geografica. Al § 636 il sorgere del sole che colpisce le Alpi è descritto con l'espressione: *ortivi solis illuminatione perfunditur*, “è pervasa dall'illuminazione del sole che sorge”, che nel sintagma genitivale *ortivi solis* richiama *Metamorfosi*, III 28: *coruscat in modum ortivi solis*, “risplende al modo del sole che sorge”. Al lessico del sole, del suo splendore e del suo calore, si riferisce, di lì a poco, sempre durante l'esposizione geografica, un altro parallelismo tra Marziano e Apuleio: al § 640, il sintagma *flagrantia solis*, “per il calore del sole”, corrisponde pienamente a *Metamorfosi*, IV 1 e 17; VI 12: l'ultima occorrenza apuleiana si trova nella *fabula* di Amore e Psiche.

All'inizio del libro VII, *Sull'aritmetica*, le reminiscenze apuleiane tornano a concentrarsi nella cornice narrativa. Nel § 726 il sintagma *hilaro susurramine* richiama quella di Apuleio, *Metamorfosi*, I 3: *magico susurramine*, “magico sussurro”. Poco dopo, nel § 727, l'aggettivo *marcidulis*, “languidi”, riferito a *luminibus*, “gli occhi” di Venere, richiama abbastanza da vicino gli “occhi languidi”, *luminibus ... marcidis*, di *Metamorfosi*, III 20: anche in Apuleio si tratta di occhi che, sebbene non siano di Venere, hanno a che fare con lei, in quanto sono quelli di Lucio e di Fotide, languidi per la veglia trascorsa nei diletti d'amore.

La successiva reminiscenza apuleiana si trova all'inizio del libro VIII, sempre nella cornice narrativa: il *famulitium Veneris* del § 804, ossia “la servitù di Venere”, intesa come l'insieme delle persone che la servono, riprende con precisione l'espressione *una de famulitio Veneris*, “una della servitù di Venere”, nello stesso senso di “una delle persone che servono Venere” in *Metamorfosi*, VI 8 (ed. Jahn): si noti che anche qui, ancora una volta, il passo apuleiano in questione appartiene alla storia di Amore e Psiche. Le citazioni di Apuleio da parte di Marziano sono qui a distanza ravvicinata. Subito dopo, infatti, nello stesso § 804, lo scoppio di risa degli astanti, di fronte a un cattivo scherzo giocato a Sileno, è descritto come un *effusus cachinnus*, una “risata profusa”, e analogamente in Apuleio si danno due stretti paralleli, entrambi nel contesto di una collettività – come in Apuleio,

---

situazione abbastanza topica dal punto di vista della descrizione dei filosofi socratici, e quindi non probante ai fini del nostro discorso: all'inizio del libro VI, § 578, la descrizione dei filosofi che *sordenti conspexit pallio semitectos*, “ha visto semicoperti da un mantellino sordido”, può essere confrontata con *Metamorfosi*, I 6: *ecce Socraten ... conspicio. Humi sedebat scissili palliastro semiamictus*, “Ecco, vedo Socrate ... Sedeva a terra, semicoperto da un mantellaccio lacero”. Desidero ringraziare vivamente, infine, la prof. Maaik Zimmerman per avermi fatto pervenire preziosi suggerimenti per il presente lavoro e per un possibile studio sistematico delle dipendenze di Marziano da Apuleio.



anche in Marziano non è un singolo a profondersi in risa –: *adstantes in clarum cachinnum ... effusos*, “gli astanti si profondevano in una sonora risata” (*Metamorfosi*, II 14); *convivium totum in licentiosos cachinnos effunditur*, “tutti i convitati si profondono in sfrenate risa” (*ibid.* 20). Ad accrescere la straordinaria concentrazione di reminiscenze apuleiane in questo breve passo di Marziano contribuiscono due ulteriori congruenze. Infatti, anche il sintagma *alacer ac laetus ... accessi*, “zelante e lieto... mi avvicinai” di *Metamorfosi*, II 29 sembra riecheggiato da Marziano, ancora nel § 804: *alacer Cupido atque hilarus accucurrit*, “Cupido, zelante e divertito, accorse”. Immediatamente dopo, sempre nel § 804, Sileno è presentato come *senex baculo acclinatus*, “vecchio chino sopra il bastone”, con una descrizione che ricorda quella di Apuleio, *Metamorfosi*, VIII 19: *senex ... totus in baculum pronus*, “vecchio completamente curvo sul bastone”.

La serie di reminiscenze apuleiane in questo medesimo episodio narrativo che introduce il libro VIII di Marziano continua subito dopo una breve sezione in versi: nel § 806, nei rimproveri rivolti da Satira al personaggio stesso di Marziano, l'accusa *dementire coepisti*, “hai cominciato a folleggiare”, riferita appunto all'invenzione, da parte di Marziano, dell'irriverente episodio di Sileno malmenato e ridicolizzato, richiama Apuleio, *Apologia*, 45: *coepisse dementire*, nell'identico senso di “cominciare a folleggiare”. L'interrogativa subito successiva, *ain tandem?*, “ti decidi a parlare, finalmente?”, rivolta sempre da Satira a Marziano, trova ancora un identico parallelo in Apuleio, *Metamorfosi*, I 8. Ma i richiami ad Apuleio sempre in questo passo non sono ancora finiti. Ancora nel medesimo discorso di Satira (§ 807), l'esortazione a Marziano *apage sis*, “smettila, per favore”, si ritrova in effetti in Apuleio (*Sul demone di Socrate*, 5). Sempre nel § 807, se Satira è definita da Marziano come fanciulla *alioquin lepidula*, “altrimenti spiritosa”, in Apuleio Fotide è presentata in modo molto simile come *lepidula alioquin et dicacula puella*, “fanciulla altrimenti spiritosa e un po' mordace” (*Metamorfosi*, II 7).

La frequenza di citazioni apuleiane nel passo relativo a Sileno all'inizio del libro VIII di Marziano fa ritenere che anche nella descrizione di Astronomia di poco successiva (§ 811) come *totis artubus oculea*, “dotata di occhi su tutte le membra”, il raro aggettivo *oculeus* riferito all'intero corpo possa rivelarsi una reminiscenza di Apuleio, *Metamorfosi*, II 23: *oculeum totum*, “dotato dovunque di occhi”, “tutt'occhi”. Tale si proclama l'aspirante custode di morti in Tessaglia, dove questo tipo di vigilanza è richiesto perché le streghe non strappino pezzi di carne ai cadaveri.

Come già nel libro VII, poi, anche nel libro VIII Marziano riprende, **sebbene** molto sporadicamente, Apuleio nella sezione espositiva, e ancora a proposito del sole: nel § 820 il sintagma *aestiva flagrantia*, “ardente calore estivo”, di Marziano è già presente in Apuleio, *Metamorfosi*, IV 14: *aestiva flagrantia maceratae*, “estenuate dall'ardente calore estivo”.

Anche a proposito del pianeta Marte, sempre nella parte espositiva del libro VIII, nel § 884 Marziano lo designa come *Pyrois sive Martium sidus*, “Piroide, o il pianeta di Marte”, in modo identico ad Apuleio, *Sull'universo*, 29: *Pyrois, Mavortium sidus*. Qui di Apuleio è usata una fonte tecnica e non romanzesca: si adatta al contesto di Marziano, che consiste appunto in una sezione tecnica e non narrativa.

Una volta terminata, invece, la parte tecnica e ripresa quella narrativa all'inizio del libro IX, *Sulla musica*, può essere **ricuperata** di nuovo la *fabula* apuleiana di Amore e Psiche. Infatti, nel § 893 Pallade loda le vergini educate da Fronesi perché *superum pectorum arcana tenuerunt*, “hanno custodito gli intimi voleri dei celesti”, e in *Metamorfosi*, V 8 Apuleio dice qualcosa di molto simile su Psiche: “e tuttavia Psiche non viola quella raccomandazione, né la discaccia dal segreto del cuore [*pectoris arcanis exigit*]”.

Subito dopo, al § 894, un ulteriore parallelismo con Apuleio non coinvolge solo sintagmi isolati o particolari lessicali, bensì un intero concetto: l'opposizione del colore nero del corvo e di quello bianco del cigno e la contemporanea associazione di entrambi gli uccelli ad Apollo. Lo stesso Febo, infatti, in Marziano dice: “Il corvo si riferisce a me, e anche il cigno mi si associa ... il piumaggio ha lo stesso colore dei tempi (*sc. del di e della notte*)”: così in Apuleio, *Fiorita*, IV 23, leggiamo: “entrambi i colori Apollo donò ai suoi uccelli: candido al cigno, nero al corvo”.

Sempre nella cornice narrativa che introduce l'esposizione di Armonia, si dà un parallelismo sia lessicale e sintattico sia di situazione. Infatti, al § 901, il sintagma *alacri vigore*, “con accesa vivacità”, è riferito a Imeneo, che si appresta a cantare il canto nuziale per Filologia e Mercurio, ed è presente, identico, nel medesimo senso e anche qui in un contesto erotico, in Apuleio, *Metamorfosi*, II 11: “beviamo tutto ciò che possa infondere l'accesa vivacità [*alacrem vigorem*] del desiderio”.

Infine, all'inizio del discorso di Armonia (§ 926), non propriamente nella sua esposizione tecnica, bensì ancora nel proemio storico, la figura allegorica asserisce che “gli antichi sapevano curare con una canzone le febbri e le ferite”. Trattandosi di rimedi magici, il riferimento questa volta è all'*Apologia* di Apuleio, o *De magia liber*, 40: “Gli antichi conoscevano anche i canti quali rimedi alle ferite”.

I riferimenti di Marziano ad Apuleio, dunque, soprattutto nei primi due libri, sembrano costanti; si susseguono, si intrecciano e si sovrappongono e sono di natura contenutistica ma anche stilistica e formale. Richiamano sintagmi apuleiani, talora alcune espressioni quasi “formulari”, a volte *hapax* lessicali, ma anche e soprattutto situazioni e

allegorie. Naturalmente, in diversi casi una mera convergenza di espressioni non può autorizzare a parlare di una sicura citazione di Apuleio da parte di Capella, mentre sembrano più certi i riferimenti situazionali e strutturali, specialmente quelli indicati rispetto alla *fabula* di Amore e Psiche. È comunque indubbio che Marziano leggesse Apuleio e ne traesse ispirazione, a diversi livelli, più o meno consciamente, magari a livello di riecheggiamenti di espressioni familiari. Inoltre, un ruolo non trascurabile nella ripresa di Apuleio da parte di Marziano sembra essere svolto dal comune orientamento filosofico dei due autori, entrambi di indirizzo platonico, sebbene la connotazione filosofica risulti molto più spiccata in una parte delle opere di Apuleio che non in quella di Marziano. Talvolta le espressioni di Apuleio sono estrapolate dal loro contesto e calate nuovamente in un contesto affatto diverso; talaltra il testo e il contesto del modello vengono richiamati nel loro complesso integrato.

La frequenza, talora la concentrazione – come nell'episodio di Sileno all'inizio del libro VIII di Marziano – e la diversa natura delle reminiscenze apuleiane in Marziano Capella sembra confermare in ogni caso l'importanza del romanziere latino come fonte primaria a livello letterario, ma anche “tecnico” – anche se quest'ultimo aspetto è limitato soprattutto al punto di vista teologico-religioso e non si estende in senso specifico alle discipline liberali, tranne forse il caso dell'aritmetica, ma comunque a livello di traduzione, e non di trattato ispiratore.

### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI ESSENZIALI

- BINDER, G. - MERKELBACH, R. 1968. *Amor und Psyche*, Darmstadt, Wege der Forschung 126.
- BOBERG, I.M. 1938. “The Tale of Cupid and Psyche”, *C&M* 1, 177 - 216.
- CUEVA, E. 1999. “The Art and Myth of Cupid and Psyche”, in *Veritatis amicitiaeque causa*, edd. S. Byrne - E. Cueva, Wauconda, 53 - 69.
- DE FILIPPO, J.G. 1990. “Curiositas and the Platonism of Apuleius' Golden Ass”, *AJPh* 111, 471 - 492.
- DONINI, P. 1979. “Apuleio e il Platonismo medio”. In: A. PENNACINI - P. DONINI - T. ALIMENTI - A. MONTEDURO ROCCAVINI, *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Roma, 103 - 112.
- DE LONG, J.L. 1989. “Renaissance Representations of Cupid and Psyche. Apuleius versus Fulgentius”, in *Groningen Colloquia on the Novel*, II, ed. Hofmann, Groningen, 75 - 86.
- DOWDEN, K. 1981. “Psyche and the Gnostics”, in *Symposium Apuleianum*, Groningen, 147 - 164.
- FEHLING, D. 1977. *Amor und Psyche*, Wiesbaden 1977.

- FINKELPEARL, E. 1990. "Psyche, Aeneas and an Ass: Apuleius *Met.* 6. 10 - 6. 21", *TAPhA* 120, 333 - 348.
- FORNÉS PALLICER, A. 1995. "El relato con transposición en la fábula de Cupido y Psique (Apul. *Met.* 4, 28 - 6, 24)", *AFB* 18, 6, 75 - 80.
- GOLLNICK, J. 1992. *Love and the Soul: Psychological Interpretations of the Eros and Psyche Myth*, Waterloo 1992.
- GRIMAL, P. 1963. *Le conte d'Amour et Psyché*, ed. & comm., Paris.
- HELLER, S. 1983. "Apuleius, Platonic Dualism and Eleven", *AJPh* 104, 321 - 339.
- HELM, R. 1959. art. *Psyche*, in *P.-W.* 46, 1434 - 1438.
- HIJMANS, B.L., Jr. 1987. Hijmans, 'Apuleius, Philosophus Platonicus', in *ANRW*, II, 36, 1, Berlin-New York, 395 - 475.
- HERRMANN, L. 1952. "Légendes locales et thèmes littéraires dans le conte de Psyché", *AntCl* 21, 13 - 27.
- JAMES, P. [2000]. *Unity in Diversity: a Study of Apuleius' Metamorphoses, with Particular Reference to the Narrator's Art of Transformation and the Metamorphosis Motiv in the Tale of Cupid and Psyche*, Hildesheim, Altertumswiss. Texte und Stud. 16.
- KATZ, P.B. 1976. "The Myth of Psyche: a Definition of the Nature of the Feminine" *Arethusa* 9, 111 - 118.
- KENAAN, V.L., [2000]. 'The Place of Dreams in Apuleius' *Metamorphoses*', in *The Ancient Novel in Context. Proceedings of the Third International Conference on the Ancient Novel (Groningen, 25 - 30 July 2000)*, edd. M. Zimmerman - S. Panayotakis - W. Keulen, in corso di pubblicazione.
- KENNEY, E.J. 1990 [1]. *Apuleius: Cupid and Psyche*, Cambridge 1990.
- KENNEY, E.J. 1990 [2]. "Psyche and her Mysterious Husband". In: D.A. RUSSELL, *Antonine Literature*, 175 - 198.
- MANTERO, T. 1973. *Amore e Psiche. Struttura di una fiaba di magia*, Genova, Pubbl. Ist. Filol. Class. Univ. Genova 36.
- MERKELBACH, R. 1991. Apuleio, *Le Metamorfosi o l'Asino d'Oro*<sup>9</sup>, intr. R. Merkelbach, Milano.
- MONTEDURO ROCCA VINI, A. 1979. *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Roma, 103 - 112.
- MORESCHINI, C. 1978. *Apuleio e il Platonismo*, Firenze 1978.
- MORESCHINI, C. 1999. "Towards a History of the Exegesis of Apuleius: the Case of the Tale of Cupid and Psyche". In. *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, ed. H. Hofmann, London, 215 - 228.
- NIMIS, S. 2000. *Foreword*, in *Apuleius, Metamorphoses. Book I*, ed. J. Ruebel, Bolchazy-Carducci, vii-xvi.
- O' BRIEN, M. 1991. "Apuleius and the Concept of a Philosophical Rhetoric", *Hermathena* 151, 39 - 50.
- O' BRIEN, M. [2000]. "Lucius and Thessaly". In: *The Ancient Novel in Context. Third*

- International Conference on the Ancient Novel*, Groningen 25 - 30 July 2000, a c. di M. Zimmerman – S. Panayotakis – W. Keulen, in corso di pubblicazione.
- PANAYOTAKIS, S. 1998. "Slander and Warfare in Apuleius' Tale of Cupid and Psyche". In: *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, II, *Cupid and Psyche*, edd. M. Zimmerman et alii, Groningen, 151 - 164.
- PÉPIN, J., 1976<sup>2</sup>. *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris.
- RAMELLI, I. 2001. *Marziano Capella. Le nozze di Filologia e Mercurio*, Milano: Rusconi, coll. Il Pensiero Occidentale.
- SANDY, G. 1999. "The Tale of Cupid and Psyche". In: *Latin Fiction: the Latin Novel in Context*, ed. H. Hofmann, London, 126 - 138.
- SCHIESARO, A. 1988. "La tragedia di Psiche. Note ad Apuleio *Met.* IV 28. 35", *Maia* 40, 141 - 150.
- SCHLAM, C.C. 1970, "Platonica in the *Metamorphoses* of Apuleius", *TAPhA* 101, 477 - 487.
- SCHLAM, C.C. 1993. "Cupid and Psyche. Folktale and Literary Narrative", in *Groningen Colloquia on Novel*, V, ed. H. Hoffman, Groningen, 63 - 73.
- SMITH, W.S. 1998. "Cupid and Psyche Tale: Mirror of the Novel". In: *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, II, *Cupid and Psyche*, edd. M. Zimmerman et alii, Groningen, 69 - 82.
- STAHL, W.H. 1971. *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, I, *The Quadrivium of Martianus Capella. Latin Traditions in the Mathematical Sciences 50BC - AD 1250*, New York, Records of Civilization, Sources and Studies, 84.
- SMITH, W. - WOODS, B. [2000]. "Platonism in Apuleius' Tale of Aristomenes". In: *The Ancient Novel in Context. Third International Conference on the Ancient Novel*, Groningen 25 - 30 July 2000, a c. di M. Zimmerman – S. Panayotakis – W. Keulen, in corso di pubblicazione.
- SWAHN, J. 1954. *Cupid and Psyche*, Lund 1954.
- WEYMAN, C. 1893. "De Martiano Apulei imitatore", *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in München*, 374 sgg.
- WHITTAKER, J. 1987. "Platonic Philosophy in the Early Empire", in *ARNW*, II, 36, 1, Berlin-New York, 31 - 123.
- WRIGHT, J.R.G. 1971. "Folk-Tale and Literary Technique in *Cupid and Psyche*" *CQ*, n.s., 21, 273 - 284.
- ZIMMERMAN 1998. AA.VV., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, II, *Cupid and Psyche*, edd. M. Zimmerman et alii, Groningen, con bibl. 217 - 228.

**ABSTRACT**

The article analyses the presence of Apuleius in Martianus Capella (*De Nuptiis Philologiae et Mercurii*). The various levels of the allusions to Apuleius in Martianus and their distribution in the *De Nuptiis* – which is different in the first two 'narrative' books and in the 'technical' last seven – are illustrated: the parallels can concern lexical and **syntactical** details, but can also extend to whole scenes, or can involve philosophical and theological elements, as well as the preference accorded to the allegorical tales. The Apuleian work that is most used by Martianus is the *Golden Ass*, and in particular the tale of Cupid and Psyche, but also philosophical and technical works are employed.

**Keywords:** Apuleius, *The Golden Ass*, Cupid and Psyche, Martianus Capella, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, allusive technique.

# LOS ESTUDIOS CLÁSICOS EN LATINOAMÉRICA\*

MARTA ROYO\*\*

## CULTURA MEXICANA ESCRITA EN LATÍN

En los orígenes culturales mexicanos, sobre todo en los literarios, se encuentran no solo los clásicos españoles y europeos sino que a su lado están, absolutamente unidos, los clásicos grecolatinos. La enseñanza cultivada en conventos, colegios jesuíticos y Universidad tenía casi como único medio de expresión la lengua latina. La *Bibliotheca Mexicana* (1755) de Juan José de Eguiara y Eguren, primera contribución a la bibliografía mexicana, fue escrita en latín. En 1975 se publicó el *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, trabajo de Jesús Yhmoff Cabrera. En la *Advertencia* inicial a esta obra, Ernesto de la Torre Villar, Director del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, comenta: “Nuestras bibliotecas, y esta, la Biblioteca Nacional, están henchidas de textos griegos y latinos, muchos de los cuales ya se encuentran registrados en nuestros catálogos, y es nuestra esperanza que en un día no muy lejano todos ellos lo estén, para que puedan ser considerados en su justo valor como de lo más rico de nuestro patrimonio bibliográfico, estudiados y aprovechados debidamente y estimados como bases auténticas de la cultura mexicana ... Uno de los más ricos filones de ese conjunto lo constituye el acervo de manuscritos latinos”. Las obras tratan especialmente sobre Filosofía, Teología, Derecho, Latín y Retórica. Jesús Yhmoff Cabrera explica: “Sobre la lengua latina debe de haber más de una veintena de volúmenes, comprendiendo tanto los manuales para su aprendizaje como las composiciones literarias”. Entre esta multitud de

---

\*Conferencia pronunciada en las XI Jornadas de Estudios Clásicos, Instituto de Estudios Grecolatinos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina, 28-29 de junio de 2001.

\*\*Universidad de Buenos Aires. Hace ya unos cuantos años participé en una investigación que hicimos varios latinistas, bajo la dirección de la profesora Aída Barbagelata, sobre el papel de los estudios clásicos en la historia de la cultura en América Latina. Me tocó en suerte investigar sobre un país en que el contacto de culturas ofrece un interés particular: México. Ya en 1580 en la Universidad, inaugurada en 1553 a imagen de la de Salamanca, se crean las cátedras de lenguas indígenas. *Los casos más ricos e interesantes de fusión vienen a ser aquellos en que la importancia y la heterogeneidad de los elementos integrantes son mayores*. observa Silvio Zabala en *El contacto de culturas en la historia de México*.

composiciones algunas llaman particularmente la atención, como las dedicadas al chocolate: *Cocolactis apparatus ex Carrara y Americanae potionis confectio*. También sorprenden la descripción de la capilla de Tepotzotlán: *Brevis descriptio sacellae Tepotzolanensis* y la elegía con motivo del ahorcamiento del Padre Nicolás de Segura.

Ignacio Osorio Romero en *Tópicos sobre Cicerón en México* y sobre todo en *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*, obras publicadas por el Centro de Estudios Clásicos de la Universidad Nacional de México (UNAM), la primera en 1976 y la segunda en 1980, plantea que ha dedicado gran parte de su tiempo a reunir materiales para escribir la historia de la enseñanza del latín en Nueva España, que podría pensarse que trabajos de esa índole interesan sólo a eruditos, pero eso sería menospreciar la importancia que para la historia lingüística, pedagógica, literaria y en general cultural tiene la enseñanza del latín durante los tres siglos que duró la Nueva España. “*El aprendizaje de la lengua latina (gramática y poética)* -dice- junto con la retórica era la primera tarea a que se dedicaba, por cinco años, todo estudiante novohispano. Su estudio, sobre todo en los colegios jesuíticos, constaba de una parte teórica y otra práctica. Los ejercicios de memoria y, principalmente, de redacción libre o imitando a algún autor dotaban, paulatinamente, al estudiante de un estilo. Muchos textos de lo que llamamos literatura novohispana provienen de estos ejercicios. Por otra parte, cabría preguntarse cuántos de nuestros escritores se iniciaron en este cotidiano ejercicio retórico. De cualquier manera, al término del ciclo, el estudiante había adquirido una sólida formación literaria; tenía información de los autores del Renacimiento y de la Edad Media; pero, sobre todo, conocía a fondo a los clásicos de la Edad de Oro de la literatura latina. Y en ello le iba el futuro, pues de la destreza que adquiriría en hablar y entender latín dependía, en gran medida, su progreso en los posteriores estudios y en la producción literaria ... La teoría sobre lo bello, la versificación, los géneros literarios y, en general, lo que ahora llamamos teoría y preceptiva literarias, dependió, más que en otras lenguas romances, de las respectivas poética y retórica latinas”. En el estudio de los clásicos el primer lugar fue para Cicerón, el segundo para Virgilio, el tercero para Ovidio, el cuarto para César, el quinto para Terencio y el sexto para Salustio. Después venían los demás autores. Osorio Romero organiza su obra en tres partes: en primer lugar estudia los textos de gramática, de poética y de retórica importados de Europa; después, los impresos y manuscritos novohispanos de estas materias; por último, la descripción detallada de cada uno de estos textos y manuscritos. Reproduce poemas -epigramas, descripciones o juegos de ingenio- y prosa, que eran producciones literarias de alumnos y profesores novohispanos, como el siguiente epigrama:

*De musca*  
*Per nitidas laetis gaudebam cursibus auras,*



*Mella haec cum cuperem: blanda catena tenet.  
Fixa dolore gemo, sed tandem lumine priuor :  
Heu! Me in deliciis tristia fata premunt.*

Un buen ejemplo del dominio con que se empleaba la lengua latina es la realización de un concurso de oposición a una cátedra. Las actas de provisión de cátedras por oposición muestran el profundo conocimiento de la lengua que se exigía a los que aspiraban a la cátedra de gramática o a la de retórica en los Colegios y en la Real y Pontificia Universidad. Ignacio Osorio Romero reproduce en *Tópicos sobre Cicerón en México* la exposición latina de José de Cabrera Ponce de León, uno de los veintitrés aspirantes a la cátedra de retórica en 1686. De las tres posibilidades sorteadas eligió explicar el principio del discurso *Pro C. Rabirio Posthumo*. La prolongada exposición, *habita per integram clepsydrae horam*, está plagada de citas de autores latinos, comparaciones bíblicas, elogios, exclamaciones, constantes apelaciones al auditorio, consideraciones personales y de vez en cuando introduce versos en español: *Hispane alloquor*:

*El dividir la lición  
Es de Cicerón guardar  
Preceptos de su instrucción,  
Que aclarar es agradar  
Pasando a la anotación.*

Y si bien Cabrera Ponce de León no ganó la cátedra, es indudable que refleja el estilo de la época y el método para exponer los conocimientos sobre un autor latino.

El dominio de la lengua latina se manifestaba también en los certámenes poéticos, género artificial, sobre temas forzados. Sigamos la relación que hace José María Vigil a fines del siglo XIX en el prólogo a su obra *Poetisas mexicanas*: “Entre las fiestas con que se solemnizaban los sucesos extraordinarios en el orden religioso o político, aparecen los certámenes poéticos, que ocupaban seriamente la atención de la sociedad entera y ponían a los ingenios del país en inusitado movimiento. En 1724 celebró la Universidad de México un certamen en ocasión de la jura de Luis Fernando I ... El tema fue la aplicación al nuevo monarca de la fábula de Hércules en el trabajo de sustentar el Olimpo sobre sus hombros”. Algunos años más tarde en un certamen “señalóse el tema más estéril que pudo caber en cabeza humana: las grandes excelencias del número seis, que era el que tocaba al nuevo rey en el orden de los Fernandos. Y sin embargo, dato que merece consignarse, a ciento treinta y tres ascendieron las composiciones premiadas, una gran parte en latín”, como la que reproduce de María Teresa Medrano y de la que citamos un dístico:

*Iam tibi Sextus adest, faustum qui nomine praefert,  
Auspicium, nullum cui dabis ipsa parem.*

Alfonso Reyes señala en *Letras de la Nueva España* el desarrollo especial que tiene el latín en el siglo XVIII: “Pero el apogeo de la latinidad es, sin duda, la característica más singular de la época. En el siglo XVIII el latín deja de ser una lengua muerta, una mera disciplina escolar o un juego de certamen poético para incorporarse de pleno derecho en la vida de la literatura. No sólo se vuelve cosa propia por la maestría con que se lo cultiva, sino por el decidido espíritu mexicano de sus humanistas”.

Una de las cosas que llama la atención es el lugar que tiene la naturaleza mexicana en la obra de los autores novohispanos que escriben en latín. Veamos tres ejemplos:

- Curioso testimonio de la preocupación por adecuar la enseñanza del latín a la realidad local son los diálogos latinos que escribió Cervantes de Salazar en el siglo XVI, en los que trata de enseñar a los alumnos el dominio de la conversación latina a través, por ejemplo, de la descripción de México y sus alrededores.
- El padre Bernardino de Llanos (1560-1639) preparó muchísimo material de enseñanza y también intervino en certámenes poéticos y celebró en una égloga en hexámetros latinos la llegada del padre Antonio de Mendoza. Como en los *Diálogos* de Cervantes de Salazar, las reminiscencias clásicas se confunden con el paisaje mexicano:

*Adventuque tuo testantur gaudia Nymphae,  
Submittitque novos tellus tibi Mexica flores.*

- La tarea brillante de los jesuitas sigue aun después de su expulsión en 1767. Su oposición a la monarquía española se refleja en un pensamiento religioso moderno que trata de asimilar las inquietudes políticas y sociales de la época. Refugiados en Italia, escriben sobre diversos temas, cuyo elemento común es el interés por México. La obra más importante es la del jesuita guatemalteco Rafael Landívar (1731-1793). *Rusticatio mexicana*, publicada en Módena en 1781 y al año siguiente, con el texto aumentado, en Bolonia. El mundo latino, el español y el americano conviven en este poema escrito en hexámetros latinos. Los mexicanos examinan los inciertos canales en la laguna de México cuando pasan a través de las sementeras, como en otro tiempo Teseo en la ilustre Creta eludió los confusos recovecos del laberinto; el recuerdo de Virgilio es constante en el cuadro de las tareas del campo y en la ternura con que presenta el cuidado de los animales; describe el trabajo arriesgado en las minas, las

fuentes, los pájaros, los juegos y al final la cruz de Tepic, monumento del mundo redimido.

## REFLEJOS DE LOS ESTUDIOS CLÁSICOS EN LA LITERATURA MEXICANA

Las obras de los cronistas abundan en reminiscencias clásicas: mitos, ejemplos de héroes romanos; así se asocian las *Cartas de relación* de Hernán Cortés a los *Comentarios de la guerra de las Galias* de César. Francisco de Terrazas, considerado el más antiguo poeta mexicano de nombre conocido, escribió poesías en español, en latín y en italiano. Detrás de los personajes de la Conquista a menudo asoma el mito clásico: el malvado cacique Canetabo en el episodio de Gerónimo de Aguilar del poeta mencionado es una recreación del Polifemo homérico y virgiliano:

*Digo que vimos la infelice tierra  
Del malvado cacique Canetabo ,  
Que si crueldad, que si maldad se encierra  
En el reino infernal de cabo a cabo,  
La suma, el colmo de ella, en paz y guerra,  
Se vio en aqueste solo por el cabo :  
Horrenda catadura, monstruosa ;  
Ronca la voz, bravísima, espantosa.*

*La cara negra y colorada a vetas,  
Gruesísimo xipate por extremo,  
Difícil peso para dos carretas:  
Debió ser su figura Polifemo.  
De tizne y sangre entrambas manos prietas,  
Bisojo, que aun soñarlo agora temo;  
Los dientes y la boca, como grana,  
Corriendo siempre della sangre humana.*

Mariano Picón Salas en su obra *De la Conquista a la Independencia* destaca la influencia de Ovidio en el siglo XVII: “De la antigüedad clásica se prefiere en ese momento de la cultura ya no a Horacio y Virgilio sino al perfumado Ovidio ¿No fue Ovidio, a su manera, el más barroco de los poetas romanos cuando a la misión histórica y religiosa de un Virgilio opone su arte de alcoba, su preciosismo sin contenido?” Cómo no recordar *De un funesto moral la negra sombra*, el verso inicial del soneto de Sor Juana Inés de la Cruz sobre el mito de Píramo y Tisbe. La *Égloga III* de *El siglo de Oro en las selvas de Erifile* de

Bernardo de Balbuena evoca los *Remedia amoris* de Ovidio.

Los críticos coinciden en señalar la ascendencia de Menandro, Plauto y Terencio para las comedias de Juan Ruiz de Alarcón. Así, Alfonso Reyes puntualiza en Medallones: “El Plauto, el Terencio hispanoamericano, sabe y aprovecha sus latines”. En efecto, *El semejante a sí mismo* viene de los *Menecmos* y *La verdad sospechosa* de *Adelphoe*.

El objetivo moral que rigió desde la educación colonial la enseñanza de los clásicos latinos se reflejó en la costumbre de usarlos como **modelos** o como **arsenal de citas** a las cuales se recurría con frecuencia. Y esta costumbre se mantiene durante mucho tiempo y se refleja notablemente en la novela *Periquillo Sarniento*, publicada en 1816 y el cuarto tomo en 1831, después de la muerte del autor, José Joaquín Fernández de Lizardi. Veamos algunos ejemplos extraídos de esta novela: “Comencé al principio a mezclar en mi obra algunas sentencias y versos latinos, y sin embargo de que los doy traducidos a nuestro idioma, he procurado economizarlos en lo restante de mi dicha obra; porque pregunté sobre esto al señor Muratori, y me dijo que “los latines son los tropezones de los libros” para los que no los entienden”. Otro ejemplo: “No sólo los cristianos sabemos que nos obliga este buen ejemplo que se debe dar a los hijos. Los mismos paganos conocieron esta verdad. Entre otros es digno de notarse Juvenal cuando dice en la “Sátira XIV” lo que os traduciré al castellano de este modo...”. Un ejemplo más: “No soy un hipócrita; quédense para Séneca decir en el seno de la abundancia que es pobre el que cree que lo es; que la Naturaleza se contenta con pan y agua y para lograr esto nadie es pobre; que no es ningún mal sino para el que la rehúsa, y otras cosas a este modo que no le entran, como dicen, de dientes adentro, pues en la realidad, al tiempo que escribía esto disfrutaba la gracia de Nerón, era querido de su mujer, poseía grandes rentas, habitaba en palacios magníficos y se recreaba en deliciosos jardines ¡Qué cosa tan dulce -dice un autor- es moralizar y predicar virtud en medio de estos encantos!... La virtud es más fácil de ensalzarse que de practicarse, y los autores pintan al hombre, no como es, sino como debe ser; por eso tratamos en el mundo pocos originales cuyos retratos manejamos en los libros. El mismo Séneca, penetrado de esta verdad, llega a decir que era imposible hallar entre los hombres una virtud tan cabal como la que él proponía, y que el mejor de los hombres era el que tenía menos defectos. Así que yo ni exijo de ti un desprecio total de los bienes de fortuna, ni menos te exhorto a que abracés una pobreza holgazana.”

En el siglo XX, una de las más destacadas poetisas mexicanas, Rosario Castellanos, que murió en 1974, fue portavoz del feminismo y muchas veces encontró en el mito el apoyo atemporal para su propuesta. La siguiente es la primera estrofa de *Testamento de Hécuba* (1969):

*Torre, no hiedra, fui. El viento nada pudo  
Rondando en torno mío con sus cuernos de toro:  
Alzaba polvaredas desde el norte y el sur  
Y aun desde otros puntos que olvidé o que ignoraba.  
Pero yo resistía, profunda de cimientos,  
Ancha de muros, sólida  
Y caliente de entrañas, defendiendo a los míos.*

El abandono y la soledad de la mujer encuentra su realización en *Lamentación de Dido* (1957) :

*El cuchillo bajo el que se quebró mi cerviz era un  
Hombre llamado Eneas.  
Aquel Eneas, aquel, piadoso con los suyos solamente,  
Acogido a la fortaleza de muros extranjeros; astuto,  
Con astucias de bestia perseguida;  
Invocador de númenes favorables, hermoso narrador  
De infortunios y hombre de paso; hombre  
Con el corazón puesto en el futuro.*

*- La mujer es la que permanece; rama de sauce que  
Llora en las orillas de los ríos.*

*Y yo amé a aquel Eneas, a aquel hombre de promesa  
Jurada ante otros dioses.*

*Lo amé con mi ceguera de raíz, con mi soterramiento  
De raíz, con mi lenta fidelidad de raíz.*

Los mexicanos han adoptado al escritor guatemalteco Augusto Monterroso, que vive en México hace más de cuarenta años. En una entrevista realizada por Mempo Giardinelli para la revista *Cultura* del diario *La Nación* el 12/04/98 responde a las siguientes preguntas: ¿Qué te interesa últimamente? ¿Qué lees en esta etapa de tu vida? “Pues yo sigo omnívoro, pero por más que me esfuerzo no logro deshacerme de mi afición por los clásicos griegos y latinos. Leerlos permite ver el mundo contemporáneo sin que los protagonistas nos caigan mal”. En *Viaje al centro de la fábula* explica que con *La Oveja Negra* y demás fábulas se propuso “combatir el aburrimiento e irritar a los lectores, principio este último irrenunciable. Aunque por momentos he logrado lo primero, siempre fracaso en lo segundo, pues desde Horacio sabemos que en este género de obras todo lector ve siempre

*retratados a los demás y nunca a sí mismo* y más adelante: Con la sátira sucede que todo el mundo se horroriza, ve lo malo y está dispuesto a cambiar, es cierto, pero a su vecino. La sátira tercera de Juvenal fue escrita contra las molestias, la corrupción y los inconvenientes de vivir en la ciudad de Roma; dos mil años después Juvenal es leído en las escuelas de esa ciudad, pero Roma sigue siendo la misma o es ahora más inhabitable”. Vayamos ahora a una de las fábulas de Monterroso:

### *El Cerdo de la piara de Epicuro*

En una quinta de los alrededores de Roma vivía hace veinte siglos un Cerdo perteneciente a la famosa piara de Epicuro.

Entregado por completo al ocio, este Cerdo gastaba los días y las noches revolcándose en el fango de la vida regalada y hozando en las inmundicias de sus contemporáneos, a los que observaba con una sonrisa cada vez que podía, que era siempre.

Las Mulas, los Asnos, los Bueyes, los Camellos y otros animales de carga que pasaban a su alrededor y veían lo bien que era tratado por su amo, lo criticaban acerbamente, cambiaban entre sí miradas de inteligencia, y esperaban confiados el momento de la degollina; pero entre tanto él de vez en cuando hacía versos contra ellos y con frecuencia los ponía en ridículo.

También se entretenía componiendo odas y escribiendo epístolas, en una de las cuales se animó inclusive a fijar las reglas de la poesía.

Lo único que lo sacaba de quicio era el miedo a perder su comodidad, que tal vez confundía con el temor a la muerte, y las veleidades de tres o cuatro cerditas, tan indolentes y sensuales como él.

Murió el año 8 a.C.

A este Cerdo se deben dos o tres de los mejores libros de poesía del mundo, pero el Asno y sus amigos esperan todavía el momento de la venganza.

Recordemos los dos últimos versos de la epístola I,4 de Horacio, dirigida a Tibulo:

*Me pinguem et nitidum bene curata cute uises,  
Cum ridere uoles, Epicuri de grege porcum.*

México ha mantenido viva la tradición de los estudios latinos, con un magnífico plan para la Licenciatura en Lenguas Clásicas en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Como dijera Alfonso Reyes en su *Discurso por Virgilio* publicado en 1931 en el *Homenaje al poeta Virgilio en el segundo milenario de su nacimiento*: “El espíritu mexicano está en el color que el agua latina, tal como ella llegó ya hasta nosotros,

**adquirió aquí, en nuestra casa, al correr durante tres siglos lamiendo las arcillas rojas de nuestro suelo”.**

## **BIBLIOGRAFÍA**

- CASTELLANOS, ROSARIO. *Meditación en el umbral - Antología poética*. México: FCE, 1985.
- EGUIARA Y EGUREN, JUAN JOSÉ. *Prólogos a la Bibliotheca Mexicana*. México: FCE, 1944.
- FERNÁNDEZ DE LIZARDI, JOSÉ JOAQUÍN. *Periquillo Sarniento*. Madrid: Editora Nacional, 1976.
- GIARDINELLI, MEMPO. “Entrevista con Augusto Monterroso”. *Cultura, La Nación*, 12/04/98.
- LANDÍVAR, RAFAEL. *Por los campos de México*. México: UNAM, 1973.
- LLANOS, BERNARDINO DE. *Égloga por la llegada del padre Antonio de Mendoza*. México: UNAM, 1975.
- MONTERROSO, AUGUSTO. *Viaje al centro de la fábula*. México: UNAM, 1981.
- *La Oveja Negra y demás fábulas*. México: Era, 1995, (1º edición, Joaquín Mortiz, 1969).
- OSORIO ROMERO, IGNACIO. *Tópicos sobre Cicerón en México*. México: UNAM, 1976.
- *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*. México: UNAM, 1980.
- PICÓN SALAS, MARIANO. *De la conquista a la independencia*. México: FCE, 1944.
- MÉNDEZ PLANCARTE, ALFONSO. *Poetas novohispanos (1521-1621)*. México: UNAM, 1964.
- REYES, ALFONSO. *Medallones*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1951.
- “Discurso por Virgilio”. En: *Obras completas*, XI. México: FCE, 1960.
- “Letras de la Nueva España”. En: *Obras completas*, XII.
- VIGIL, JOSÉ MARÍA. *Poetisas mexicanas - Siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*. México: UNAM, 1977.
- YHMOFF CABRERA, JESÚS. *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*. México: UNAM, 1975.
- ZAVALA, SILVIO. “El contacto de culturas en la historia de México”. *Cuadernos Americanos*, año VIII, vol. XLVI, 4, México, 1949.

## **RESUMEN**

Nuestra propuesta de trabajo es estudiar el papel de los estudios clásicos en un país latinoamericano en que el contacto de culturas ofrece un interés particular: México. Nos

centraremos en los siguientes ejes: cultura mexicana escrita en latín; reflejo de los estudios clásicos en la literatura mexicana.

**Palabras clave:** México. Latín. Universidad. Gramática. Poética. Retórica. J.J. Fernández de Lizardi. A. Reyes. R. Castellanos. A. Monterroso.

Notre travail se propose d'illustrer le rôle joué par les études classiques dans une nation de l'Amérique Latine où l'interaction des cultures est particulièrement intéressante: le Mexique. Nous sommes réduits à étudier deux volets: culture mexicaine écrite en latin; écho des études classiques dans la littérature mexicaine.

**Des mots clés:** Mexique. Latin. Université. Grammaire. Poétique. Rhétorique. J.J. Fernández de Lizardi. A. Reyes. R. Castellanos. A. Monterroso.



**LECTOR BENEVOLE, TE MONITUM VELIM [...]:  
CLAVES IDEOLÓGICAS Y ESTÉTICAS  
DE LA RUSTICATIO MEXICANA**

MARCELA A. SUÁREZ\*

Partí por la puerta de atrás  
Y torné por la puerta señorial:  
Le di la vuelta al mundo y a mí mismo.  
Llegué tarde para charlar con los hermanos.  
Sordos estaban y hablaban ya otra lengua.  
Desplomóse el roble. Nacieron tumbas  
Y el becerro cebado tuvo nietos.  
Abracé fantasmas. Y los presentes  
Estaban más lejanos que los muertos.

LUIS CARDOZA Y ARAGÓN, "A Rafael Landívar"  
(*Pequeños poemas*, 1945-1964)

Hay fechas en la historia de la cultura de América que marcan hitos. La expulsión de los jesuitas de los territorios novohispanos es, sin duda, uno de ellos. La "Pragmática sanción" expedida por Carlos III en 1767 conmina a los integrantes de la Compañía de Jesús a alistarse a partir, dejándolos incomunicados de sus familiares y amigos. El inopinado golpe de arresto los obliga a salir apresuradamente al exilio bajo las tinieblas de la madrugada, sin más testigos de su desgracia que los muros de la ciudad. Después de un azaroso viaje que da comienzo a un cambio de vida, la mayor parte de los religiosos recala en Bolonia. Entre ellos figura Rafael Landívar, el más exaltado guatemalteco,<sup>1</sup> a quien la

---

\*Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Rafael Landívar, poeta neolatino perteneciente a la orden jesuítica, nace en Guatemala en 1731. Allí obtiene el grado de Licenciado y de Doctor en Filosofía y, más tarde, el de Maestro en Poética y Retórica. En 1749 se traslada a México para avanzar en su formación intelectual e ingresar en la Compañía de Jesús. En 1755 se ordena sacerdote. Al regresar a su ciudad natal, ejerce la docencia en el Colegio de San Francisco de Borja y al mismo tiempo dedica su tiempo a su misión religiosa. En 1767 Carlos III expulsa a la orden jesuítica de los territorios americanos y, en consecuencia, debe emprender un viaje sin retorno rumbo a Bolonia junto con sus

plena luz del día mesoamericano ya no encontraría. Reconocido por sus capacidades intelectuales, es nombrado superior de la casa de La Sapienza. El ambiente es propicio para olvidar las penas del destierro, pero el destino le arrebató la última prenda querida. La promulgación del breve pontificio *Dominus ac Redemptor*, firmado por Clemente XIV el 21 de julio de 1773, suprimiendo la Compañía de Jesús, le hace dejar el sayal jesuítico definitivamente. Es el momento, pues, de pulsar el rauco plectro que lo lleva a plasmar la *Rusticatio Mexicana*, un poema didáctico-descriptivo en hexámetros latinos, transido de nostalgia por la patria lejana.<sup>2</sup> “Ya no se oírían más las palabras elocuentes que muchas veces dominaron el ámbito de su tierra, pero se llevó la canción”, dice F. Morales Santos (1982:24).

La primera edición o *editio princeps* de la *Rusticatio Mexicana* ve la luz en 1781 y está a cargo de la Sociedad Tipográfica de Módena, por lo cual suele ser denominada *mutinense* (*Mut.*). Se caracteriza por un subtítulo que es suprimido en 1782: *Seu rariora quaedam ex agris mexicanis decerpta atque in libros decem distributa a Raphaele Landivar* (Selección de algunos asuntos pocos conocidos de las campañas mexicanas y distribuidos en diez libros por Rafael Landívar). Esta primera edición consta de:

- *Monitum* o advertencia al lector.
- Diez libros.<sup>3</sup>

---

compañeros de orden. Movido por la nostalgia de su tierra lejana y con el fin de sublimar el dolor del exilio, escribe la *Rusticatio Mexicana*, poema didáctico-descriptivo, en hexámetros latinos. Rodeado del afecto de sus compañeros y amigos, muere en 1793 víctima de una cruel enfermedad.

<sup>2</sup> Si bien el germen poético de la obra y la formación literaria del autor están vinculados con el ámbito guatemalteco y el mexicano, es la nostalgia del exilio la que impulsa al poeta a cantar su raíz americana. De hecho, existen pruebas intratextuales que revelan que la composición se lleva a cabo durante el destierro. En la edición de Módena (1781) el propio Landívar confiesa haber escrito su poema a orillas del Reno, siendo *exul* (cf. R. M. X 315-316). Asimismo, evoca desde la distancia la benignidad del clima de su tierra (cf. XII 277-282). El destierro se presenta pues como un sema generador, es decir, como un factor estructurante y estructurado desde el punto de vista vivencial.

- <sup>3</sup>
- I *Lacus Mexicani*
  - II *Xorulus*
  - III *Cataractae Guatimalenses*
  - IV *Coccum et purpura*
  - V *Fibri*
  - VI *Fodinae argenti et auri*
  - VII *Argentum atque aurum fodinae*

● Errata corrige.<sup>4</sup>

Conviene señalar que los *Argumenta*,<sup>5</sup> parte muy importante del poema, están en el margen lateral de cada página, a modo de pequeños títulos fuera del texto de los versos. No figuran ni la dedicatoria ni el apéndice de la segunda edición. José Mata Gavidia (1950:96) dice: “A no haberse conocido la última redacción como hoy la conocemos, la sola primera edición le hubiera dado el merecido sitio en las letras clásicas latinoamericanas.”

En la última página de la *mutinense*, antes del término *finis*, Landívar nos sugiere que el poema está incompleto y promete una nueva edición: *quae huic complendo carmini desiderari possunt, alias fortasse dabimus vita comite* (si la vida nos acompaña, quizás daremos a conocer otros asuntos que pueden estudiarse para completar este poema.).

Al año siguiente, una nueva edición, la *bononiense* (*Bon.*) se imprime en la Tipografía de Santo Tomás de Aquino de Bolonia. Esta edición, que tiene una imprenta de menor calidad que la de Módena, es la definitiva. La edición de Bolonia, *editio altera, auctior et emendatior*, presenta la siguiente distribución:

- Oda a Guatemala (*Urbi Guatimalae*) escrita en dísticos elegíacos.
- *Monitum*.
- *Index librorum*.<sup>6</sup>
- *Argumenta*.
- Errata corrige.<sup>7</sup>

VIII Aves

IX Ferae

X Ludi

<sup>4</sup> Esta hoja se encuentra al final junto con esta premisa: *Cum absente auctore Poema impressum fuerit, plura errata irrepsero, quae sic corrigenda*. (Como el poema se imprimió cuando el poeta estaba ausente, se deslizaron muchas erratas que deben corregirse.). El *absente auctore* libera al poeta de toda responsabilidad. La obra fue impresa estando Landívar fuera de Módena, lo cual impidió que la edición fuera revisada. Esto explica las numerosas erratas que contiene.

<sup>5</sup> Se denomina *argumentum* a la estructura de cada libro, con indicación de versos.

<sup>6</sup> 1. *Lacus Mexicani*, 2. *Xorulus*, 3. *Cataractae Guatimalenses*, 4. *Coccum & Purpura*, 5. *Indicum*, 6. *Fibri*, 7. *Fodinae argenti atque auri*, 8. *Argenti atque auri opificium*, 9. *Saccharum*, 10. *Armenta*, 11. *Greges*, 12. *Fontes*, 13. *Aves*, 14. *Ferae*, 15. *Ludi*, *Appendix*.

<sup>7</sup> Landívar da una lista de seis erratas detectadas en esta edición y le advierte al lector que si *quae sunt alia, ipse corriges* (si hay algunos otros errores, tú mismo los corregirás). En la página XXVIII aclara: pag. 64 v.59 *curtu, lege curru*; pag. 86 v.303 *saex, lege faex*; pag. 113 v.68 *cochleati, lege cochleari*; pag. 125 *in not.innestunt, lege innectunt*; pag. 132 v.199 *placidis, lege*

- Quince libros y un apéndice (*Appendix*).
- *Imprimatur*.

La *Rusticatio Mexicana*, una de las obras más importantes del período neoclásico, se basa en tres pilares - verosimilitud, afán didáctico y búsqueda de claridad - que, si bien recorren el *carmen* en su totalidad, están planteados en ciertos pasajes más específicamente. A manera de ejemplo, analizaremos el *Monitum*, que figura a continuación de la oda *Urbi Guatimalae*:

*Rusticationis Mexicanae huic carminis praefixi titulum, tum quod fere omnia in eo congesta ad agros Mexicanos spectent, tum etiam quod de Mexici nomine totam Novam Hispaniam vulgo in Europa appellari sentiam, nulla diversorum regnorum ratione habita.*

*In hoc autem opusculo nullus erit fictioni locus, eam si excipias, quae ad lacum Mexicanum canentes Poetas inducit. Quae vidi refero, quaeque mihi testes oculati, caeteroquin veracissimi, retulere. Praeterea curae mihi fuit oculatorum testium auctoritate subscripta, quae rariora sunt, confirmare.*

*Ad fodinas quod attinet, plura in hoc carmine desiderari fateor. Neque enim mihi proposui exactissimam ejus laboris notitiam exhibere; quippe qui magna molis volumen exigeret; sed praecipua dumtaxat, scituque digniora.*

*Denique ut inoffenso pede carmen hocce percurras, Lector benevole, te monitum velim more me poetico locuturum, quotiescumque inanium Antiquitatis numinum mentio inciderit. Sancte equidem scio, ac religiose profiteor, hujusmodi commentitiis numinibus sensum nullum inesse, nedum vim, ac potestatem.*

*Vereor tamen, ne dum ista percurreris, aliqua interdum subobscura offendas. In argumento quippe adeo difficili omnia latino versu ita exprimere, ut vel rerum ignaris sub aspectu cadant, arduum quidem est; ne dicam impossibile. Nihilominus claritati, qua potui diligentia, ut providerem, plurimum in iis, quae nunc primum in luce prodeunt, adlaboravi: vulgata vero ad incudem revocavi; in quibus plura mutavi, non nulla addidi, aliqua substraxi. Sed verendum est adhuc, ne incassum desudaverim, neque eorum satis desiderio fecerim, qui in*

---

*placide*; pag. 142 v.409 *clausis, lege claustris*.

Asimismo, conviene señalar correcciones de índole material, como es el caso de la numeración de los versos: a) *Mutinense*: en el L. I el v.15 es el 16; en el L. III el v.224 es el 225 y en el L. X el v.60 es el 61. b) *Bononiense*: en el L. I el v.120 es el 119; en el L. III el v.135 es el 134; en el L. XI el v. 380 es el 381; en el L. XIII se corrige 25 por 15 y 275 por 265; en el L. XV el v.60 es el 61.

*rebus etiam suapte natura difficillimis nullum vellent laborem impendere. Solatio tamen mihi erit, quod hac super re Golmarius Marsiglianus<sup>8</sup> cecinit: Heu! quam difficile est voces reperire, modosque / addere, cum novitas integra rebus inest. / Saepe mihi deerunt (jam nunc praesentio) voces: / saepe repugnabit vocibus ipse modus.<sup>9</sup>*

(Titulé este poema “Por los campos de México” por un lado porque casi todo lo que contiene atañe a los campos mexicanos, por otro también porque oigo que en Europa se conoce vulgarmente toda la Nueva España con el nombre de México, sin tomar en cuenta la diversidad de territorios. En este opúsculo no tendrá cabida la ficción, exceptuada la que introduce a los poetas cantando a la orilla del lago mexicano. Narro las cosas que vi y las que me refirieron testigos oculares, por otra parte muy veraces. Me preocupé además por comprobar las afirmaciones –pocas en verdad– sostenidas por la autoridad de los testigos. Confieso que en lo relativo a las minas falta mucho en este poema; pues no me propuse dar minuciosa noticia sobre sus labores, dado que exigiría un libro voluminoso; sino solamente acerca de lo más digno de ser conocido. Finalmente, para que sin tropiezos recorras este poema, lector benévolo, quiero advertirte que hablaré según el estilo poético, cuantas veces ocurriere nombrar las vanas divinidades antiguas. Pues sé de sobra y lo confieso religiosamente que tales números fabulosos no tienen facultad alguna, ni mucho menos fuerza y poder.

Temo, sin embargo, que al leer esto encuentres algunos pasajes oscuros; pues expresar todo en verso acerca de tan difícil argumento, de modo que lo perciban aun los profanos, es ardua tarea, si no es que imposible. Con todo, para atender a la claridad con la mayor diligencia posible, trabajé empeñosamente en esto que ahora por primera vez sale a la luz pública, en verdad volví al yunque lo antes ya divulgado, introduje varios cambios, añadí algunas cosas y suprimí otras. Pero es de temerse todavía si no sudé en vano, sin haber satisfecho el deseo de los que, aun en asuntos por naturaleza difícilísimos, no quieren gastar ningún esfuerzo. Pero sírvame de consuelo lo que sobre todo esto cantó Golmarío Marsigliano: “Oh cuán difícil es hallar vocablos y descubrir metros, en asuntos totalmente nuevos”. Con frecuencia (ya desde ahora lo presiento), me faltarán las palabras y a menudo el ritmo se rebelará contra las voces).

---

<sup>8</sup> Golmarius Marsilianus Philocardius es el pseudónimo de Girolamo Lagomarsini, jesuita del siglo XVIII, autor de *Epistolae et orationes*.

<sup>9</sup> La cita sigue la *editio altera* (Bologna, 1782).

Dos de las divisas del Iluminismo –la verosimilitud y el afán didáctico– se combinan ya desde el comienzo del *Monitum*, cuando el poeta ofrece las razones del título, con la intención de dar a conocer el contenido de su obra y, al mismo tiempo, aclarar cierta confusión respecto de los límites de la región: *Rusticationis Mexicanae huic carminis praefixi titulum, tum quod fere omnia in eo congesta ad agros Mexicanos spectent, tum etiam quod de Mexici nomine totam Novam Hispaniam vulgo in Europa appellari sentiam, nulla diversorum regnorum ratione habita*. El vocablo *rusticatio* es un sustantivo verbal derivado del verbo *rusticor*, cuyo sentido de permanencia o estancia ya se encuentra en Cicerón.<sup>10</sup> En Columela<sup>11</sup> el lexema apunta efectivamente a asuntos o escenas campestres. En el poema landivariano la acepción clásica está presente en el subtítulo de la *editio princeps*. Sin embargo, a este sentido se suma vinculado con la idea de ‘paseo’<sup>12</sup>, proveniente de la costumbre de comunicarles a los alumnos de la Compañía con la frase *crastina die: rusticatio*, la salida que habría de realizarse al día siguiente. La materia prima de la *Rusticatio* está representada por escenas campestres de la vida americana en los distintos reinos que se extienden desde el Darién hasta las dos Californias, conocidos con el nombre de México. De ahí el empleo del gentilicio *Mexicana*. A continuación el poeta alude a la índole realista de su obra y rechaza la ficción (*In hoc autem opusculo nullus erit fictioni locus*). La *Rusticatio Mexicana* sigue los lineamientos retóricos de la estética del siglo XVIII. El realismo landivariano se caracteriza por presentar un carácter testimonial en torno de un lugar y un momento histórico, por el rechazo de dimensiones fantásticas o simbólicas y por la intención informativa. El sustrato descriptivo de muchos de los cantos está dado por los recuerdos de la casa paterna, por las vivencias del autor. En este sentido, escribe Mariano Picón Salas (1978:192): “Los tonos más suaves y las noticias más íntimas y directas de la obra de Landívar vienen de la convivencia entrañable con el paisaje y las costumbres rústicas”.

<sup>10</sup> *Lae*. XXVII 103: *Una domus erat, idem victus, isque communis, neque solum militia, sed etiam peregrinationes rusticationesque communes*.

<sup>11</sup> *Rust.* 11.1: *Et ego intellego difficillimum esse ab uno velut auctore cuncta rusticationis consequi praecepta*.

<sup>12</sup> En *R. M.* XII 283-286, Landívar aporta una prueba intratextual que permite leer el lexema *rusticatio* con el sentido de paseo:

*Sed quoniam truculenta negat fortuna levamen  
omne mihi, facili modulatus carmina plectro  
dulcia rura sequar doctasque Heliconis ad undas  
turbida sylvestri solabor taedia cantu.*

(Y puesto que la despiadada fortuna me niega todo alivio iré a los dulces campos y a las sabias fuentes del Helicón, armonizando con sencillo plectro mis cantares y consolaré mi tormentoso disgusto con el canto de la campiña.)

El poema landivariano nace en un ambiente espontáneo que armoniza elementos de tres mundos: el latino, el español y el americano combinados en la psiquis del poeta bajo los vehementes fuegos del trópico guatemalteco y atravesado por el espíritu de la altiplanicie mexicana.<sup>13</sup> No sólo, pues, la experiencia adquirida por el poeta durante su estancia en México y Guatemala, sino también la comunicación permanente con testigos oculares con un mayor caudal de conocimientos resultan fundamentales a la hora de pergeñar su *opus magnum*. Así pues leemos en el *Monitum*: *Quae vidi refero, quaeque mihi testes oculati, caeteroquin veracissimi, retulere.*

Finalmente, no pueden omitirse los autores que el propio Landívar cita a lo largo de su poema –Jacques Bomare, Juan de Torquemada, Jacques Vanière, entre otros–,<sup>14</sup> voces autorizadas de las cuales se vale para comprobar las afirmaciones sostenidas por los testigos: *Praeterea curae mihi fuit oculatorum testium auctoritate subscripta, quae rariora sunt, confirmare.*

Conviene destacar, además, que una manera de dar fundamento al relato y, de ese modo, credibilidad al texto es la inserción de citas a pie de página que cumplen una función explicativa y una justificación científica.<sup>15</sup>

Con respecto a los libros VII y VIII, consagrados a las riquezas subterráneas, Landívar escribe: *Ad fodinas quod attinet, plura in hoc carmine desiderari fateor. Neque enim mihi proposui exactissimam ejus laboris notitiam exhibere; quippe qui magnae molis volumen exigeret; sed praecipua dumtaxat, scituque digniora.* Su intención no es dar minuciosa noticia, sino más bien evitar el detallismo y dejar a salvo su responsabilidad frente a los datos que no hará constar. Ambos cantos representan un himno al trabajo y al hombre, tenaz en la lucha con la naturaleza y hábil para obtener sus beneficios. En opinión de S. Rodríguez Gil (1952:50), dichos libros son los más áridos de leer porque en ellos predomina la parte didáctica. Sin embargo, queda claro que el didactismo es uno de los aspectos más destacados del *carmen* landivariano.

La obra literaria es un hecho de comunicación lingüística con intención estética que lleva implícito un mensaje. En este sentido, Gabriel Méndez Plancarte (1962:VIII) destaca que los jesuitas respondieron al vandálico decreto del déspota ilustrado con numerosos

<sup>13</sup> Cf. O. VALDÉS (1942:IX).

<sup>14</sup> Landívar menciona además a los siguientes autores: Santiago José de Abad, Francisco Xavier Alegre, José de Acosta, John Barrington, Fr. Agustín Betancourt, Ambrosio Calepino, P. Juan Carnero, Jaccopo Faccioliati, Francisco Hernández, P. Oviedo y William Robertson.

<sup>15</sup> Cf. *R. M.* V n.1; *R. M.* XIV n.3.

volúmenes en los que, “hacían resonar por toda Europa el nombre de la patria lejana y formulaban, en la Teología, en la Filosofía, en la Historia, en la Poesía y en las Bellas Artes, el mensaje de México”. La situación de desterrados les permite producir obras literarias que son la máxima expresión del fenómeno denominado por O. Paz (1977:15) ‘singularidad novohispana’, cuya conciencia se manifiesta en la nostalgia por la patria y en la necesidad de presentarse como mexicanos frente a los europeos<sup>16</sup> y de demostrarles que su tierra había alcanzado la suficiente madurez para llevar una vida independiente.<sup>17</sup>

Esto permite entender el problema de los receptores de la *Rusticatio Mexicana*. Por un lado, Landívar dirige su *carmen* a la juventud mesoamericana, destinatario implícito cuya identidad se devela hacia el final del apéndice; y, por otro, presupone un tipo de destinatario o de lector explícito –el europeo– sobre el cual focaliza su atención. Como ya mencionamos anteriormente, transmitir información acerca de lo americano responde a una clara finalidad didáctica que se suma a la intención de propiciar otro tipo de relaciones internacionales con los europeos, diferentes de las existentes entonces para América.

La segunda parte del *Monitum* echa luz sobre uno de los pilares más destacados de la obra: la búsqueda de claridad expresiva. En razón de ello, movido por escrúpulos de orden teológico y en prevención de la censura, el jesuita advierte al lector que ha de mencionar reiteradas veces a las divinidades antiguas: *Denique ut inoffenso pede carmen hocce percurras, Lector benevole, te monitum velim more me poetico locuturum, quotiescumque inanium Antiquitatis numinum mentio inciderit. Sancte equidem scio, ac religiose profiteor, hujusmodi commentitiis numinibus sensum nullum inesse, nedum vim, ac potestatem*. La presencia de estas divinidades responde a una exigencia de la tradición, entendida como una precondition necesaria para la *aemulatio* y la alusión.<sup>18</sup> Si entendemos la tradición como un lenguaje poético, un sistema literario de convenciones, motivos e ideas que cada autor utiliza a su modo, el juicio de O. Valdés (1942:XVII) es muy duro al respecto: “Es lástima también la presencia de la mitología grecorromana en la *Rusticatio*. Las desprestigiadas divinidades desempeñan el papel de intrusas en el virgen panorama de América; y su vano coloniaje, en vez de lograr la belleza de la síntesis afortunada, exaspera las diferencias con el medio y sensibilidad del lector [...]”

---

<sup>16</sup> Los jesuitas expulsados son conscientes de la patria que se está gestando, manifiestan una actitud profundamente comprensiva con respecto a todas las expresiones de la vida prehispánica y se muestran abiertos a las nuevas ideas que flotan en el ambiente de su época. Cf. J. B. Zilli Manica (2001:33).

<sup>17</sup> Cf. E. BURRUS, (1967:73-74).

<sup>18</sup> Cf. G. B. CONTE (1986:37).



En respuesta a esta posición, Ignacio Gil Alonso (1947:101) sostiene que “si se reprueba el uso de tales modismos clásicos, porque repugnan con el ambiente exótico, americano de la *Rusticatio*, también habría que proscribir el uso de la lengua y del verso latinos con todas sus peculiaridades, como elementos muertos que nada tienen que ver con asuntos semejantes a los de la *Rusticatio*.”

Los dioses grecorromanos aparecen en apóstrofes que funcionan generalmente como marcas alusivas, en su mayoría virgilianas, por donde la tradición se inmiscuye en el texto a partir del lenguaje figurado.<sup>19</sup>

Landívar se esfuerza por lograr la *captatio benevolentiae* del lector y para ello apela a la tópica de la modestia: *Vereor tamen, ne dum ista percurreris, aliqua interdum subobscura offendas*. Su preocupación por la claridad surge de la aceptación de la estética del Iluminismo, y del rechazo del Barroco considerado un movimiento oscuro.<sup>20</sup> Su afán por ser claro (*Nihilominus claritati, qua potui diligentia, ut providerem, plurimum in iis, quae nunc primum in lucem prodeunt, adlaboravi*) lo lleva, incluso, a incluir en la *editio bononiensis*, una serie de signos diacríticos, típicos en los textos neolatinos del siglo XVII y XVIII,<sup>21</sup> tales como: el acento circunflejo para distinguir el caso ablativo o para indicar formas sincopadas,<sup>22</sup> y el acento grave para distinguir las formas adverbiales de sus

---

<sup>19</sup> En *R. M.* IV 5 Landívar se refiere a Minerva como la doncella Tritonia: *Tu, quae puniceo, Tritonia Virgo, colore*. El empleo del adjetivo *Tritonia* es una marca una marca léxica, es decir, un modo de reconocer la alusión virgiliana *armipotens, praeses belli, Tritonia virgo* (*Aen.* XI 483).

<sup>20</sup> En *R. M.* I 1.6, el poeta así se expresa:

*Obtegat arcanis alius sua sensa figuris,  
Abtrusas quarum nemo penetrare latebras  
Ausit, et ingrato mentem torquere labore;  
Tum sensum brutis aptet, gratasque loquelas:  
Impleat et campos armis et funere terras,  
Omniaque armato debellet milite regna.*

(Que otro oculte sus pensamientos bajo símbolos misteriosos, cuyas abtrusas tinieblas nadie osa penetrar ni torturar la mente con esfuerzo ingrato. Que atribuya a los animales razón y gratas conversaciones: llene los campos de armas y la tierra de muerte y arrase todos los reinos con soldados guerreros.)

<sup>21</sup> Cf. M. BENNER-E. TENGSTROM (1977:26).

<sup>22</sup> *Undique collectis sociis percurrere cymbá* (*R. M.* I 10); *agricolúm minimum mordax quod forte Sinapi* (*R. M.* V 55).

correspondientes homógrafos.<sup>23</sup>

A continuación, el poeta se refiere al minucioso trabajo al que fue sometida la *editio princeps* para dar origen a la *editio altera*: *vulgata vero ad incudem revocavi; in quibus plura mutavi, non nulla addidi, aliqua substraxi*. La edición de Bolonia es, pues, el resultado de un proceso de transformación fundado en cuatro categorías de modificación: mutación (*mutavi*), supresión (*substraxi*), adición (*addidi*) y traslación (*mutavi*). La mutación se refiere a cambios de elementos dentro de un mismo verso y se subdivide en léxica,<sup>24</sup> morfológica,<sup>25</sup> ortográfica,<sup>26</sup> de posición<sup>27</sup> y de puntuación.<sup>28</sup> La supresión y la adición son dos tipos antitéticos de transformación cuantitativa que se operan en versos o pasajes completos. Cabe señalar que estas modificaciones no afectan sólo a la longitud, sino también a la estructura y al contenido, de modo que ninguna de las operaciones tiene lugar sin que se produzcan distorsiones significativas. La traslación, en cambio, se define como el cambio de lugar de versos o pasajes que se trasladan a un nuevo sitio dentro del mismo libro o a un libro diferente.

Movido siempre por la necesidad de mantenerse alejado de la expresión oscura, Landívar reconoce que es ardua, por no decir imposible, la tarea de versificar en hexámetros latinos lo maravilloso americano:<sup>29</sup> *In argumento quippe adeo difficili omnia latino versu ita exprimere, ut vel rerum ignaris sub aspectum cadant, arduum quidem est; ne dicam impossibile*.

Luis Cardoza y Aragón (1976:205), entre otros, para quien Landívar [...] americanamente escribe el primer poema de la americanidad, se lamenta de que el poeta

<sup>23</sup> *Prompta supèr fundit, donec virgulta trabali* (R. M. V 126).

<sup>24</sup> *Efferus insontis pubis corpuscula rodât* (R. M. IV 104, Mut.); *exterus insontis pubis corpuscula rodât* (R. M. IV 104, Bon.).

<sup>25</sup> *Hunc Chalco, Texcuco illum longaeva vetustas* (R. M. I 49, Mut.); *hoc Chalcum, Texcucum illud longaeva vetustas* (R. M. I 51, Bon.).

<sup>26</sup> *Saepe etiam duplici zona praecingere visa* (R. M. III 125, Mut.); *sepe etiam duplici zonâ praecingere visa* (R. M. III 125, Bon.).

<sup>27</sup> *Praecinctum duris rupis complexibus amnis* (R. M. III 129, Mut.); *praecinctum rupis duris complexibus amnis* (R. M. III 129, Bon.).

<sup>28</sup> *Undique collectis sociis percurrere cymba* (R. M. I 10, Mut.)  
*Undique collectis sociis percurrere cymbâ*; (R. M. I 10, Bon.)

<sup>29</sup> En opinión de S. VARGAS ALQUICIRA (1986:49). 'lo maravilloso americano' es un fenómeno literario que abarca tres temas fundamentales: la antigua cultura indígena, la ciudad de México y sus riquezas y la Virgen de Guadalupe.

haya escrito en latín y se pregunta: Por qué escribió en latín para nuestros pueblos indios el primer poeta americano?.

Los jesuitas –llegados a América en 1572– son los promotores de la enseñanza del latín a través del método denominado *Ratio Studiorum* que lo implanta como la base de todas las carreras. Los alumnos llegan a escribirlo y a hablarlo con fluidez, mientras que algunos maestros se destacan por su estilo clásico y su capacidad para versificar en todos los metros de la antigüedad. Al respecto, Gérard Decorme (1941) recuerda que los Padres Maneiro, Alegre, Landívar y Abad sostenían la tesis teórica de que los latinistas mexicanos no tuvieron nada que envidiar en la pureza de las formas a los más encumbrados de la culta Italia.

Se sabe por su epistolario a Tiraboschi que Landívar no dominaba el italiano literariamente,<sup>30</sup> por lo cual podría haber recurrido al español para escribir su obra. Pero, según Mata Gavidia (1950:95) los expulsos americanos no tenían ningún interés de ver hacia la nación que los expulsaba. Escribe en latín, pues, no sólo porque es la lengua culta por excelencia sino porque es su lengua –tanto o más que el español– y con ella quiere llegar a la sensibilidad del europeo y, en especial, a la del italiano.<sup>31</sup>

Lucrecia Méndez de Penedo (1982:111-112),<sup>32</sup> para quien la *Rusticatio Mexicana* puede ser catalogada como ‘literatura fronteriza’,<sup>33</sup> adhiere a un sector de la crítica landivariana que lamenta que el poeta haya escrito en latín y formula una serie de razones adicionales a las ya conocidas que justifican el código empleado:

➤ la actitud independentista de Landívar influye para liberarse de lo hispánico, pero

<sup>30</sup> Cf. M. BATLORI, (1950).

<sup>31</sup> M. MENÉNDEZ Y PELAYO (1893:164), al referirse al grupo de humanistas del cual formaba parte Landívar, comenta que para ellos el latín no era lengua muerta sino viva y actual, puesto que para enseñar y comunicarse no encontraron otro molde más adecuado para su inspiración que la lengua de Virgilio.

<sup>32</sup> L. MÉNDEZ DE PENEDO (1982:89) así se expresa: Para el estudioso de las letras hispanas la *Rusticatio Mexicana* ofrece un límite desafortunado: el latín. Cualquier investigación se realizará mediatizada por la traducción y esto, indudablemente, le resta la posibilidad de adentrarse en un análisis de rigor estilístico. Y más adelante agrega: Queda por hacerse, como mencionábamos anteriormente, un análisis del texto en latín [...].

<sup>33</sup> Según L. MÉNDEZ DE PENEDO (1982:112), la literatura fronteriza se define como aquella que utiliza una lengua cercana –aunque el latín lo era sólo para las elites cultas– para expresar la problemática autóctona del momento.

no totalmente de lo latino, uno de los elementos que conforman lo criollo;

- dado su contexto y el punto de vista de la época, posiblemente el autor consideró que su obra perduraría en el tiempo escrita en una lengua clásica y universal;
- mediante el uso del latín se observa el juego de contrastes, característico del poema landívariano: tema americano y código clásico.

Landívar conoce el latín desde su niñez y abreva en las fuentes del mundo clásico desde temprana edad. Su contexto cultural y el peso de su formación<sup>34</sup> aparecen, primeramente, en el campo lingüístico. El estilo de la época, dice M. Carrera ( s. a. :13 ), esto es, el neoclásico, casi obligaba, o al menos exhortaba a trabajar las composiciones poéticas en latín. Si a todo lo dicho agregamos, además, su condición de religioso, el exilio y la tensión entre los jesuitas italianos y los americanos, resulta lógico que nuestro vate haya escrito en latín, como muchos de los jesuitas desterrados.

Por último, para asegurarse definitivamente la *captatio benevolentiae* del lector,<sup>35</sup> Landívar suma al tópico de la modestia,<sup>36</sup> el de la *egestas* de la lengua latina, planteada ya por Lucrecio en el *De rerum natura*.<sup>37</sup>

En tal sentido, el jesuita legitima su insuficiencia lingüística apelando a su memoria poética<sup>38</sup> y recordando los dísticos elegíacos de Golmario Marsigliano (*Heu! quam difficile est voces reperire, modosque / addere, cum novitas integra rebus inest. / Saepe mihi deerunt (jam nunc praesentio) voces: / saepe repugnabit vocibus ipse modus.*) que apuntan a la dificultad de cantar en latín temas nuevos y de difícil descripción.

Sin embargo, una de las claves estéticas de la *Rusticatio* radica en la síntesis que logra

<sup>34</sup> El progresivo dominio de la lengua del Lacio ocurre en las aulas del Colegio de San Borja, en las de la Universidad de San Carlos de Guatemala, así como en las del Colegio del Espíritu Santo y en las del Colegio Máximo de México.

<sup>35</sup> Cf. E. CURTIUS (1975:123).

<sup>36</sup> En el *prologus* de las *Laudationes quinque* en honor a Ignacio Duarte y Quirós, fundador del Colegio Montserrat de Córdoba, el P. Peramás escribe: *Illud etiam te volo monitum, non omnia me de Duartio singulis orationibus dixisse [...]*

<sup>37</sup> *Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta  
difficile inlustrare Latinis versibus esse,  
multa novis verbis praesertim cum sit agendum  
propter egestatem linguae et rerum novitatem.*

Lucr. I 136-139

<sup>38</sup> Tomamos aquí la expresión de G. B. CONTE (1986).

el poeta entre el ideario y el exquisito manejo del latín. La ausencia de palabras, pues, no debe atribuirse tanto a la *egestas*, como a motivaciones psicológicas que han excluido del texto importantes contenidos,<sup>39</sup> para producir un elocuente y deliberado silencio.<sup>40</sup>

## CONCLUSIONES

El *Monitum*, construido sobre tres pilares –verosimilitud, afán didáctico y búsqueda de la claridad– sienta las bases que permiten entender la concepción y la génesis creadora, y ahondar en las claves estéticas e ideológicas de la *Rusticatio Mexicana*.

Desde el comienzo el lector se entera de que habrá de leer un texto cuya dimensión no reside en la fantasía sino en la apoyatura de lo visto, lo oído y lo comprobado, es decir, un texto con un referente concreto y objetivo. Este carácter testimonial y verista implica el rechazo por la expresión hermética del Barroco.

Como autor neoclásico y en su condición de exiliado, Rafael Landívar se vale de la literatura no sólo porque deleita sino porque además es útil e instruye. El didactismo landivariano apunta, por un lado, a la exaltación de lo propio, de lo maravilloso americano; y, por otro, a la independencia cultural puesta de manifiesto a partir de las diferencias que definen la individualidad americana.

La honda voz del poeta rehúsa ser escéptica y se yergue optimista en la fe y en la acción de los hombres americanos que se oponen a la arrogancia de los europeos. Sin duda, la pervivencia de la *Rusticatio Mexicana* resulta por demás significativa no solo en el ámbito cultural guatemalteco sino en lo que respecta al contexto hispanoamericano, pues dentro del proceso de búsqueda de la identidad nacional se ha convertido en un texto emblemático que mantiene vigente el mensaje para la consolidación de una América más nuestra, libre de toda multidependencia.

## EDICIONES

*Rusticatio Mexicana, seu rariora quaedam ex agris mexicanis decerpta, atque in libris decem distributa a Raphaele Landivar, Mutinae MDCCLXXXI.*

RAPHAELIS LANDIVAR, *Rusticatio Mexicana, editio altera auctior et emendatior. Bononiae*

<sup>39</sup> Cf. C. BOVES NAVES (1992:99).

<sup>40</sup> Acerca del silencio intencional del poeta vinculado con los españoles y el exilio, cf. M. SUÁREZ (2001).

## MDCCLXXXII.

**BIBLIOGRAFÍA**

- BATLORI, M. (1950), *Comunicación sobre Rafael Landívar y la Rusticatio Mexicana*, Guatemala.
- BENNER, M - TENGSTRÖM, E. (1977), *On the interpretation of learned neo-latin. An explorative study based on some texts from Sweden (1611-1716)*, Göteborg.
- BOVES NAVES, C. (1992), "El silencio en la literatura". En: CASTILLA DEL PINO, C. (COMP.), *El silencio*, Madrid.
- BURRUS, E. (1967), "Los jesuitas exiliados ¿fueron precursores de la Independencia de México?", *Revista Chilena de Historia y Geografía* 135, pp.73-74.
- CARDOZA Y ARAGÓN, L. (1976), *Guatemala, las líneas de su mano*, México.
- CARRERA, M. (s. a.), *Breve biografía de Rafael Landívar*, Guatemala.
- CONTE, G. B. (1986), *The rhetoric of imitation*, Ithaca.
- CURTIUS, E. (1975), *Literatura europea y Edad Media Latina*, México.
- DECORME, G. (1941), *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, México.
- GIL ALONSO, I. (1947), *La Rusticatio Mexicana de Rafael Landívar. Ensayo de interpretación humanística*, México.
- MATA GAVIDIA, J. (1950), *Introducción a la Rusticatio Mexicana*, Guatemala.
- MÉNDEZ DE PENEDO (1982), "Estructura y significado en la *Rusticatio Mexicana*", *Revista Cultura de Guatemala*, año III, vol. III, pp. 87-181.
- MÉNDEZ PLANCARTE, G. (1962), *Humanistas mexicanos del s. XVIII*, México.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M. (1893), *Antología de poetas hispanoamericanos*, Madrid.
- MORALES SANTOS, F. (1982), *Rafael Landívar, poeta nacional. Homenaje en el II Centenario de la Rusticatio Mexicana (edición de Bolonia de 1782)*, Guatemala.
- PAZ, O. (1977), Prefacio en LAFAYE, J., *Quetzacoátl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México.
- PICÓN SALAS, M. (1978), *De la conquista a la independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*, México.
- RODRÍGUEZ GIL, S. (1952), *La originalidad de Landívar*, México.
- SUÁREZ, M. (2001), *Saepe mihi deerunt (jam nunc praesentio) voces [...]: el silencio del poeta en la Rusticatio Mexicana*, Actas de las Jornadas de Literatura Colonial del Cono Sur, Fac. de Filosofía y Letras, UCA.
- VALDÉS, O. (1942), *Rafael Landívar. Por los campos de México*, prólogo, traducción y notas, México.
- VARGAS ALQUICIRA, S. (1986), *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*, México.

ZILLI MANICA, J. B. (2001), *Precursores y futuro del humanismo latino en tierra mexicana*, Actas del Congreso de Estudios La Cultura Humanista Latina y la Identidad Cultural de México, México.

## RESUMEN

La Rusticatio Mexicana de Rafael Landívar es una de las producciones más importantes del período neoclásico, basada sobre tres pilares: verosimilitud, intención didáctica y búsqueda de claridad. Estos principios recorren todo el poema, pero están planteados de un modo especial en el Monitum o advertencia al lector. El Monitum pues sienta las bases que permiten entender la concepción y la génesis creadora y ahondar en las claves estéticas e ideológicas de la obra.

**Palabras clave:** Monitum, claridad, verosimilitud, intención didáctica, Rusticatio Mexicana, claves estéticas, claves ideológicas.

## RÉSUMÉ

La Rusticatio Mexicana de Rafael Landívar est une des productions la plus importante du Néo-classicisme, fondée sur trois principes: vraisemblance, intention didactique et recherche de clarté. Ces principes parcourent tout le poème, mais ils se présentent surtout au Monitum ou avertissement au lecteur. Le Monitum construit les bases qui permettent de comprendre la conception et la genèse créative et qui permettent aussi d'approfondir les clés esthétiques et idéologiques de l'oeuvre.

**Des mots clés:** Monitum, clarté, vraisemblance, intention didactique, Rusticatio Mexicana, clés esthétiques, clés idéologiques.





## NOTA

### ALGUNOS EPIGRAMAS DE SANTO TOMÁS MORO\*

RAÚL LAVALLE\*\*

Todos conocen a Tomás Moro (1478-1535) como autor neolatino, por su *Utopia*, pero muy poco conocidos son sus epigramas. Nos detendremos aquí en algunos de ellos.<sup>1</sup>

*Cunicula loquitur quae elapsa mustelae incidit in disposita venatorum retia*

*Mustelam obliquo dilapsa foramine fugi.*

*Sed feror humanos heu misera in laqueos.*

*Hic ego non vitam, celerem non impetro mortem.*

*Servor ut heu rapidis obiciar canibus.*

*Qui mea dum laniant scelerato viscera morsu,  
spectat, et effuso sanguine ridet homo.*

*O durum genus, atque fera truculentius omni,  
nec cui crudelem praebet acerba iocum.*

(n° 37)

La *Antología Palatina* tiene varios epigramas que hablan de curiosas anécdotas. A modo de ejemplo, uno de un tal Isidoro de Egas.<sup>2</sup> Un hombre atrapó un pulpo, pero lo lanzó a tierra por temor; la suerte quiso que cayera sobre un conejo, que acababa de salvarse,

---

\* Esta comunicación es una de las tres que se leyeron en las I Jornadas del Día de la Latinidad, que organizó nuestro Instituto de Estudios Grecolatinos y se realizaron el 15 de mayo de 2002. Es intención del Instituto hacerlas bianualmente, alternando con las Jornadas de Estudios Clásicos, que se vienen haciendo, también bianualmente, desde casi dos décadas. Esta primera vez, dedicada al tema "El latín de los neolatinos", Alfredo Fraschini dio una brillante conferencia sobre "Latines en la época colonial"; Marcela Suárez leyó su ponencia sobre Rafael Landivar, que publicamos en este número de *Stylos*. Con estas líneas quiero homenajear al Santo Patrono de la Facultad de Derecho de nuestra Universidad: en el Edificio Santo Tomás Moro estuvo cuatro años la sede de nuestro Instituto.

\*\*Universidad Católica Argentina.

<sup>1</sup> La numeración es según la ed. *The complete works of Thomas More*, vol. 3 (Yale, 1976).

<sup>2</sup> IX 94.

huyendo, de unos perros de caza. El pescador reconoció el beneficio dado por su víctima, y en premio lo devolvió vivo al mar, pues el pulpo había pagado con el conejo su rescate (λύτρα, v. 6).<sup>3</sup>

Algo parecido ocurre aquí, pero que nuestros oídos españoles escuchen con placer *cunicula*, en vez de *lepus*, pues Plinio decía: *leporum generis sunt et quos Hispania cuniculos appellat*.<sup>4</sup> Pero este viviente *sustrato* ibérico, que había logrado burlar a su perseguidor, cayó en manos de alguien más astuto que la comadreja. Lo capturaron las redes del hombre, un ser terrible: *πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει*.<sup>5</sup>

Contaba Valerio Máximo sobre la muerte de Eurípides: *Ab Archelai enim regis cena in Macedonia domum hospitem repetens, camum morsibus laniatus obiit*.<sup>6</sup> Aulo Gelio dice que esos perros habían sido enviados *a quodam aemulo*.<sup>7</sup> Pero nuestra coneja no fue muerta para servir de alimento, ni de abrigo de piel; para un raro espectáculo de *rabbit-hunting*.

En efecto, 'el hombre ríe' (v. 6) cruelmente ante la sangre derramada de un animal indefenso. Y esto exime al poeta de todo comentario. La conclusión del epigrama es casi una pura enunciación del hecho, que manifiesta lo asombroso de la estirpe: hacemos de lo 'duro' un 'juego'. En la naturaleza nada hay igual (*fera truculentius omni*).

\*\*\*

*Venatus araneae*

*Insidiata vagam comprehendit aranea muscam,  
et lentis trepidam cassibus implicuit.  
Iamque hiat in morsum, sed saepe os inter et offam,  
ut verbum vetus est, multa venire solent.  
Sors muscae miseretur, et adversatur Arachnae,*

<sup>3</sup> El mismo tema, en otro de Antífilo de Bizancio (IX 14).

<sup>4</sup> VIII 217, según cita de Rafael Lapesa en *Historia de la lengua española*, 8ª ed. Madrid, Gredos, 1980, § 6.

<sup>5</sup> Sófocles, *Antígona*, v. 332.

<sup>6</sup> IX xii 4.

<sup>7</sup> XV xx.

*inque malam e misera transtulit exitium.  
 En stimulantē fame properans invadis utramque  
 sturne, ruunt casses, haec fugit, illa perit.  
 Sic misero spes est plerumque secure sub ipsa,  
 inter et armatos mille malo metus est.* (nº42)

En este otro epigrama de cazador y cazado no intervenimos los humanos, sino una divinidad terrible. La Fortuna, tema de una oda de Horacio,<sup>8</sup> es quien se interpone, según reza el proverbio, “entre la boca y el pastel.”<sup>9</sup> El brazo ejecutor de la diosa es bastante modesto, pero proporcional al tamaño de los actores principales. El estomino parece materializar la piedad de la Fortuna (*miseretur*, v. 5). Pero su verdadero móvil fue el hambre, otro dios tremendo. Así es la vida, pues no solo las circunstancias son fortuitas; también, el aprovechamiento que de ellas hacemos (*haec fugit, illa perit*, v. 8). Todo ello amerita la reflexión final del poeta, quien advierte que, aun *in the razor's edge* (disculpe el lector si nuestra moderada anglofilia nos hace traducir así *secure sub ipsa*, v. 9). hay alguna esperanza. Incluso los tiranos distan mucho de estar seguros rodeados de guardias, como advertía el *Hierón* de Jenofonte.<sup>10</sup>

¿Podemos añadir alguna otra cosa a propósito de este poema tan moral? Seguramente, pero dejemos mejor al propio poeta, que podría glosar con otro de sus epigramas, relativo a nuestra ignorancia sobre la hora de nuestro hado, *in mortis diem omnibus incertum*.

*Fleres, si scires unum tua tempora mensem.  
 Rides, cum non sit forsitan una dies.* (nº56)

\*\*\*

*Vita ipsa cursus ad mortem est  
 Nugamur, mortemque procul, procul esse putamus.  
 At mediis latet haec abdita visceribus.  
 Scilicet ex illa, qua primum nascimur hora,  
 prorepunt iuncto vitaque morsque pede.  
 Partem aliquam furtim qua se metitur, et ipsam*

<sup>8</sup> I 35.

<sup>9</sup> AULO GELIO, XIII 17.

<sup>10</sup> VI 10-11.

*surripit e vita quaelibet hora tua.  
 Paulatim morimur, momento extinguihur uno;  
 Sic oleo lampas deficiente perit.  
 Ut nihil interimat, tamen ipso in tempore mors est.  
 Quin nunc, interea dum loquimur, morimur.*

(n° 75)

El inicio dice lo que pensamos nosotros: “¡tan largo me lo fiáis!” Pero el resto nos desengaña, pues llevamos a la muerte como compañera de viaje. El eterno Horacio se asoma aquí y nos recuerda la brevedad, que se escurre parte a parte, hora a hora (vv. 5-6). Tomás Moro podría incursionar en un “epicureísmo cristiano”: como la vida es mínima, aprovechemos para hacer obra de provecho. Sin embargo, su reflexión corre un poco hacia el costado, hacia otro motivo. En efecto, la muerte no necesita grandes amenazas, pues vive con nosotros siempre. De ello nos damos cuenta recién cuando llama a nuestra puerta. Es lo que dice en *De morte*, el n° 79: *Somniat hic ditem qui se putat esse, videtque / morte experrectus ilico quam sit inops*. Pero dejemos ahora los pensamientos profundos y vayamos a *levia carmina*.

\*\*\*

*In furem et patronum*

*Dum furti metuit damnari Clepticus, amplo  
 non sine consuluit munere causidicum.  
 Hic ubi saepe diuque immensa volumina volvit,  
 ‘Spero’ ait ‘effugies, Cleptice, si fugias.’*

(n° 117)

Tenemos aquí in pequeño cuadro, un *sketch*. Contribuye al tono de comedia el nombre significativo del ladrón de origen griego. En esto Tomás se parece a su compatriota Ben Jonson, posterior a él, que en *Volpone* había usado nombres latinos (italianos): Corvino, Mosca, Voltore. El abogado ciertamente ha obtenido provecho, incluso material (*munus*, v. 2), de sus gruesos libros, pues se abstiene de todo lenguaje irritativo, aunque sabe hacerse entender. *Effugere* no es en realidad muy distinto de *fugere*, según documentan los diccionarios. Pero parece claro que el prefijo da al primer verbo sentido total: ‘huir completamente’; es decir, solucionar el problema de raíz, si puede ser absuelto.

¿No era Moro hombre de leyes? ¿Cómo es que se permite ironías contra su mismo gremio? No puedo responder. Tal vez sea nada más una broma inocente. A lo mejor es la voz de quien ve las taras de una profesión desde dentro. Recordemos que los utopienses tenían muy pocas leyes. En efecto, el exceso de leyes impedía que un hombre común

pudiera entenderlas. Prohibían a los abogados, *qui causas tractent callide*. Es más fácil –piensan los habitantes de Utopía– que cada uno diga directamente al juez lo que diría a un abogado: *sic et minus ambagum fore et facilius elici veritatem*.<sup>11</sup>

\*\*\*

*Ridiculum in ministrum*

*Muscas e cratere tulit conviva priusquam  
ipse bibit, reddit rursus, ut ipse bibit.  
Addidit et causam, 'Muscas ego non amo,' dixit,  
'sed tamen e vobis nescio num quis amet.'*

Extraño convidado este, cuyo respeto por los demás sorprende. En todo caso, parece de *gentleman* añadir una explicación de humor negro, color de las moscas.

\*\*\*

El epigrama nº 264 forma parte de un grupo que está dirigido *ad familiares*. En efecto, *T. Morus Margaretae Elisabethae Caeciliae ac Ioanni dulcissimis liberis S. P.* puede ser muy apropiado para poner fin a esta lectura del gran humanista.

*Quattuor una meos invisat epistola natos  
servet et incolumes a patre missa salus.  
Dum peragratur iter, pluvioque madescimus imbre,  
dumque luto implicitus saepius haeret equus,  
hoc tamen interea vobis excogito carmen,  
quod gratum (quamquam sit rude) spero fore.*

5

*Salutem dat*, fórmula clásica, halla aquí una fluida forma poética, aun en las demoras e incomodidades de los viajes antiguos. Con catuliana modestia, Moro teme que sus versos sean rudos, pero pone su mejor esfuerzo en ellos (*excogito*), porque piensa que los afectos familiares limarán las asperezas de la pluma. Tal vez *pluvio imbre* aporte algo de dureza expresiva.

*Collegisse animi licet hinc documenta paterni,*

---

<sup>11</sup> cf. 294-296. Citamos por la ed. de Joaquim Mallafre Gavaldà: Thomas More. *Utopia*. Barcelona, Bosch, 1977, p. 437.

*quanto plus oculis vos amet ipse suis,  
quem non putre solum, quem non male turbidus aer  
exiguusque altas trans equus actus aquas, 10  
a vobis poterant divellere, quo minus omni  
se memorem vestri comprobet esse loco.*

El ánimo del humanista va del suelo hasta el cielo, pues, ante el barro de la húmeda campiña y el pequeño carro que lo lleva, puede adentrarse en sí mismo y pensar en su familia, centro de sus afectos. Vemos que no solo no dejaba de escribir versos, sino que incluso se sentía más urgido por su poética musa:

*Nam crebro dum mutat equus casumque minatur  
condere non versus desinit ille tamen:  
carmina quae multis vacuo vix pectore manant 15  
sollicito patrius rite ministrat amor.*

En efecto, muchos tienen facilidad de versificar, pero hay aquí dos cosas: la inspiración que le dan el motivo y el amor, y en segundo lugar el propio empeño del poeta (*sollicito*).

*Non adeo mirum si vos ego pectore toto  
complector, nam non est genuisse nihil:  
provida coniunxit suboli natura parentem  
atque animos nodo colligat Herculeo. 20*

Como vemos, hay razones para este amor. Ya es mucho poder transmitir el del de la vida; pero la naturaleza quiso más, pues obre en nosotros una previsión de ella, que nos une con fuertes nudos. Nudos que un humanista razonablemente puede comparar a los de Hércules: cuando el héroe anudó *in cunabulis* a las dos serpientes que había enviado Hera, cuando dio sendos abrazos mortales a Anteo y a Caco.

*Inde mihi tenerae est illa indulgentia mentis  
vos tam saepe meo sueta fovere simu;  
inde est vos ego quod soleo pavisse placenta,  
mitia cum pulchis et dare mala piris;  
inde quod et Serum textis ornare solebam, 25  
quod nunquam potui vos ego flere pati.*

El amor de Moro por sus hijos no es algo solo filosófico; también es tierno y afectuoso

y se nutre de gestos: pasteles, frutas, vestidos de seda. La severidad es a veces necesaria en un padre, pero Tomás dice que rara vez se sirvió de un inocente ‘azote’. Las plumas del pavo real –símbolo de inmortalidad, según los cristianos de las catacumbas– tienen aquí un uso que sinceramente desconocía. En todo caso, cualquier cicatriz que fuera *monumentum* de severidad le resultaría ‘amarga’:

*Scitis enim quam crebra dedi oscula, verbera rara,  
flagrum pavonis non nisi cauda fuit;  
hanc tamen admovi timideque et molliter ipsam,  
ne vibex teneras signet amara nates.* 30

¿Cómo debe ser, entonces, un padre en el trato con sus hijos? El epigrama responde con un testimonio personal, aunque no exento de un reflexión genérica:

*Ah ferus est dicique pater non ille meretur,  
qui lacrimas nati non fleat ipse sui!  
Nescio quid faciant alii, sed vos bene scitis  
Ingenium quam sit molle piumque mihi,  
Semper enim quos progenui vehementer amavi 35  
Et facilis (debet quod pater esse) fui.*

Ovidio confesaba que su corazón era muelle y no inexpugnable a los dardos del amor.<sup>12</sup> También Moro usa *molle* para su natural, pero además *pium*, voz que se aplica a las relaciones con los dioses, la patria, la familia. Es significativa *facilis*, que se opone naturalmente a la idea de distancia. Pero no menos peso tiene el hecho de que las manifestaciones externas del amor no son una opción particular (*debet quod pater esse*). Y tal amor es *inquietum*, pues

*At nunc tanta meo moles accrevit amori  
ut mihi iam videar vos nec amasse prius.*

El amor, por otra parte, no es solo algo de *ingenium*, de natural:

*Hoc faciunt mores puerili aetate seniles,  
artibus hoc faciunt pectora culta bonis, 40  
hoc facit eloquio formatae gratia linguae*

<sup>12</sup> *Tristia*, IX x 65.

*pensaue tam certo singula verba modo:  
 haec mea tam miro pertemptant pectora motu  
 astringuntque meis nunc ita pignoribus,  
 ut iam quod genui, quae patribus unica multis                    45  
 causa est affectus, sit prope nulla mei.*

Tal vez nosotros, tan afectos hoy a la espontaneidad, no aprobemos eso de 'costumbres seniles en edad pueril'. De todos modos, a pesar del *prope nulla*, no parece que Moro considere poco importante, para los afectos, el haber engendrado. Más bien destaca que a la naturaleza podemos añadir lo que da la cultura: cierta bonhomía y un uso fluido y a la vez ponderativo de las palabras (así interpreto los vv. 40-42). Y ese *amor patris* exige; o mejor, invita al otro *amor patris*, en el final de la carta:

*Ergo, natorum carissima turba meorum,  
 pergitte vos vestro conciliare patri,  
 et quibus effectum est vobis virtutibus istud,  
 ut mihi iam videar vos nec amasse prius,                                    50  
 efficitote (potestis enim) virtutibus isdem  
 ut posthac videar vos nec amare modo.*

Todos sus hijos (*turba* no tiene ningún sentido despectivo) harán que el amor de hoy parezca nada, comparado con el de mañana. La frialdad del artificio literario contrasta un poco con la benevolencia del *conciliare*, que se aplica muy bien a las relaciones familiares.

\*\*\*

A pesar de que tomamos solo unos pocos epigramas de Moro, una de las cosas que surgen de nuestra lectura es la variedad temática. En su gusto por la poesía familiar se parece a Giovanni Pontano (1426-1503), italiano que dedicó bastantes composiciones a su esposa e hijos.<sup>13</sup> Por otra parte, no hemos visto obscenidades, que eran comunes en los poetas renacentes. Pensemos, dentro del mundo neolatino, en el *Hermaphroditus* de Antonio Beccadelli y en el *Hecatelegium* de Pacifico Massimo.<sup>14</sup>

El gran medievalista británico W. P. Ker escribió, a propósito de los hombres de los siglos oscuros (uso una denominación con la que no coincido mucho): "The Latin autor has

<sup>13</sup> Cf. *Carmina selecta*. Milano, Vallardi, 1930.

<sup>14</sup> Editados, en un volumen, por Angelo Ottolini. Milano, Corbaccio, 1922.



no contemporaries. He is a fellow-worker along with Cicero or St Augustine, and ought to be satisfied with that.”<sup>15</sup> Si trasladamos la idea a Moro, podemos decir que su latín era impecable. Sin embargo, no por eso renunciaba a sentir profundamente su propia época. ¿Pero por qué expresarla en latín y no en inglés o en español? En realidad, no se trata de restar sino de sumar. Por otra parte, los motivos pueden ser muchos, pero uno es el amor por una lengua no atada a tiempos. Es eterna, como Roma.

Por fin, la figura de Santo Tomás Moro es notable desde muchos aspectos. Mi pobre conocimiento no me permite ponerlos de relieve. Solo puede ofrecerle el humilde homenaje de estas líneas. Que sea también un agradecimiento por haber albergado (mejor podríamos decir “patrocinado”) cuatro años en nuestra Universidad, en el edificio que lleva su nombre, la sede del Instituto de Estudios Grecolatinos.

---

<sup>15</sup> *The Dark Ages*. New York. The New American Library, 1958, p. 23.



## NOTA

# LA "CITTÀ DI ZEUS" DI MUSONIO RUFO NELLE SUE ASCENDENZE VETERO-STOICHE E NELL'EREDITÀ NEOSTOICA E CRISTIANA

ILARIA RAMELLI\*

## A. LA "CITTÀ DI ZEUS" IN MUSONIO RUFO E NEI NEOSTOICI

Nel pensiero etico dello Stoico romano-etrusco Musonio Rufo appare centrale la problematica della legge morale, la quale si configura al contempo anche come legge di Zeus, ossia della suprema divinità stoica che, assumendo in Musonio alcuni tratti del Tinia etrusco, si presenta come supervisore della vita etica di ogni uomo<sup>1</sup>. Per Musonio, seguire la legge morale data da Dio –che è padre degli uomini– significa vivere in armonia con Dio, non sottomettere la propria volontà con cieco servilismo, bensì, poiché Dio ci vuole liberi e la sua paternità non elimina, ma anzi fonda la nostra libertà, significa volere insieme con Lui, essere *σύμψυχοι* con Dio (fr. XXXVIII). Non sfugge, nell'espressione musoniana, la connotazione anche politica del termine greco, che rinvia alle votazioni e all'esercizio dei diritti politici del cittadino.

Ora, questo ben si comprende se si pensa che Musonio imposta il rapporto fra l'uomo e Dio padre anche, appunto, in termini politici: gli uomini che perseguono la propria vera realizzazione nella legge di Zeus sono infatti cittadini della città celeste –un concetto che avrà una lunga storia dopo Musonio, ma che ha anche precise ascendenze stoiche prima di lui– di cui lo stesso Zeus è sovrano e che egli chiama appunto "città di Zeus" (*Diss.* IX 9, 42, 1-13 Hense). Musonio, infatti, trattando della tematica, diffusa nella diatriba stoico-cinica, che "non è un male l'esilio", fonda il proprio asserto sul motivo del cosmopolitismo del saggio, anch'esso topico a partire già dal Cinismo e dal primo Stoicismo, specificando che il saggio non si ritiene cittadino di una città particolare, bensì si sente investito di una cittadinanza ben più alta: egli *νομίζει εἶναι πολίτης τῆς τοῦ Διὸς πόλεως*, ἢ

---

\*Università Cattolica Sacro Cuore, Milano.

<sup>1</sup>Si veda, con bibliografia, I. RAMELLI, *La concezione di Giove negli stoici romani di età neroniana*, RIL, Classe di Lettere, 131 (1997), pp. 292-320.

συνέστηκεν ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεῶν (*Diss.* IX 42, 12-13)<sup>2</sup>. Per Musonio questa città, come tutte le città politicamente ordinate, ha una legge, che è la legge morale dettata da Zeus, alla quale gli uomini virtuosi, come dicevamo, acconsentono liberamente.

Questo concetto di “città di Zeus”, composta dagli dèi e dagli uomini, almeno quelli saggi, non sembra avere a che fare con utopie politiche quale ad esempio quella della “città del Sole” di Aristonico di Pergamo e di Blossio di Cuma, il filosofo stoico discepolo di Antipatro di Tarso che partecipò alla rivolta di Aristonico<sup>3</sup>. Quella di Musonio non è un'utopia e nemmeno un progetto da realizzare con mezzi violenti, come invece quello di Aristonico, bensì è una realtà, anche se di ordine etico e teologico.

La concezione di “città di Zeus”, in effetti, nel senso musoniano, si ritrova molto chiaramente in autori di indirizzo neostoico, come Epitteto e Marco Aurelio. Infatti, per Epitteto l'uomo è una “parte della prima cittadinanza [πρώτης πολιτείας], che è costituita da uomini e da dèi” (*Arr. Epict. Diss.* II 5, 26): Epitteto non parla espressamente di “città di Zeus”, ma la comune cittadinanza di uomini e dèi e la supremazia della città che essi insieme costituiscono rende palese l'analogia con il concetto musoniano. Il termine specifico “città di Zeus” ricorre espressamente in Marco Aurelio, che identifica questa città con l'intero κόσμος: egli, con un termine dotato addirittura di una valenza affettiva, che ricalca un'analogia affermazione riferita ad Atene (πόλις φίλη Κέκροπος) la chiama πόλις φίλη Διός (*M. Aur.* VI 23)<sup>4</sup>.

## B. L'ASCENDENZA VETERO-STOICA DEL CONCETTO E IL SUO LEGAME CON LA DOTTRINA DELL'OIKEÍΩΣΙΣ: CRISIPPO

---

<sup>2</sup>Questo è il contesto immediato della *Diatriba IX*, incentrata sull'esilio: “La patria comune di tutti gli esseri umani non è forse l'universo [κόσμος], come riteneva Socrate? Così, non bisogna pensare di essere veramente esiliati dalla patria, se solo si va lontano dai luoghi in cui si è nati e cresciuti, ma soltanto di ritrovarsi privi di una città, specie se ci si considera un tipo ragionevole. Chi è tale, infatti, non stima né disprezza un luogo come se fosse causa di felicità o di infelicità. Invece, pone in se stesso tutto quanto e si considera cittadino della città di Zeus, che consta di uomini e di dèi”.

<sup>3</sup>Si vedano ad es. T.W. AFRICA, “Aristonicus, Blossius and the City of Sun”, *International Review of Social History* 6 (1962), pp. 110 sgg.; G. ZECCHINI, *Il pensiero politico romano*, Roma 1997, pp. 41-42; RAMELLI, *La concezione*, p. 308.

<sup>4</sup>“A me va bene tutto quello che è in armonia con te, o cosmo ... per me è frutto tutto quanto portano le tue stagioni, o Natura: da te tutto, in te tutto, per te tutto; quello dice: ὦ πόλι φίλη Κέκροπος: tu non dirai: ὦ πόλι φίλη Διός?”.

L'idea che abbiamo visto espressa con notevole convergenza di concezioni negli autori neo stoici risale, a ben vedere, alla Stoa antica, e in particolare al terzo caposcuola Crisippo, secondo il quale gli uomini virtuosi e gli dèi appartengono ad una stessa città. Crisippo, come poi Epitteto, non parla mai di "città di Zeus", ma è già chiarissima l'idea di una cittadinanza comune. Il fatto che il dio sommo, Zeus, sia sovrano di questa struttura politica è uno sviluppo che appare musoniano e che, come abbiamo visto, sarà ripreso da Marco Aurelio. Si impone a questo punto un'accurata analisi dei testi crisippea a comprova della nostra asserzione. Una delle testimonianze più importanti, a mio parere, è *SVF* II 1129 (=Dio Chrys. *Or.* 36, 37), dove la comunanza (κοινωνία) tra dèi e uomini, fondata sull'elemento razionale (λόγος καὶ φρόνησις) proprio ad entrambi tra tutti gli esseri viventi (τῶν ζώων), si configura precisamente come una πολιτεία, dotata di una propria legge (νόμος):

ὁδε μὲν οὖν τῶν φιλοσόφων λόγος, ἀγαθὴν καὶ φιλόνητον  
ἀποδεικνύς κοινωνίαν δαιμόνων καὶ ἀνθρώπων, μεταδιδοῦς  
νόμου καὶ πολιτείας οὐ τοῖς τυχοῦσι τῶν ζώων, ἀλλ' ὅσοις  
μέτεστι λόγου καὶ φρονήσεως.

Un'esatta parafrasi latina di questo passo mi sembra quella di Cicerone, *nat. deor.* II 133 (= *SVF* II 1131), dove la πολιτεία diventa l'*urbs*, il νόμος si ritrova sotto forma di *ius ac lex*, la κοινωνία si rinviene nell'aggettivo *communis* e il fondamento razionale di tutto questo, il λόγος, è tradotto con *ratio*: *est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque. Soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt.* Inoltre, in questo passo chiaramente *mundus*<sup>5</sup> è la trasposizione del gr. κόσμος<sup>6</sup>, che per Crisippo si identifica con la città universale degli dèi e degli uomini: è ancora Cicerone che, riportando il pensiero vetero-stoico, lo precisa in *Fin.* III 19, 64 (= *SVF* III 333): *m u n d u m autem censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitate m hominum et deorum et unumquemque nostrum eius mundi esse partem.* In un altro passo ciceroniano che cita Crisippo, inoltre, non solo il cosmo è la città comune di dèi e uomini, ma è anche la loro casa comune: *Cic. Rsp.* I 19 (= *SVF* III 338): *an tu ad domos nostras non censes pertinere scire, quid agatur et quid fiat domi? Quae non ea est, quam parietes nostras cingunt, sed m u n d u s hic totus, quod domicilium quamque patriam di nobis communes secum dederunt.* Se dunque l'identificazione di questa città comune di dèi e di uomini (crisippea e vetero-stoica in generale) con la città di Zeus è opera di Musonio, sarà

<sup>5</sup>Sul latino *mundus* cfr. la ricerca di C. DOGNINI, *Mundus*, Galatina 2001.

<sup>6</sup>Si veda il mio *Il concetto di kosmos nel Nuovo Testamento*, in corso di pubblicazione in una miscellanea di studi, Alessandria 2002.

Marco Aurelio a chiamare direttamente, come abbiamo visto, il cosmo “cara città di Zeus”.

Che sia la razionalità a fondare la comune cittadinanza degli dèi e degli uomini risulta chiaro dalla fonte, sempre crisippea, di *SVF* II 1130 (=Dio Chrys. *Or.* 26, 29): ὁ δὲ λόγος οὗτος ἔμβραχυ [sc. l'identificazione del cosmo con una città-Stato, propugnata da Crisippo] ἐσπούδακε συναρμόσαι τῷ θεῷ τὸ ἀνθρώπειον γένος καὶ ἐνὶ λόγῳ περιλαβεῖν πᾶν τὸ λογικόν, κοινωνίας ἀρχὴν καὶ δικαιοσύνης μόνην ταύτην ἰσχυρὰν καὶ ἄλτων εὐρίσκων. Mi sembra importante rilevare in questo passo che gli elementi costitutivi della città di uomini e dèi sono la comunanza (κοινωνία) e la giustizia (δικαιοσύνη), entrambi fondati sul principio razionale: la comunanza tra dèi e uomini si ha appunto perché entrambi sono esseri razionali, e la giustizia deriva dall'osservanza della legge, che è la legge della ragione. Si noti che questa legge è quella che in Musonio diventerà la “legge di Zeus”, così come la πολιτεία di Crisippo diventerà per lui la “città di Zeus”. La comunanza di *ius* e di *lex* che basa la cittadinanza comune di uomini e di dèi è esplicita in Crisippo ed è chiaramente costituita dalla legge divina e razionale, come sarà in Musonio: *nihil est ratione melius, eaque <est> et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas ... consociati homines cum diis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est. Quibus autem haec sunt communia, ei civitatis eiusdem habendi sunt. ... Parent huic caelesti descriptioni mentique divinae et praeopotentis deo: ut iam universus sic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda <sit> ... homines deorum agnatione et gente teneantur*<sup>7</sup> (*SVF* III 339=Cic. *Leg.* I 7, 22).

Già Crisippo, comunque, usava non solo il termine πολιτεία, ma anche πόλις, per indicare questa comune città umana e divina; lo dimostrano a mio avviso i due passi seguenti, in cui i due termini sono accostati e strettamente uniti: μίαν γὰρ δὲ ταύτην καθαρῶς εὐδαίμονα πολιτείαν εἴτε καὶ πόλιν χρὴ καλεῖν, τὴν θεῶν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν, ἐὰν τε καὶ ξύμπαν τὸ λογικὸν περιλάβη τις, ἂν θρώπων σὺν θεοῖς ἀριθμουμένων (*SVF* III 334=Dio Chrys. *Or.* 36, 23); ταύτης τῆς πόλεως καὶ πολιτείας ἔδει τινὰς εἶναι πρὸ ἀνθρώπου πολίτας ... οὗτοι δὲ τίνες ἂν εἶεν ὅτι μὴ λογικαὶ καὶ θεῶν φύσεις; (*SVF* III 337=Phil. *Opif.* 142). Dunque, per l'espressione musoniana πόλις τοῦ Διὸς la prima parte del sintagma era già pronta: l'innovazione di Musonio riguarda solo – ma vedremo che non è di poca importanza

<sup>7</sup>Come si nota, qui è introdotto anche il tema, caro agli Stoici e vivo in Musonio Rufo, della parentela che lega l'uomo a Dio: ma questo meriterebbe un ampio discorso, da me parzialmente affrontato in *Dio come Padre nello Stoicismo romano al tempo della predicazione cristiana e nell'Epistola Anne*, in corso di pubblicazione.

– l'introduzione di Zeus come sovrano di questa città.

Vale anche la pena di inserire la teoria già vetero-stoica della comune cittadinanza di uomini e dèi entro il contesto di una dottrina fondamentale del pensiero stoico quale è quella della οἰκείωσις, alla quale Radice ha dedicato una recente e importante monografia<sup>8</sup>. Trattando di questa dottrina, diffusa anche in altre sette filosofiche, nell'ambito dello Stoicismo, l'Autore, dopo avere distinto le varie fasi della οἰκείωσις, quella conservativa, quella deontologica e quella razionale, analizza l'aspetto sociale di quella che potremmo tradurre "appropriazione" e nota che il livello sociale della οἰκείωσις, cioè la naturalità della fratellanza tra gli esseri umani, cela l'aporia dell'impossibilità di far derivare l'*amor omnium* dall'*amor sui*, che è la base del primo grado dell'appropriazione, ossia quello autoconservativo, e rileva una sorta di frattura nell'ambito del processo di "appropriazione" tra il livello personale e quello sociale. Mi sembra di particolare interesse che, allora, la genesi del livello sociale della "appropriazione" sia piuttosto ricondotta proprio a questa comunità universale di esseri razionali, questa "società celeste" che abbiamo cercato di analizzare finora. In questo modo, la società di uomini e dèi costituisce "un nuovo protagonista della dottrina dell'*oikeiosis*, un ulteriore livello (cosmico) della natura, da aggiungersi ai precedenti (biologico e umano) ... è questa società naturale che fonda il vincolo di fratellanza universale, per cui ciascuno deve ritenersi fratello degli altri e parente degli stessi dèi, e inoltre è tenuto a rispettare la legge e la giustizia che regolano questa società"<sup>10</sup>. La naturalità della giustizia è in effetti un caposaldo della dottrina stoica, che non può essere interamente ricondotto alla polemica anti epicurea: e la naturalità della giustizia coincide con la sua razionalità e con il suo carattere divino. Il frequente ricorso, da parte degli Stoici, di esempi tratti dalla sfera animale ai fini di illustrare la naturalità dell'istinto sociale umano sembra dunque contraddire il fondamento razionale di questo istinto, che lega l'uomo non agli animali, ma agli altri membri della città celeste, ossia agli altri esseri umani e agli dèi. Questo è dovuto al fatto che "gli Stoici, in maniera più o meno velata, di fatto ricorrono ad una doppia accezione di socialità: l'una istintiva, comune anche agli animali, e una a sfondo razionale: potremmo anche dire una 'socialità virtuosa'"<sup>11</sup>. La natura razionale dei componenti della "città celeste" stoica va tenuta ben distinta dal comportamento razionale: i bambini, che non hanno ancora cognizione della legge razionale e che non la seguono, fanno tuttavia parte della società universale di uomini e dèi proprio

---

<sup>8</sup>R. RADICE, "Oikeiosis". *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, intr. di G. Reale, Milano 2000 (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi).

<sup>9</sup>RADICE, "Oikeiosis", pp. 222-234.

<sup>10</sup>Ibid. pp. 225-226.

<sup>11</sup>Ibid. p. 228. Cfr. PHILO, *De animalibus*, 163 Aucher = *SVF* II 731.

perché dotati di una natura razionale<sup>12</sup> destinata a svilupparsi ma che si trova in loro *in nuce* fin dagli inizi: non è un caso che in base a simili presupposti Musonio Rufo nelle sue *Diatrìbe* presti una particolare attenzione ai bambini, alla loro educazione razionale – sia per i bambini sia per le bambine, poiché la natura razionale è presente in entrambi – e al loro diritto alla vita (part. *Diss. XV*)<sup>13</sup>.

Insomma, il livello sociale della “appropriazione” umana è naturale in quanto risponde alla natura razionale dell'essere umano, che egli condivide con gli dèi. In questo senso la “città celeste” costituita da uomini e da dèi è l'espressione più alta del processo di “appropriazione” umano quale invero della propria natura, una natura che è comune a quella della divinità stessa.

### C. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE: “CITTÀ DI ZEUS” E “CITTÀ DI DIO”

Abbiamo dunque cercato di illustrare, nella maniera più documentata possibile, l'ascendenza vetero-stoica, e in particolare crisippea, del concetto musoniano di “città di Zeus”. A differenza di Crisippo, però, Musonio dà un nome preciso alla πολιτεία di uomini e dèi dell'Antica Stoa: la chiama “città di Zeus”, come poi farà Marco Aurelio, ma non Epitteto, che recupera più da vicino il pensiero della Stoa antica. E, poiché per Musonio Zeus è il dio supremo intercambiabile con Θεός<sup>14</sup>, la sua “città di Zeus” è senz'altro la “città di Dio”: non è chi non veda la consonanza con l'espressione agostiniana. E a questo proposito sorge una riflessione importante: l'appartenenza alla “città di Zeus”, per Musonio e per Marco Aurelio come per i Cristiani l'appartenenza alla “città di Dio”, non implica disinteresse verso la città terrena, la vita civile e politica quotidiana. Anzi, per Musonio e per Marco Aurelio la “città di Zeus” non è neppure una realtà metafisica opposta a quella storica, bensì abita nella storia ed è costituita dagli uomini che seguono la legge morale, la quale ha fondamento divino e dovrebbe essere, a sua volta, quella che fonda la legge degli Stati terreni. È noto in effetti che gli Stoici romani non predicarono mai il disinteresse o l'astensione dalla vita pubblica, ma anzi tentarono di dare una fondazione etica all'attività politica (cfr. Persio, *Sat. V* e i dialoghi “politici” di Seneca come il *De clementia*). Anche i Cristiani – almeno quelli della Grande Chiesa e non certi gruppi estremisti –, quando si mantennero lontani dalla vita politica, lo fecero perché costretti dalle circostanze più che per

<sup>12</sup>Ibid. p. 228.

<sup>13</sup>RAMELLI, *La concezione*, pp. 308-309.

<sup>14</sup>RAMELLI, *La concezione*, p. 305.



disinteresse verso la città terrena. Nel tardo primo secolo, la persecuzione di Domiziano<sup>15</sup> spinse i Cristiani sulla strada della clandestinità, e dell'astensione dalle cariche pubbliche. Flavio Clemente, cugino dell'imperatore, console insieme con lui e padre degli eredi designati per la successione al trono, fu condannato nel 95 *repente ex tenuissima suspicione* (Suet. *Dom.* 15, 1), in quanto cristiano, e con lui una serie di altri membri dell'aristocrazia romana, condannati per ateismo e tendenza ai costumi giudaici (Dio Cass. *epit.* LXVII 14). Di Clemente Svetonio critica la *contemptissima inertia*, che nasceva proprio dal suo tentativo di rimanere estraneo alla vita politica e di evitare uno scontro aperto: quello scontro si verificò nel 95, quando Domiziano costrinse il cugino ad assumere con lui il consolato e divenne evidente l'incompatibilità tra il culto pubblico e l'adesione al Cristianesimo.

Il *conquirendi non sunt* di Traiano<sup>16</sup>, che limitava la perseguibilità dei Cristiani a esplicite denunce e li invitava, in pratica, alla clandestinità, indusse nel corso del II secolo i Cristiani della classe dirigente ad astenersi dalla vita pubblica e a tenere nascosto il loro Cristianesimo. Ma questo non significava, per i Cristiani della Grande Chiesa – diversamente che per i Montanisti –<sup>17</sup>, ostilità deliberata all'impero, né rifiuto per principio delle cariche pubbliche. La diffusione del Montanismo nella seconda metà del II spiega la preoccupazione e la persecuzione di Marco Aurelio, che credeva la posizione dei Montanisti propria di tutti i Cristiani, e anche l'invito del suo portavoce Celso ai Cristiani a dimostrare il loro lealismo e a "sostenere con tutte le forze l'imperatore, combattere per lui, governare con lui la patria" (Cels. *ap. Orig. C. Cels.* VIII 73 e 75-76)<sup>18</sup>. Questo si sarebbe manifestato di lì a poco nell'età severiana, quando si instaurò una "tolleranza di fatto" dell'Impero verso

<sup>15</sup>M. SORDI, *I Cristiani e l'Impero romano*, Milano 1984 rist., pp. 50-61; EIUSD. "L'ambiente storico-culturale greco-romano e la missione cristiana nel primo secolo", in *Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo. XXIV Settimana Biblica Nazionale*, a c. di R. Fabris, *Ricerche Storico-Bibliche* 10 (1998), pp. 217-229.

<sup>16</sup>SORDI, *I Cristiani*, pp. 67-73.

<sup>17</sup>M. SORDI-I. RAMELLI, *Il Montanismo*, in *La profezia*, Bologna 2000, pp. 201-216; I. RAMELLI, "'Protector Christianorum' (Tert. *Apol.* V 4): il 'miracolo della pioggia' e la lettera di Marco Aurelio al Senato", *Aevum* 76 (2002), pp. 101-112.

<sup>18</sup>SORDI, *I Cristiani*, pp. 79-85; I. RAMELLI, *KATA ΨΙΛΗΝ ΠΑΡΑΤΑΞΙΝ. Montanismo e Impero Romano nel giudizio di Marco Aurelio*, in *Fazioni e congiure nel mondo antico*, a c. di M. Sordi, Milano 1999, CISA 25, pp. 81-97. E non è dunque, in fondo, un caso che davanti alla consapevolezza di Marco Aurelio che la *πόλις φιλῆ Διός* non escludeva l'impegno politico – lo stoico Marco era un imperatore romano –, i Cristiani, accusati di sovversione e di disinteresse verso la cosa pubblica, durante la persecuzione di Marco abbiano indirizzato all'imperatore una serie di apologie volte a convincerlo del loro lealismo e del fatto che la loro appartenenza alla città celeste (cfr. *Phil* 3, 5) non implicava ostilità e nemmeno indifferenza verso l'impero.

i Cristiani, e quando le fonti attestano la presenza di senatori e di cavalieri cristiani<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup>Allora i Cristiani poterono uscire dalla clandestinità e possedere luoghi pubblici; allora un Cristiano come Sex. Giulio Africano era ufficialmente incaricato della biblioteca del Pantheon; cfr. SORDI, *I Cristiani*, pp. 87-103; E. DAL COVOLO, "I Severi e il Cristianesimo. Un decennio di ricerche (1986-1996)", *Anuario de Historia de la Iglesia* 8 (1999), pp. 43-51. Vorrei esprimere infine un vivo ringraziamento alla prof. Marta Sordi, che fin dall'inizio mi ha seguito nello studio degli aspetti etici, religiosi e politici dello Stoicismo romano, al prof. Roberto Radice, che ha incoraggiato il mio studio del pensiero stoico, e al prof. Raúl Lavalle, per la sua cortese attenzione e la gentile disponibilità.

## CRÓNICA

### INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS “PROF. F. NÓVOA”

#### I. XII JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Este Instituto invita a participar en las XII Jornadas de Estudios Clásicos, que organiza para los días 26 y 27 de junio de 2003, sobre el tema convocante no excluyente “La cultura clásica en la Edad Media”. Informes en la sede del Instituto: Alicia Moreau de Justo 1500; T.E. 4349-0200 int. 1117; e-mail: institutonovoa@uca.edu.ar

#### II. EL DÍA DE LA LATINIDAD

▣ El 14 de mayo se realizó, en el Colegio Santo Tomás de Aquino, el I Acto por el Día de la Latinidad. Fue organizado por el Instituto y el Colegio, y contó con el auspicio del Ateneo Buenos Aires de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos y de la Oficina de Buenos Aires de la Unión Latina. Las presidentes de ambas entidades asistieron y manifestaron su entusiasmo ante el acto, del cual participaron todos los alumnos del Colegio Santo Tomás. Asistieron delegaciones de alumnos y profesores de los colegios Mallinckrodt, Santa Rosa de Lima, Instituto Libre de Segunda Enseñanza, San Pablo, Instituto del Carmen e Instituto Inmaculada.

▣ El 15 de mayo el Instituto organizó las I Jornadas del Día de la Latinidad, dedicada al tema “El latín de los neolatinos”. En ellas se leyeron tres ponencias: Marcela Suárez, “La latinidad de Rafael Landívar”; Alfredo Fraschini, “Latines en la época colonial”; Raúl Lavallo, “Epigramas de Santo Tomás Moro”.

#### III. LA SEMANA DE LAS LETRAS

A pedido del Centro de Estudiantes de Letras de nuestra Facultad, el Instituto organizó varias actividades para el día 29 de agosto, dentro de la Semana de las Letras. Expusieron las licenciadas Natalia Bustos e Inés Warburg sobre la situación social de la mujer en la antigua Grecia y sobre la inscripción de Orcistus, respectivamente. Se realizó también un panel, a cargo de escritores. Carlos María Romero Sosa, Graciela Maturo y

Bernardino Rivadavia rindieron, con su palabra, homenaje a dos figuras de la literatura argentina que sintieron especialísimamente la influencia de Grecia y Roma: Arturo Marasso y Enrique Banchs. Las actividades mencionadas tuvieron al auspicio de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos y de la Unión Latina. Respecto del emotivo recuerdo de Banchs y Marasso, Don Pedro Luis Barcia, Presidente de la Academia Argentina de Letras, envió al Instituto una nota de agradecimiento, “en nombre propio y de los miembros del Cuerpo académico”, por el homenaje “a los dos escritores que no solamente honraron a esta Corporación en su calidad de miembros de número sino que, además, han sido dos figuras ilustres de las letras argentinas.”

#### IV. CURSO DE GRIEGO NEOTESTAMENTARIO

Entre el 22 de agosto y el 14 de noviembre se realizó el “Curso de lectura de griego del Nuevo Testamento” a cargo de la Prof. Rebeca Obligado. En el mismo se desarrollaron las siguientes actividades: 1) Lectura del Evangelio de San Juan (Jn. 7-10). Particularidades del lenguaje de San Juan: breve introducción al vocabulario joánico; 2) Lectura del Evangelio de San Lucas (Lc. 1-2). Particularidades de la lengua griega en los capítulos de la infancia; 3) Lectura de textos paralelos: el Bautismo de Jesús, la tentación de Jesús, la transfiguración.

#### V. II EXPOSICIÓN Y JORNADA DE ÍCONOS

El 27 de septiembre se realizó en la Facultad la II Exposición y Jornada de Íconos, organizada por el Instituto y auspiciada por la Unión Latina. Se exhibieron más de sesenta íconos, “escritos” por diversos artistas argentinos. El prof. Igor Andruskiewitsch pronunció la conferencia “Arte Bizantino en Calabria”, y la Lic. Inés Warburg habló sobre “Aspectos de iconografía paleocristiana”. Numerosos asistentes escucharon las exposiciones y contemplaron las obras de autores formados en diversas escuelas, entre ellas el Taller Católico Iconográfico Andrej Rublev.

En el marco de la muestra también, como actividad del Instituto, se presentó el *Manual de latín jurídico*, del extinto profesor José A. N. Rasquin, socio fundador de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos. La AADEC auspició esta presentación. La Lic. María Alejandra Pertini se refirió a aspectos lingüísticos del libro. El Dr. Alfredo Di Pietro, profesor y miembro de la Sociedad Romanista Argentina, habló sobre la importancia y vigencia de la legislación romana y leyó una nota de adhesión, enviada *ex corde* por el Dr. Oscar De Masi, profesor universitario de Derecho Romano. La Lic. María José Otero,

Directora de la Oficina de Buenos Aires de la Unión Latina, habló brevemente sobre los objetivos de esa Institución.

## VI. PUBLICACIONES

En el transcurso del año se realizaron las siguientes publicaciones:

FERRADÁS, DELIA MARÍA. *El agua como símbolo del acto creador. Aproximación a los Carmina minora y a De raptu Proserpinae de Claudio Claudiano.*

*Excerpta scholastica*, 9.

*Excerpta scholastica*, 10.

*La cultura clásica en América Latina.* Actas de las XI Jornadas de Estudios Clásicos (28-29 de junio de 2001), 310 pp.

## VII. STYLOS

En una segunda evaluación, la revista *Stylos* ha sido nuevamente evaluada en el **Nivel 1** (nivel superior de excelencia) por el Centro Argentino de Información Científica y Tecnológica (CAICYT) dependiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Por tal motivo ha sido incluida en el Directorio LATINDEX y su número de registro es 3439 *Stylos* (Buenos Aires). Se puede consultar la base de datos y toda información sobre el sistema en la página de internet: <http://www.latindex.unam.mx>

## VIII. DESIGNACIÓN

A partir del 1 de febrero la Lic. Clara Inés Stramiello, Secretaria de este Instituto, ha sido designada como Docente con Dedicación Especial de la Facultad de Filosofía y Letras de nuestra Universidad.

## IX. VARIOS

☐ El Instituto realizó, a pedido de la Diócesis de San Martín (Provincia de Buenos Aires), la traducción de la Bula del Papa Juan XXIII, de constitución de dicha sede episcopal (10 de abril de 1961).

☐ El Instituto colaboró con su asesoramiento, a pedido del interesado, revisando las etimologías griegas y latinas de un diccionario de liturgia. Fue presentado por sus autores en la Exposición del Libro Católico (sept. 2002): RICARDO PASCUAL DOTRO – GERARDO GARCÍA HELDER. *Diccionario de liturgia*. Buenos Aires, AMICO, 2002.

☐ Se ha comenzado un *epistolarium interretiale*, del que han empezado a participar algunos profesores y también algunos eminentes autores neolatinos: Javier González y Natalia Bustos (UCA), José Juan Del Col (Bahía Blanca), Diego Ribeira (IES N° 1 Alicia M. de Justo), Alfredo Fraschini (UBA), Rafael Carmona (Granada), Alain Van Dievoet y Guy Licoppe (Bélgica), Robert Wallisch (Austria), John Lee (Australia) y Marc Moskowitz (editor de *Poemata Latina Hodierna*).

☐ El Instituto organizó, junto con el Colegio Santo Tomás de Aquino, una visita al Museo Nacional de Bellas Artes, para el día 8 de mayo. La muestra visitada fue la de grabados de Rembrandt y de otros autores. En ella había muchas inscripciones latinas y muchos motivos del mundo grecolatino. La visita estuvo orientada por el prof. Héctor F. Méndez Calzada, colaborador permanente del Instituto. Asistieron alumnos del Colegio Santo Tomás de Aquino y de la carrera de Letras de la Facultad, además de otros profesores.

## VII JORNADAS DE LITERATURA ESPAÑOLA MEDIEVAL

Se han realizado el 6,7 y 8 de agosto las VII Jornadas de Literatura Española Medieval a pesar de las adversas condiciones que atraviesa nuestro país. La infatigable tarea de la Lic. Lía Uriarte Rebaudi y de la Dra. Sofía Carrizo Rueda y el apoyo de la Universidad hicieron posible el desarrollo de este evento.

Las palabras inaugurales estuvieron a cargo del decano de la Facultad de Filosofía y Letras, el Dr. Héctor Delbosco, y destacaron el esfuerzo de los allí presentes en dichas jornadas. A continuación la Dra. Sofía Carrizo Rueda expuso su interesante ponencia sobre “La simbólica del mal en el *Libro del Buen Amor*.” La procedencia de los asistentes y expositores fue variada y, en algunos casos, novedosa; por ejemplo hubo un expositor que vino por la Universidad de Atenas. Estados Unidos acudió como años anteriores y el interior de nuestro país se hizo presente mediante las universidades de San Juan y Comahue. Hubo también participantes de la Universidad de Buenos Aires y del SECRI.

Las comunicaciones del día lunes se expusieron en dos comisiones simultáneas: en la primera, los trabajos tuvieron como objeto de estudio el *Cantar de Mio Cid*, las *Cantigas de*

*Santa María* de Alfonso X, el *Libro del Buen Amor* y las obras menores en cuaderna vía; en la segunda comisión se expusieron comunicaciones sobre obras de Pero Lopez de Ayala, el rey Sancho IV y el infante don Juan Manuel.

La jornada del día martes culminó con la alentadora ponencia de la Dra. Lilia E. Ferrario de Orduna: “La transcripción de textos incluidos en los primeros impresos castellanos: algunos problemas aún no resueltos.”

El día miércoles comenzaron tres comisiones simultáneas: en la tercera, las comunicaciones versaron sobre Séneca, el *Zifar*, la épica tardía y el romancero relacionados con la figura del rey, *Las mocedades de Rodrigo* y la lírica de Juan de Mena; la cuarta comisión anduvo por los derroteros del caballero andante, ya que el denominador común fue la literatura caballeresca desde el caballero Lanzarote, pasando por el mago Merlín, Círongilio de Tracia, las doncellas seductoras de los libros de caballerías españoles y Amadís de Gaula. La jornada culminó con un recital de música medieval y renacentista a cargo del Ensamble *De Música Antigua*.

En el último día hubo un panel cuyo tema se desarrolló a través de las “Diferentes perspectivas analíticas de los textos medievales” y se tomaron los siguientes textos: *Leyenda de los infantes de Lara*, el *Libro de Apolonio*, las *Mocedades de Rodrigo*; la comisión finalizó con un trabajo sobre “La literatura medieval española como fuente no convencional.”

Las Jornadas tuvieron su cierre con las palabras de la Dra. Sofía Carrizo Rueda, a continuación se entregaron los certificados de asistencia y luego se hizo la invitación para un vino de honor.

MÓNICA NASIF

IN MEMORIAM  
MONSEÑOR DOCTOR OCTAVIO NICOLÁS DERISI († 2002)



El 22 de octubre de 2002, a los 95 años, falleció Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi, arzobispo, catedrático y académico. Fue fundador y primer Rector de la Universidad Católica Argentina. Diarios y distintas personalidades han hablado de él. *De bonis numquam satis*, pero deseo solo recordar que su esfuerzo y estatura académicos siempre asignaron un valor fundamental a los estudios griegos y latinos. El prof. Francisco Nóvoa, cuyo nombre lleva nuestro Instituto, fue convocado por él prácticamente desde los inicios de nuestra Facultad. Mons Derisi fue cultor y propulsor de un humanismo cristiano cimentado en el mundo clásico. En el dolor por su tránsito a la verdadera inmortalidad, puedo decir: *dies laeta, dies illa!*

R. L.



## PROFESOR ALFREDO JUAN SCHROEDER († 2002)

El 17 de agosto, día en que los argentinos conmemoramos la muerte del General Don José de San Martín y celebramos al Padre de la Patria, falleció nuestro querido y respetado Profesor Alfredo J. Schroeder, Director-Fundador de este Instituto por tantos años venturosos y fructíferos...

Estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, institución en la que desarrolló una vasta labor docente –de la que sus numerosos discípulos dan fiel testimonio–, tanto en la cátedra cuanto en la investigación, labor que obtuvo reconocimiento institucional cuando la Facultad se honró designándolo “Profesor Consulto”. Porque una institución se honra a sí misma cuando reconoce y exalta a quienes, como el Profesor Schroeder, la engrandecen con su sabiduría y sus valores personales.

Numerosas casas de estudio supieron de su actividad como profesor de lenguas clásicas, entre las que mencionamos el Colegio Nacional de Buenos Aires, ilustre colegio cuyas aulas fueron testigos de su seriedad y responsabilidad académicas, pero también de su sencillez de paisano entrerriano –alemán del Volga, nos aclaraba siempre–, de su bonhomía para con los alumnos, y de su inagotable paciencia. En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina se desempeñó como profesor de latín y, a partir de los primeros meses del año 1988, fue designado Director –el primero– del Instituto de Estudios Grecolatinos “Prof. F. Nόvoa”, creado a partir de una propuesta de los Departamentos de Filosofía, Letras e Historia sobre la base de las bibliotecas del Profesor Nόvoa y de su esposa, la Profesora Ma. de las Mercedes Samada.

De su labor al frente del Instituto hablan elocuentemente las Jornadas de Estudios Clásicos celebradas los años impares, cuyas actas comenzaron a publicarse a partir de 1991; al año siguiente veía la luz el primer número de STYLOS, revista que contó entonces con la colaboración de figuras tan importantes como los Profesores Jacques Fontaine (Institut de France) y Marta Sordi (Università Cattolica del Sacro Cuore), entre otros, pero que a lo largo de estos años ha recibido en sus páginas valiosos aportes de profesores de diversas universidades nacionales y extranjeras y, por supuesto, la inestimable presencia de los profesores de nuestra universidad. STYLOS mantiene canje con treinta y siete publicaciones que enriquecen el catálogo de la Biblioteca Central. También por entonces (1991) se sumaba a las actas y a la anunciada revista el primer libro publicado por el Instituto (*Crónica de la Universidad de París y de una huelga y sus motivos (1200-1231)*, de Azucena Adelina Fraboschi), primero de los varios que le seguirían, gracias al entusiasmo y al esfuerzo de cuantos creímos en ese sueño que el Profesor Schroeder supo proponernos y llevar a su realización con sus conocimientos de las humanidades y del

hombre, con su talento y su entusiasta talante para la dirección, con su respetuosa actitud hacia las personas, iniciativas y trabajos, que promovía y secundaba en una atmósfera de libertad y cordial sencillez en la que los momentos de vida académica alternaban con aquellos otros que podríamos llamar de serena familiaridad. La descripción y ponderación objetiva de su actuación como director puede encontrarse en la sección "Crónica" de cada número de *Stylos*; yo añadiré tan sólo algunos recuerdos de quien para nosotros fue siempre y sigue siendo "El Profesor".

Por esas cosas que tiene la vida, el Profesor fue alumno de mi padre y su primer adjunto en la cátedra de Latín (Facultad de Filosofía y Letras de la UBA), época en la que frecuentaba mi casa, siendo yo criatura de muy pocos años; él recordaba mis fugaces apariciones, y yo su elevada estatura. Años después, y ya fallecido mi padre, yo sería alumna suya en Latín III (Facultad de Filosofía de la UCA). Pasados varios años volvimos a encontrarnos de manera curiosa: en el subsuelo de la Facultad estaba la Biblioteca, y enfrente, pasillo de por medio, una sala con la puerta abierta, estantes con libros, muchos libros, un escritorio y una silla que ocupaba el Profesor, siempre con un libro en la mano. Antes o después de realizar mis consultas en la Biblioteca yo pasaba a saludarlo, charlar un rato –su conversación era sabia y amena, su bienvenida cálida–, y así comencé a conocer el Instituto y a desear formar parte de él. Por ese entonces todo lo que había allí era el Profesor, los libros... y un cartelito en la puerta que invitaba a hacer el aporte equivalente a un boleto de colectivo, a fin de poder encarar algún proyecto, pues todo era necesario. A principios de 1990 se cumplió mi deseo: el CONICET me asignó al Instituto. Y a partir de entonces, en ritmo vertiginoso y de sostenido crecimiento, comenzamos a..., bueno: primero fue una máquina de escribir cualquiera, la que el personal de secretaría no estuviera usando en ese momento; luego el Rector, Mons. Guillermo Blanco –nuestro apoyo humano e institucional, siempre– nos envió una máquina de escribir para el Instituto; después vino la máquina de escribir eléctrica, fruto de esos "boletos de colectivo", a la que pusimos por nombre "Dorita", y que luego, con la suma de las colaboraciones de algunos profesores de la Facultad, se transformó en "Pandora", una computadora con su impresora láser, la mesa, fundas, el estabilizador, etc. El sueño de la imprenta propia hecho realidad. Y así fue. La alegría del Profesor, que fluctuaba entre sus temores ante la magnitud de lo que se venía y su orgullo al ver el crecimiento de la "criatura", iba siempre de la mano con su disponibilidad para el trabajo, su comprensión ante los errores que más de una vez cometíamos, sus palabras de aliento para nuestro cansancio..., y cada tanto, cuando las cosas parecían muy, muy difíciles y llegaba fuerte el desánimo, la sugerencia que todo lo arreglaba: "¿Y por qué no vamos a comer una empanadita a la esquina (las famosas empanadas de "La Americana"), con un vasito de vino?". Y acertaba en el remedio, porque el cambio de lugar, la distensión y la buena mesa ayudaban a ver las cosas de otra manera, de la mejor manera en realidad.

Vinieron Jornadas, los Coloquios "Juan Luis Vives", publicaciones, su viaje a España como único profesor latinoamericano invitado a un Congreso sobre Séneca (el Profesor fue siempre devoto cultor del filósofo español, con quien reconocía tener especial afinidad), y mientras tanto la vida transcurría siempre gozosa y renovada en el Instituto: colegas y alumnos de variadas carreras y casas de estudio que concurrían para consultar la biblioteca o bien buscando asesoramiento para sus trabajos, visitantes, las reuniones navideñas que contaban con la presencia de autoridades de la Facultad, Directores de Departamentos, personal administrativo, amigos de otras Facultades y Universidades; pero también ese cada día en que, ante un libro ubicado en un estante de la biblioteca muy por encima de nuestras posibilidades (léase: de nuestra estatura), pedíamos: "Profesor, Usted que tiene escalera incorporada, ¿no me alcanzaría tal libro?", y allí iba, dejando lo que tenía entre manos, para satisfacer nuestra demanda. Eso sí, siempre con una sonrisa, la misma con que, desde su altura, se asomaba al vidrio de la parte superior de la puerta y entrando, se quejaba con fino humor: "¡Nunca puedo sorprenderlas sin hacer nada!"; y al punto la satisfacción de decirlo iluminaba su cara.

Desgraciadamente no son tiempos los nuestros que aprecien y permitan una labor tan paciente y perseverante en pos de tan grandes bienes. El Profesor tuvo que ver cómo era retirada del Instituto la biblioteca sobre la cual había sido fundado y edificada su existencia; luego fue la reducción del espacio y, finalmente, le llegó el turno al pedido de su renuncia a la dirección, por motivos de edad. Aun entonces su actitud fue para nosotros una lección, otra más, de dignidad y nobleza ante la adversidad. Ese año 2000 decidimos homenajearlo con un número doble de *STYLOS*, presentado por Monseñor Blanco –ahora Rector Emérito de la Universidad–, en el que pudo percibir nuestra firme decisión y voluntad de no permitir que "su" querido Instituto, fruto de tantos años de esforzado y fecundo trabajo, desapareciera.

Y así ha sido. Tal vez porque ahora, desde aquella bienaventuranza que Dios otorga con medida colmada a sus servidores fieles y prudentes, nuestro Profesor continúa alentándonos, apoyándonos, haciendo por nosotros y por el Instituto su mejor trabajo: la oración.

Querido Profesor Schroeder: descanse en paz. Nosotros continuamos...

AZUCENA ADELINA FRABOSCHI

## ANGEL J. BATTISTESSA (1902-2002)

La permanente integración de la dimensión humana con la labor profesional constituyó un rasgo distintivo de la personalidad de Angel J. Battistessa que no dejaron de percibir y subrayar otros maestros del quehacer literario.

En la Presentación de *El poeta en su poema*, dice Dámaso Alonso: "De la constante, demorada y gustosa peregrinación de Angel J. Battistessa por los anchos campos de la poesía -poesía universal, poesía española y poesía argentina- ha salido este libro que solo la argentinidad universal de su autor hubiera podido componer".

Y respecto a este párrafo, comentaba Juan Carlos Ghiano en su reseña del libro para *La Nación*: "Debe agregarse que la universalidad de Battistessa se funda en su humanismo católico, afirmado en la realidad argentina para elevarse desde ella a todos los climas espirituales."

Como tres círculos concéntricos, se revelan en la obra y la vida de Battistessa las raíces que se nutren de las cosas de su tierra, la apertura incesante hacia las expresiones de las más diversas culturas y la mirada de un cristiano puesta en la Casa del Padre, origen y fin de su peregrinaje.

Pueden mencionarse como ejemplos de su vocación de diálogo permanente con el mundo, algunas instituciones de las que fue becario: Universidad de Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, Instituto Argentino de Cultura Hispánica, Institución Cultural Española, Hudson Institute de Londres, Asociación Dante Alighieri, Mozarteum Argentino.

Y asimismo, pueden citarse los sitios donde se desarrollaron sus trabajos de investigación y de docencia: Montevideo, Río de Janeiro, Santiago de Chile, Lima, Caracas, Bogotá, Madrid, Deusto, París, Ruán, Londres, Oxford, Cambridge, Leeds, Liverpool, Edimburgo, Munich, Dresde, Florencia, Roma, Bolonia, Nápoles, Estambul, El Cairo, Damasco, Trípoli.

Más difícil se torna intentar una revista aunque sea somera, de los temas a los que dedicó su demorada y enamorada atención de "sorprendente iluminador de textos", en palabras de Karl Vossler. Prácticamente, parece no existir período de la historia literaria donde D. Angel no haya incursionado y se haya movido con la certeza del especialista, desde los clásicos grecolatinos y la Biblia hasta autores, tanto reconocidos como postergados, de las literaturas en lenguas modernas.

Aunque resulte una imagen muy llevada y traída, se hace necesario comparar a nuestro maestro con los humanistas del Renacimiento. Como ellos, cimentó esta extraordinaria capacidad de abordaje de los textos más dispares en un cuidadoso estudio de las lenguas originales en que fueron escritos. Con el griego, el latín y también el hebreo en la base. Y precisamente, en el ámbito lingüístico, la mencionada integración de la labor

erudita con la dimensión existencial constituyó una de las facetas compartidas por Angel J. Battistessa y aquellos hombres. Gustaba de decir por ejemplo, que gracias a la condesa de Noailles comprendió que "saber otro idioma es duplicarse el corazón". Desde estas palabras es posible asimismo entender, la clave que le permitió realizar sus extraordinarias traducciones de Claudel, Valery, Rilke, Shakespeare, Goethe y Dante, entre otros.

Asimismo, un aspecto de su personalidad que lo acercó a los humanistas, fue la capacidad para penetrar con éxito en los más variados ámbitos de los quehaceres de los hombres. En primer lugar la creación poética, de la cual dejó tan refinadas muestras. Conmueve hoy a quienes lo vieron apagarse mansamente a los 91 años, releer el ruego que cierra su soneto "Las etapas", de 1975:

que aunque caduco, ya en la extrema instancia,  
sepa morir con alma adolescente.

No faltaron entre sus intereses las matemáticas, aspecto en el que me permito incluir el recuerdo personal de largas conversaciones con su amigo, el Ingeniero Jorge E. Carrizo Rueda, mi padre, cuando en el Colegio Nacional de Buenos Aires donde ambos eran profesores, intercambiaban sus saberes. No podemos mirar sin nostalgia hacia aquella Argentina en la cual para muchos, la vocación elegida no se resolvía en especialidad excluyente sino por el contrario, en plataforma para dirigir la mente y el corazón hacia búsquedas sapienciales.

Y no podemos dejar de lado el entusiasmo de D. Angel por la gastronomía, porque quien llegó a presidir la Academia Argentina de Letras pertenecía además al Club de los Gourmets de nuestro país y de otros, y recibió por concurso el diploma de *Scelto bevitore* en Frascati, en la villa Ciceroniana de Tusculum. No por nada, junto a una reproducción de la "Cena" de Leonardo, tenía enmarcada esta cita del *Eclesiastés*:

*Vade ergo et comede in laetitia panem tuum  
et bibe cum gaudio vinum tuum;  
quia Deo placent opera tua.* (Cap. IX, ver. 7)

Muchísimas generaciones accedimos a través de aquellas inolvidables inflexiones de su voz a medulosos análisis filológicos, a interpretaciones de textos que estremecían por su captación del hecho poético, a frases dichas como al pasar pero plenas de un sentido que quedaba vibrando -tal, la más arriba citada de la condesa de Noailles-, a charlas que resultaban de una amenidad tan reconfortante como la evocada por el *locus* clásico, a explicaciones gentilmente didácticas, como cuando un obrero tras escucharlo en una de las clases que solía dar para auditorios de barrios modestos, exclamó "Pero si habla como cualquiera de nosotros. Le hemos entendido todo". Claro que también en este caso nos

asalta la nostalgia desde una actualidad en la que se difunde popularmente un lenguaje bastardeado mientras los intelectuales se encastillan en jergas destinadas solo a una reducida elite.

Son innumerables los reconocimientos que recibió de instituciones del país y del extranjero. Espigaremos entre ellos una mínima muestra de la repercusión que tuvo su obra. Se destacan el Gran Premio de Honor de la Sociedad Argentina de Escritores (1977), el Premio de Consagración Nacional (Argentina, 1975), la Gran Cruz de la Orden del Mérito Civil, conferida por S. M. el Rey D. Juan Carlos I, en la conmemoración del Milenario del Idioma (1978), Comendador de las Palmas Académicas en Letras y Artes, Francia (1979), Gran Cruz de la Orden del Mérito de la República Federal de Alemania (1982) y la especial distinción otorgada por S. S. el Papa Paulo VI con motivo de la traducción anotada de la *Divina Comedia* "por la labor realizada en favor de la cultura literaria".

También recibió otro tipo de homenaje a través de varias páginas poéticas que le fueron dedicadas y vamos a detenernos en una de ellas para cerrar esta evocación del Decano fundador de la Carrera de Letras de la UCA, Profesor decisivo para muchos que tuvimos el privilegio de formarnos con él. -Evocación sintética por fuerza ya que su vida y obra han merecido libros enteros-.

Frecuentemente se internaba Battistessa en la etimología para desentrañar los significados de un vocablo. Y hay que subrayar que él mismo se convirtió en el más claro ejemplo de los alcances etimológicos de las palabras 'filólogo' y 'filología'. Un poeta supo percibir pronto esta cualidad y dejó así un retrato del Battistessa joven, que al contemplar los frutos de su larga vida resulta un testimonio clarividente. Terminaremos pues, con los versos que supo dedicarle Baldomero Fernández Moreno en su poema "La tertulia de los viernes":

... Angel J. Battistessa,  
para mí un adolescente,  
tiene la voz de susurros,  
las manos casi celestes.  
Yo ya las veo asomadas  
a un hábito penitente,  
dando vueltas a un folio  
que en un fascitol florece.  
Cuando apunta con el índice,  
y el apuntar es frecuente,  
es dedo sobre la llaga  
y ésta y aquél se merecen.

SOFÍA M. CARRIZO RUEDA

## RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS

CABALLERO DE DEL SASTRE, ELISABETH-SCHNIEBS, ALICIA (COMP.). *La fides en Roma. Aproximaciones*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, 228 pp.

Se presentan ocho trabajos elaborados en el Proyecto Trienal del régimen de investigaciones Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires. El tema, “*Fides-verecundia*: estudio de las relaciones sociales en Roma”, originó un material tan extenso y complejo, que hubo de ser sometido a selección rigurosa para hacer factible su publicación. Esa selección –que implicó acotación– explica el subtítulo –*Aproximaciones*–.

Las compiladoras exponen en la introducción el concepto de *fides* como estructurante de la *civitas* romana, sobre la base de la reciprocidad –“confianza que se da” y “confianza de la que se es acreedor”–, subyacente en todos los aspectos de la organización social –lo interpersonal, lo jurídico, lo militar, lo religioso, lo político, lo internacional–. En consecuencia, la *fama* buena o mala resulta esencial al representar la opinión de los demás sobre un individuo, pues induce a confiar o a desconfiar de él.

Se han tomado textos literarios como fuente de la investigación. *Fides* y *perfidia*, bromas y humor de *non bona fides*, son destacadas en comedias de Plauto por Alba Romano –así como otros aspectos– en “*Fides* y comedia”.

“*Fides*: moralización y engaño en el esclavo plautino”, de Marcela Suárez, recuerda el doble objetivo de Plauto en su comedia: entretener y responder satirizando a la problemática de la ociedad coetánea. *Servi* plautinos moralizan acerca de las virtudes romanas pero en contexto de dolo. Se estudian en *Miles gloriosus* y el *Persa* los esclavos astutos que moralizan irónicamente en torno de la *fides*.

“Pacto sexual y pacto social en el *Ars amatoria*: de la exclusión a la inclusión” de Alicia Schniebs, formula la hipótesis de un *civis amator* que Ovidio habría querido formar. Puesto que la sociedad romana espera que el varón pueda controlar su pasión para no descuidar sus deberes de ciudadano, el *Ars* ovidiano pretende desarticular la marginalidad de la experiencia amorosa cambiando el código elegíaco, con el objeto de incluir al amante –ciudadano de la clase dirigente– en la *civitas*. La *fides* solo será emulación que alcance provecho en la relación amorosa.

Otra investigación sobre Ovidio se debe a Elisabeth Caballero de Del Sastre: “Mito, política y moral en Ovidio: *Fasti* IV 180-370”. Texto ovidiano éste que pone de manifiesto cómo una cultura, ya alcanzada su identidad, tiende a la universalidad por medio de sus aspectos distintivos; en el caso de Roma, su tradición, su ley, su lenguaje. Significación política y poética tienen esa serie de fenómeno astrológicos, festividades religiosas,

aniversarios nacionales y dinásticos, que constituyen los *Fasti*, donde el poeta combina distintas tradiciones y muestra a la *Magna Mater* buscando un lugar en Roma. La llegada de la diosa en el siglo III tuvo gran repercusión en la opinión pública y en la restauración de los *mores*, tanto como en la reconstrucción de la imagen nacional disminuida por las guerras civiles. El texto ovidiano articula el culto de Cibeles-*Magna Mater* y se propone legitimar las profundas transformaciones que identifican de manera particular al período de Augusto.

Marcela Nasta propone una lectura política de las seis primeras das del libro III de Horacio en “Relaciones sociales y relaciones de poder en las *Odas Romanas*”. Los destinatarios de esas odas, “las doncellas y los jóvenes” de las familias senatoriales, tendrán alguna vez funciones dirigidas en la sociedad y obligación de sostener los valores de la élite a la cual pertenecen. Augusto es presentado como gobernante ejemplar, artífice de la paz después de largos años de guerra civil y del rescate de la romanidad. En doble discurso se elogian las virtudes del nuevo régimen, pretendiendo caracterizarlo como continuación natural del sistema republicano.

“Yo sé que tú sabes que yo sé. Esquemas de la autoridad discursiva en Manilio”, resume la investigación de Martín Pozzi acerca de *Astronomica*, el primer tratado latino que se conserva sobre astrología, del siglo I a. C., obra compleja que presenta cálculos matemáticos definiciones geométricas en hexámetros.

La obra es *carmen* y *cantus*, estructuras propias de la oralidad que se vinculan con aspectos rituales y religiosos. Por ser el primero y único tratado existente sobre el tema, el autor tiene amplia libertad, no depende de otras obras y se convierte en autoridad que deberá ser respetada cuando se aborde ese tema. El emisor, con actitud ególatra en el *foedus* discursivo (yo sé que tú sabes que yo sé), afirma que el único decir autorizado es el de la poesía.

María Eugenia Steinberg aborda “El *Decus* o su inversión: estilo y comportamientos sociales en *Satyricon* de Petronio”, Actuar como es conveniente en la vida cotidiana –reflejada en los textos– implica mantener una adecuación a las normas que rigen las relaciones en la sociedad –*fides, pietas, dignitas*– y a los valores que se ajustan a los *mores maiorum*. *Decus* se vincula con la aplicación sistemática del comportamiento *urbanus*, en que *urbanitas* se entiende como “buenas maneras”. *Fides* y *urbanitas* determinan una caracterización de las relaciones sociales fundamentales en el *decus*.

Pretensiones de *urbanitas* entre personajes de distinta condición social en el *Satyricon*, configuran un cuadro de relaciones pseudo-aristocráticas. Para causar gracia, la condición de *homo urbanus* erudito y refinado es falseada por la mentira. En el *Satyricon* el *decus* estilístico se invierte, provocando risa; los personajes adoptan comportamiento inadecuados que causan gracia. Hay un análisis sociológico de tendencias coetáneas, desde la perspectiva de un cortesano de Nerón que se oculta con la máscara de su personaje clave.

Roxana Nenadic comenta la autodefensa de Apuleyo, en “Creer en la erudición. Para una lectura de la *Apologia* de Apuleyo”. El texto presenta la escena de un juicio y los



conflictos entre sus participantes. Los parientes de su mujer –viuda y casada en segundas nupcias con Apuleyo– han acusado a éste de haberla seducido por medio de artes mágicas para lograr un casamiento económicamente ventajoso.

Un enfoque global de la *Apologia* y su ubicación dentro de la producción de su autor, han rescatado en los últimos años lo concerniente a procedimientos retóricos, incluidos de tal manera que exceden el carácter testimonial propio de un alegato forense. Así, la *narratio* trasciende su función de informar para convertirse en el acto agradable de contar sucesos y ser escuchado.

La *fides* discursiva –la credibilidad– se relaciona con las técnicas retóricas transmitidas por la Segunda Sofística, y con una concepción particular del sujeto. El énfasis puesto por Apuleyo en la erudición, tiene por objeto mostrar su probidad: una amplia cultura parecía el rasgo más adecuado para obtener un fallo favorable por parte del jurado.

Este conjunto de estudios sobre la *fides* y su influencia en la sociedad romana, se completa con una buena bibliografía y un índice temático muy útil, que acrecientan el valor de una obra con no pocos datos bien fundamentados sobre formas de vivir, de sentir y de pensar en la Roma clásica.

LÍA N. URIARTE REBAUDI

ENSOLI, SERENA - LA ROCCA, EUGENIO. *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2000, 710 pp.

No podemos menos que señalar nuestra agradabilísima impresión ante un libro de estas características técnicas, a las que estamos cada vez menos acostumbrados y que editada por la prestigiosa L'Erma di Bretschneider -de consulta ineludible para investigadores del mundo greco-latino- contó con el apoyo de la Comuna de la Ciudad de Roma, que hizo posible esta publicación.

La edición se debe a Serena Ensoli, Directora del Museo Capitolino y a Eugenio La Rocca, Superintendente de Bienes Culturales de la Comuna Romana, pero cuenta con la colaboración de un comité consultivo que reúne a los más destacados romanistas; entre los más conocidos en nuestro medio por sus publicaciones: Javier Arce, Girolamo Arnaldi, Peter Brown, Alan Cameron, Filippo Coarelli, Augusto Frahetti, Andrea Giardina y Paul Zanker.

El contenido del libro, redactado por los mejores especialistas en cada área analiza -teórica y visualmente- diferentes aspectos de la ciudad de Roma, la *aurea Roma*, en su origen y básicamente en su pervivencia y es el resultado de las Jornadas paralelas a una muestra, realizada en la ciudad de las siete colinas con motivo del Jubileo del 2000.

Las reuniones se efectuaron en cinco sesiones -coincidentes con las partes del libro- y abarcaron el “espacio público y privado”, “las formas de auto-representación”, “la vida en la

urbe”, imágenes viejas y significados nuevos” y, finalmente, “la invención en la tradición: de las imágenes paganas a la visión de Dios”.

Evidentemente la tan mentada “tiranía del espacio” nos impide un análisis cuidadoso de los múltiples e interesantes temas tratados, pero los estudios encontrarán cuestiones tan diversas -y apasionantes- como “el pasaje urbano de la antigüedad tardía” (R. Santangeli Valenzani), “los *Horti Liciniani*” (M. Cima), “los cristianos, víctimas y espectadores del Coliseo” (R. Rea), “las villas del suburbio de Roma” (R. Volpe), “basílicas y liturgia” (D. De Blaauw), “Constantinopla, la Roma del Oriente” (G. Dagron), “emperadores divinizados” (J. Arce), “Vaticano pagano, Vaticano cristiano” (P. Liverani), “la basílica cristiana <a deambulatorio> y la supervivencia del culto heroico” (E. La Rocca), “las catacumbas cristianas: orígenes y desarrollo” (V. Fiocchi Nicolai), “aspectos de la historia urbana de la Roma tardo-antigua” (D. Vera) o “del culto de la paideia a la visión de Dios” (P. Zanker).

Cada una de los temas publicados se caracteriza por la seriedad de las citas bibliográficas y el alto nivel de las ilustraciones, con sus respectivas notas aclaratorias.

En una segunda parte se agrega un catálogo -detalladamente explicativo- de la muestra paralela, que completa el libro, con más de treinta páginas de útil bibliografía.

La diferentes formas de representaciones gráficas (planos, dibujos, fotos) son adecuadas a los temas y de altísima calidad.

Nos encontramos ante una verdadera joya tipográfica y cultural, que -a quienes somos reconocidamente bibliomaníacos- nos hace recordar -y en parte reemplazar- aquellos inalcanzables incunables medievales.

FLORENCIO HUBEÑÁK

D'ONOFRIO, MARIO. *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*. Milano: Electa, 1999, 476 pp.

El Jubileo (Año Santo) del 2000 dio lugar a muchas peregrinaciones y a una serie importante de publicaciones conmemorativas. El libro que nos ocupa, de alguna manera, cubre ambos aspectos, ya que se trata de una edición patrocinada por la Presidencia de la República de Italia y la Pontificia Comisión Artístico cultural para el Año Santo para conmemorar dicho evento con el recuerdo de las peregrinaciones llevadas a cabo durante mil años de cristianismo.

En la introducción Mario D'Onofrio -editor y director de la obra- sobre el sentido de las romerías y los jubileos, explicando las razones de esta muestra y texto “para conocer de manera fría y parcial” estos acontecimientos registrados por las crónicas históricas.

Roberto Zagnoli se interroga sobre el significado bíblico del jubileo, mientras que Fabrizio Bisconti analiza los orígenes del peregrinaje “a Pedro” y el culto de los mártires romanos.

Las peregrinaciones en la cultura medieval son introducidas por Claudio Leonardi, dando lugar a la “Europa de los santuarios” que expone Cosimo Fonseca y amplian Paolo Caucci von Saucken respecto a Santiago de Compostela y el conocido Franco Cardini, varias de cuyas obras reseñamos aquí, en cuanto a Jerusalén.

Los distintos “tipos de peregrinos” son examinados por Giulia Baroni (los emperadores), Marina Castelfranchi (los monjes bizantinos) y Jan van Herwaarden (los viajeros nórdicos).

Otros aspectos de las peregrinaciones son objeto de sendos estudios; los hospedajes (Thomas Szabó), los itinerarios (Renato Stopani), las normas jurídicas y costumbres (Ortensio Zecchino), los relicarios (Daniel Thurre), las guías (Ricardo Santangeli Valenzanni).

Como era lógico tampoco está ausente la temática artística. La iconografía es estudiada por Marina Gargiulo y por Paola Refice, el arte del viaje por Arturo Quintavalle, la literatura por Giuseppina Brunetti, la arquitectura petrina medieval por Pierluigi Silvan, mientras que la decoración de San Pedro por Herbert Kessler.

De no menor interés resultan las referencias sobre las *Mirabilia Urbis Romae* de Stefania Aini o sobre el papel de las órdenes mendicantes analizado por Carlo Delcorno.

En la segunda parte se incluye un catálogo explicativo de la muestra realizada en el Palazzo Venezia de Roma entre el 29 de octubre de 1999 y el 26 de febrero de 2000, con la colaboración de más de un centenar de bibliotecas y museos de toda Europa.

La útil bibliografía de fuentes y estudios, que completa la publicación, se debe a la esmerada labor de Marina Gargiulo. Una referencia muy especial merecen las excelentes ilustraciones que acompañan el texto y que lo convierten en una obra de referencia que por su calidad merece, al menos, incorporarse a todas las bibliotecas dedicadas a las Humanidades.

F. H.

*Anacreontis Teii Convivalia Semiambria (Anacreónticas)*, ed. trilingüe y tetratextual; estudio, trad. y notas por Miguel Castillo Didier. Biblioteca Nacional de Venezuela – Centro de Estudios Griegos Bizantinos y Neohelénicos Fotios Malleros, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 1999.

Miguel Castillo Didier desarrolla desde hace mucho tiempo una fecunda labor como neohelenista en el citado centro. En esta ocasión su trabajo tiene por objeto un autor antiguo. En la biblioteca de Francisco de Miranda (1750-1816), el Precursor de la

emancipación americana, había miles de libros. Parte de ellos se conserva en la Biblioteca Nacional de Venezuela. El que se reeditó aquí, justamente en el umbral de los 250 años del nacimiento de Miranda, fue publicado antes por el Abate Spalletti, Roma, 1781. Como americano, me emociono al leer, en unas palabras previas redactadas en griego y en castellano (p. 5), que Miranda es *demiurgo* (pido perdón por traducir tan literalmente esta palabra) “de la idea de una América libre y unida.”

Después de una Presentación (pp. 5 y 6, también en español y en griego), viene un estudio sobre Anacreonte, sobre las Anacreónticas y sobre la ed. de Giuseppe Spalletti (pp. 8-31). De él podemos destacar, entre otras cosas, una bibliografía, los aspectos que se señalan de las *Anacreónticas* y las oportunas aclaraciones sobre la grafía griega del texto de Spalletti. ¿Qué se entiende por ed. trilingüe y tetratextual? En efecto, en las páginas de la izquierda tenemos la inspirada trad. de C. D., en verso, y notas. En las de la derecha, una columna en griego, copia exacta del texto del *Codex Palatinus*, que copió el Abate; además él puso “su propia versión, con enmiendas y variantes suyas propias, aunque, como es natural, a veces pueda seguir a editores precedentes” (p. 13); por último, en la tercera columna Spalletti “reprodujo la traducción latina de Joshua Barnes” (p. 14). Pero, además de las bellezas caligráficas, están reproducidos también los hermosísimos grabados y viñetas de Michelangelo Ricciolini.

Tiene entonces este libro varios méritos: la caligrafía griega, una bella versión latina, maravillosos grabados, una pulcra impresión y —esto es lo más específico— las traducciones, notas y estudio de un hombre que, con mirada de la Grecia eterna, saborea las delicias de tantos poetas que se inspiraron en los temas simposíacos.

R. L.

GIOVANNI REALE, *Botticelli. La “Primavera” o le “Nozze di Filologia e Mercurio”?* *Rilettura di carattere filosofico ed ermeneutico del capolavoro di Botticelli con la prima presentazione analitica dei personaggi e dei particolari simbolici*, Rimini, Idea Libri 2001, 295 pp.

In questo libro uno dei maggiori studiosi del pensiero antico si conferma anche acuto interprete di arte rinascimentale<sup>1</sup>, pervenendo a dimostrare, con dovizia di convincenti argomentazioni, l'ipotesi che il quadro del Botticelli generalmente noto come la *Primavera*

---

<sup>1</sup>Si vedano i suoi *Raffaello. La “Scuola di Atene”*, Milano 1997; *Raffaello. La “Disputa”*, Milano 1998; *Raffaello. Il “Parnaso”*, Milano 1999.

sia in realtà una rappresentazione allegorica ispirata al “romanzo enciclopedico” di Marziano Capella *De nuptiis Philologiae et Mercurii*<sup>2</sup>.

In particolare, nella *Prefazione* (pp. 9-15) l'Autore illustra le ragioni per cui il capolavoro di Botticelli vada oggi riletto secondo una nuova modalità ermeneutica. Segue quindi una cospicua sezione del libro (pp. 16-171) in cui sono riprodotti, in fotografie di eccellente fattura e di grande formato, la visione d'insieme e numerosi particolari del quadro in questione. Il cap. I del saggio (pp. 175-180) presenta alcune prelieve considerazioni di carattere metodologico, volte a illustrare il percorso storico-ermeneutico seguito dall'Autore nello studio. Il cap. II (pp. 181-236) ha un andamento storico e analizza di volta in volta i vari criteri interpretativi che, dall'età rinascimentale ai giorni nostri, sono stati applicati al quadro: dapprima il metodo fondato sui paralleli letterari tratti dai testi classici e quello neoplatonico del Ficino e dell'Accademia platonica fiorentina; quindi l'esegesi storica basata sulla celebrazione di matrimoni o eventi connessi con la famiglia de' Medici e quella “naturalistica” ispirata al calendario rurale e alla stagione della Primavera: in questo contesto si colloca l'interessante passo di Girolamo Aleandro del 1616 su Mercurio come dio della primavera: per questa interpretazione Aleandro si fonda proprio su Marziano Capella. Opportunamente, dunque, l'Autore fa rilevare subito dopo l'importanza e la portata dell'opera di Marziano, nell'età tardo-antica, medioevale e umanistica. Si passa, infine, alle ipotesi del Novecento: dopo un primo richiamo al testo di Marziano Capella nell'interpretazione del quadro botticelliano da parte di Wickhoff nel 1906, viene la tesi di Claudia La Malfa, che interpreta il dipinto alla luce di due passi del libro II del *De nuptiis*<sup>3</sup>. Infine, è esposta e fatta propria dal Reale la tesi di Claudia Villa<sup>4</sup>, che legge sistematicamente il quadro in riferimento all'opera di Marziano. L'Autore passa quindi, nel cap. III, a presentare analiticamente le proprie proposte interpretative per ogni singolo aspetto del quadro e, nel cap. IV (pp. 279-288), si sofferma sul significato delle piante, dei fiori e dei frutti, le cui specie sono ben distinguibili. Un'opportuna e illuminante sintesi è infine offerta nel cap. V, contenente importanti osservazioni conclusive sul quadro come «rappresentazione della “Primavera” della nuova cultura umanistico-rinascimentale incentrata sulla Poesia, sulla Retorica e sulla Filologia» (pp. 289-295), in cui di particolare rilievo appare la sezione che mostra come le idee espresse da Marziano Capella si fondano con quelle tipiche del platonismo e la parte in cui l'Autore spiega le ragioni per cui, tra le sette arti liberali, Botticelli ne abbia scelta una sola come ancella di Filologia.

---

<sup>2</sup>Mi sia consentito il rinvio alla mia traduzione, introdotta e commentata, *Marziano Capella. Le nozze di Filologia e di Mercurio*, Milano 2001.

<sup>3</sup>C. LA MALFA, *Firenze e l'allegoria dell'eloquenza: una nuova interpretazione della “Primavera” di Botticelli*, «Storia dell'Arte» 97 (1999), pp. 249-293.

<sup>4</sup>C. VILLA, *Per una lettura della “Primavera”. Mercurio “retrogrado” e la retorica nella bottega di Botticelli*, «Strumenti critici» 13 (1998), pp. 1-28.

Mi sembra che il pregio fondamentale del libro risieda, oltre che nella dovizia e nella bellezza del corredo fotografico, soprattutto nella sistematicità e nell'organicità della interpretazione proposta, la quale, come accennavo, riprende, sviluppa, integra notevolmente e articola in modo esauriente – specialmente in rapporto all'universo culturale e filosofico platonico in cui si pone il Botticelli – i preziosi spunti della Villa. In particolare, il Reale fa notare come la scena del quadro astragga dalle dimensioni spazio-temporali e come la presentazione dei personaggi nel loro insieme risulti una icona emblematica di un'Idea platonica (pp. 239-241). Il personaggio di Mercurio, una figura che in precedenza aveva provocato gravi difficoltà interpretative, alla luce dell'opera del Capella si spiega con estrema facilità, essendo lo sposo di Filologia; il fatto che volti le spalle a tutti viene spiegato dal Reale, come già dalla Villa, con l'identificazione tra il dio e il pianeta in Marziano: il pianeta Mercurio ha un moto retrogrado (Mart. Cap. VIII 879-880). Qui è colto da Botticelli nel momento in cui decide di consultare il fratello Apollo – questo consulto relativo appunto al matrimonio è descritto da Marziano nel I libro –, che coincide con il momento in cui conclude, come pianeta, il suo moto di retrogradazione, prima dell'inizio del ciclo del moto diretto, che segna il principio della primavera (p. 243). Le nubi o nebbie che Mercurio disperde con il caduceo sono probabilmente quelle che ombreggiano l'alta roccia in cui risiede Febo prima del suo incontro con il fratello in Marziano (I 11); del resto le nebbie caratterizzano Mercurio, pianeta freddo che segue Febo-Sole, caldo, come ricorda un commentatore anonimo di Marziano del XII sec<sup>5</sup>. I raggi che emanano dagli occhi di Mercurio si spiegano con l'appellativo Stilbonte che Marziano gli attribuisce e che significa «splendente» (p. 244). I calzari alati e il petaso rinviano all'eloquenza e alla sua velocità nel raggiungere i propri scopi persuasivi<sup>6</sup>; Mercurio inoltre è ritratto dal Botticelli «rivestito di un piccolo mantello», come lo presenta Marziano (I 5), il cui colore rosso e le cui fiamme simboleggiano amore: e questo ben si adatta allo sposo del *De nuptiis*. Il dito indice alzato del dio indica l'esistenza di un mondo trascendente, come è anche nel caso del *San Giovanni* al Louvre di Leonardo, in quello di Platone nella *Scuola di Atene* di Raffaello e quello di Giustino Martire nella *Disputa del Sacramento* dello stesso Raffaello.

Della raffigurazione di Mercurio, che è visto come il dio dell'ermeneutica, molti altri sono i dettagli che ricevono una minuziosa interpretazione. Delle tre Grazie, connesse tradizionalmente con Mercurio e collegate da Marziano stesso alle sue nozze, quella di spalle, disadorna, è Castità, quella di sinistra è Voluttà e quella di destra è Bellezza. La figura femminile al centro della composizione figurativa, solitamente presentata come la Primavera, è la protagonista del romanzo di Marziano: Filologia; anche di questo personaggio varie caratteristiche sono interpretate alla luce del testo di Marziano (p. 253):

<sup>5</sup>Cit. dalla VILLA, *Per una lettura*, p. 1.

<sup>6</sup>LA MALFA, *Firenze e l'allegoria*, pp. 256-258.

ad esempio, il suo pallore, evidente nel quadro, è attribuito a Filologia per ben due volte, esplicitamente, da Marziano (I 37; II 139). I calzari di papiro intrecciato, analogamente, sono ascritti a Filologia in Marziano, II 115. Inoltre, sia le fiammelle della scollatura sia il colore rosso della pietra e del manto di Filologia si spiegano bene come simboli dell'amore, dato che ella è la sposa; non è un caso che il rosso compaia solo in Mercurio e in Filologia. Perfino dell'asimmetria del volto e degli occhi è resa ragione con il duplice statuto di Filologia quale vergine mortale e quale dea immortale (pp. 260-261). Cupido, in ottica platonica, è simbolo dell'amore spirituale.

La donna con i fiori è Retorica, come aveva già intuito la Villa, reinterpretata secondo la concezione umanistico-rinascimentale. In Marziano la Retorica è, tra le sette arti liberali, quella trattata più ampiamente e associata con Filologia. Se in Marziano Retorica è armata, nel Botticelli è caratterizzata dai fiori (i *flores* retorici, appunto), secondo uno sviluppo iconografico pienamente documentabile<sup>7</sup>. Il gruppo di destra, formato dal demone e da Flora, che è qui simbolo della poesia, è espressione iconografica del "divino furore" che è l'ispirazione poetica, secondo l'ottica che, derivata da Platone (specialmente nel *Simposio*, come illustra il Reale alle pp. 270-273), è esposta da Marsilio Ficino, *Sul divino furore* (la si veda riportata alle pp. 274 sgg.).

Profondamente originale mi sembra anche l'interpretazione allegorica applicata dal Reale agli elementi vegetali nel dipinto. La fila esterna di abeti ha la funzione di isolare il giardino degli aranci, per farlo risultare come un luogo a sé stante, come un'idea platonica espressa per immagini (p. 279). Che i frutti raffigurati a destra siano sette mele cotogne sembra dimostrato in maniera convincente dall'evidenza del raffronto fotografico con mele cotogne vere (pp. 280-281): le mele cotogne ritornano, dorate, anche entro il filare di arance a indicare il *pomerium* (e *pomarium*) *rhetoricae*. Quanto ai fiori d'arancio, è noto che simboleggiano le nozze, e si adattano perfettamente alla supposta rappresentazione delle nozze tra Filologia e Mercurio. Tra le sette mele cotogne non dorate e quelle dorate – grazie all'ispirazione, secondo il Reale – collocate più a sinistra si situano i tre alberi di alloro, che è sacro ad Apollo, fratello di Mercurio, e rappresenta la poesia: non per nulla tali alberi sono raffigurati dietro il gruppo che rappresenta l'ispirazione poetica. Il cespuglio di mirto dietro a Filologia, che sembra quasi incoronarla, essendo legato a Venere e usato nelle cerimonie nuziali, si attaglia ottimamente al soggetto del quadro ipotizzato dall'Autore. Vengono identificati con precisione anche i fiori che escono dalla bocca di Flora (= Poesia) e, almeno in parte, quelli che adornano Retorica, nonché i fiori collegati a Filologia e a Mercurio – quelli sul bordo del vestito di Filologia corrispondono a quelli degli stivali di Mercurio – e i fiori sul prato. A proposito di questi ultimi, l'assenza di qualsiasi fiore piegato o schiacciato

---

<sup>7</sup>Emblematico appare il cod. Laurenziano S. Marco 190, del sec. XII, dove Retorica ha ancora la spada, ma in luogo dell'elmo porta un velo ornato con fiori, ripetuti sui bordi delle vesti: cfr. Villa, *Per una lettura*, p. 10.

dalle figure dei vari personaggi fa quasi sembrare che tali figure non abbiano peso, e questo ci riconduce al discorso dell'astrazione spazio-temporale che caratterizza questa scena.

La stretta connessione dei temi marziane e di quelli platonici che sembrano ispirare quest'opera pittorica del Botticelli è tutt'altro che forzata: Marziano stesso, pur non essendo un filosofo, era comunque un neoplatonico. Mi sembra, dunque, che la proposta ermeneutica del Reale sia la più convincente e completa finora formulata. Va ascritta a merito dell'insigne studioso, infine, l'ammissione (p. 295) che il capolavoro, in quanto tale, non può essere completamente imprigionato nei nostri schemi interpretativi, anche se le nostre ipotesi esegetiche hanno per lo meno l'aspirazione ad avvicinarsi, per quanto possibile, alla completezza.

ILARIA RAMELLI

CLAUDII CLAUDIANI *Carmina minora* (a cura di Maria Lisa Ricci). Bari, Edipuglia, 2001, 338 pp.

Hay varios claudianistas en la actualidad. El poeta de Alejandría los ha atraído por diversos motivos: el valor documental histórico, el interés por el mundo tardo-antiguo (en especial el s. IV), el eco de los autores clásicos, el valor literario en sí. Entre tales estudiosos se destaca Maria Lisa Ricci, quien ha editado y comentado el *Fénix* y es autora de numerosos artículos sobre Claudiano, casi desconocido en esta parte del mundo.

La presente edición de los *Poemas menores* estará sin duda en la mesa de trabajo de esos conocedores, pero también puede ser un medio para que los legos se adentren en una obra de interesantes aspectos. Tal vez escriba esto guiado por mi propia experiencia personal (leí primero *Carmina minora* y luego *De raptu Proserpinae*; después, bastante después, los poemas histórico-políticos).

Precede una Presentazione (pp. 7-8), a cargo de Luigi Piacente, director de la colección Quaderni di "*Invigilata Lucernis*" (esta obra es el nº 12). La Introduzione de Ricci (pp.9-27) examina contenidos y temas, estructura, lengua, estilo y fuentes de los poemas menores. Se mencionan también ediciones y códices. En cuanto a las variantes críticas, sin duda se tiene muy en cuenta la ed. De J. B. Hall (Leipzig, 1985), aunque hay cerca de cincuenta lugares en que Ricci se aparta de ella.

Cada poema está en su texto original y en una trad. italiana en prosa "che vuole essere molto fedele al testo latino per facilitare (...) il confronto con l'originale" (p. 24). El cuidado comentario *ad verbum*, a pie de página, comprende aspectos de crítica textual y literarios, con referencias continuas a fuentes y a estudios. También señala contenido y métrica. Completan la obra, fundamental de ahora en más para profundizar en esta obra del poeta, una copiosa bibliografía (pp. 315-324) e índices.

R. L.



PANI ERMINI, LETIZIA. *Christiana loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millenio*. Ministero per i Beni e la Attività Culturali. Roma: Palombi, 2000, 311 pp.

El libro es otra de las múltiples publicaciones importantes realizadas con motivo del Año Santo del 2000. En esta oportunidad nos referimos -también- a una obra patrocinada por la Presidencia de Italia y la Pontificia Comisión Artístico cultural del Año Santo, con la colaboración directa de las Universidades romanas de La Sapienza, Tor Vergata y Roma-TRE, conjuntamente con la Pontificia Comisión de Arqueología Sacra. El nivel de los partícipes asegura la calidad del trabajo.

Los veintiocho ensayos que componen el texto han sido coordinados por Letizia Pani Ermini, profesora de Arqueología medieval de La Sapienza y autora del explicativo trabajo sobre "El espacio cristiano en la Roma del primer milenio".

La publicación se inicia con un texto de Paolo Siniscalco -integrante del Consejo Asesor de esta revista y profesor en La Sapienza- referido a los orígenes del cristianismo en Roma, quien rescata los testimonios más antiguos de la existencia de una comunidad cristiana en la ciudad, su relación con los judíos, la estadía de Pablo y Pedro en Roma y los conocidos testimonios de Clemente, Ignacio de Antioquía y Hermias .

No es nuestra intención inventariar los artículos que componen esta obra, pero parece apropiado al objeto de estas reseñas, señalar algunas colaboraciones que -subjektivamente- han merecido más nuestra atención.

Por ejemplo resulta de interés para comprender los orígenes y características del culto a mártires y santos, la estructuración del santoral romano, estudiado por Francesco Scorza Barcellona, profesor de Historia del cristianismo en la Universidad de Tor Vergata, con la que tiene convenio nuestra Universidad.

La discutida cuestión de los "lugares de Pedro y Pablo" es objeto de un no menos interesante tratamiento por Margherita Cecchelli, docente de Arqueología cristiana en La Sapienza.

La temática mariana se aprecia en dos cuidados estudios sobre su figura (Maria Andaloro) y sus templos, comenzando por Santa Maria Maggiore (el arqueólogo Roberto Luciani).

Un aspecto de especial relieve en las comunidades cristianas de los primeros siglos - hoy semi-olvidadas- es la función asistencial de la Iglesia, especialmente los monasterios, motivo de cuatro interesantes colaboraciones.

Los cavadores y artesanos son algunos de los obreros que requirieron la atención de los investigadores de esta temática y se refleja en un artículo de Danilo Mazzoleni, docente de arqueología cristiana en Roma..

Una importancia especial ha tenido en la selección de los temas elegidos la cuestión funeraria. A ella se dedican cinco artículos, incluyendo los ritos funerarios y la producción de sarcófagos.

Las referencias bibliográficas de los diferentes artículos confluyen en una cuidada bibliografía que cierra esta publicación, que consideramos de suma importancia para el conocimiento del cristianismo en Roma.

F. H.

LÓPEZ DE JUAN, CRESCENTE - PLÁCIDO, DOMINGO. *Momentos estelares del mundo antiguo*. Madrid: Clásicas, 1998, 221 pp.

Ambos editores -docentes especializados en historia del mundo greco-romano- han encarado la publicación de las conferencias presentadas en la reunión de la Delegación Madrid de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, realizada en 1997.

En esa ocasión el tema elegido fue "Momentos estelares del Mundo Antiguo" y la editorial Clásicas -caracterizada por sus excelentes aportes al estudio de la época- se ocupó de esta útil publicación.

El libro agrupa diez artículos de gran interés sobre temas claves, realizando un "verdadera puesta al día" o "estado de la cuestión" -con notas documentales y actualización bibliográfica sobre cada uno de ellos, redactado por historiadores de reconocido mérito.

Dadas las características y sentido práctico de la obra resultará útil referimos al contenido, ordenado de manera cronológica.

En primer lugar el conocido micenista Martín Ruipérez -de la no menos prestigiosa Fundación Pastor que nos recibiera gentilmente en tiempos del destacado helenista Fernández Galiano- se ocupa de "El alfabeto en la historia del lenguaje", rastreando los orígenes del mismo y específicamente la cuestiones vinculadas al alfabeto griego.

María Dolores Lara Nava -del Consejo Superior de Investigaciones Científicas- escribió sobre "El nacimiento de la medicina como ciencia. El *Corpus Hippocraticum*", rescatando la trascendencia de los 64 tratados de la colección hipocrática, erróneamente atribuida a Hipócrates de Cos, del siglo V a C.

"El nacimiento de las Olimpiadas" es el tema considerado por Mercedes Morillas Gómez, quien efectúa básicamente una descripción de la organización y deportes que conformaron estos antiguos juegos, agregando una sencilla, pero útil, bibliografía.

Emilio Crespo Güemes -de la Universidad Autónoma de Madrid- es el autor del estudio sobre "La construcción del Partenón", aportando una serie de interesantes datos sobre fechas y edificios, que concluye en referencias a su interés simbólico.

El destacado historiador Francisco Rodríguez Adrados -asiduo visitante de nuestro país y autor de importantes obras sobre el mundo griego- retoma el siempre controvertido y nunca agotado tema de "La muerte de Sócrates".

Los temas referidos a Roma comienzan por "La caída de los reyes de Roma", escrito por Carmen Teresa Pabón de Acuña, quien recuerda que "frente a estos datos que se admiten generalmente como seguros, hay diversos puntos que han sido objeto de discusión entre los historiadores de todos los tiempos" (p. 96), replanteando la compleja cuestión de la monarquía en la Roma antigua y afirmando respecto a los "siete reyes" que "prácticamente en la historia de cada uno de ellos hay hechos extraordinarios que sitúan a los protagonistas y su entorno a medio camino, entre la mitología y la historia propiamente dicha" (p. 99).

Uno de los trabajos de mayor interés se debe a José Baños Baños -de la Universidad Complutense-, quien analiza "los idus de marzo del año 44", observando que su "aproximación ...va a ser mucho más directa y, en cierto modo, casi policial" (p. 117), no dudando en afirmar que se trató de "un asesinato", dramáticamente narrado por Plutarco. Resulta de especial interés su observación referida al intento de César en coronarse rey. "Nunca lo sabremos. No hay ninguna prueba concluyente en los testimonios de los historiadores antiguos que así lo indique" (p. 133).

La tantas veces estudiada "paz de Augusto" es sintéticamente tratada por Juan Lorenzo, quien concluye que "la singular figura de Augusto tuvo la enorme habilidad para, de una manera mas o menos pacífica, llevar a Roma de un sistema democrático republicano, en el que los magistrados eran elegidos para ocupar los cargos durante un año generalmente, a un régimen monárquico, en el que el poder, con carácter vitalicio, se encontraba en manos de una sola persona, como si de una dictadura militar se tratara, y además este poder absoluto se iba a transmitir por vía hereditaria" (p. 165). Una bibliografía básica completa la cuestión.

Antonio Piñero -conocido historiador de la Universidad Complutense dedicado a los primeros tiempos del cristianismo- retoma su especialidad en "Año uno y los orígenes del cristianismo", tratando de aportar una visión acentuadamente histórica, vinculada al "espíritu de la época", en cuyo contexto "el cristianismo se muestra como una construcción ideológica potente que ha sabido formar un conjunto nuevo aprovechando lo que consideraba mejor de la mejor religiosidad y misticismo de su época", recalcando que "este complejo proceso formativo sólo se entiende situándolo en las coordenadas que enmarcan el espacio histórico que va desde el año cero hasta el 90, aproximadamente, de nuestra era" (p. 192).

Vicente Picón García se ocupa cuidadosamente -y basándose en las fuentes- de "El incendio de Roma del año 64 d. C", confirmando la autoría de Nerón, para concluir que "dada esta condición de Nerón de culpar a otros de sus crímenes, no sería nada extraño que, al constatar que se incrementaban los rumores sobre su culpabilidad real respecto al

incendio, él intentara descargar su culpa sobre otros. Esta es posiblemente la verdad” (p. 217). Una importante bibliografía permite continuar el tratamiento del tema.

Como se puede observar, una serie de interesantes actualizaciones de aspectos claves de la historia del mundo antiguo.

F. H.

CARDINI, FRANCO - DEL NERO, DOMENICO. *La crociata dei fanciulli*. Firenze: Giunti, 1999, 171 pp.

La sola mención del nombre de Franco Cardini -docente de Historia medieval de la Universidad de Florencia y autor de gran cantidad de libros vinculados al tema de las cruzadas- garantiza el nivel de seriedad científica y amena redacción del libro. En esta oportunidad contó con la colaboración de un docente de Letras Clásicas. La editorial Giunti, empeñada en una importante labor de publicación de obras históricas escritas-y en video-asegura la difusión de la obra, como de otras del mismo autor sobre temas parecidos.

Cardini -conocido por otros importantes estudios sobre las cruzadas como *Alle radici della cavalleria medievale* (La Nuova Italia, 1982), *I poveri cavalieri del Cristo* (Il Cerchio, 1994) o *Studi sulla storia e sulla idea de crociata* (Jouvence, 1993)- ha encarado un aspecto de particular interés: la cruzada de los niños.

Para aquellos que venimos defendiendo la tesis que la cruzada implica una “mentalidad religiosa” propia de la época, más que intereses económicos o militares, este análisis adquiere especial relevancia como argumento complementario de expediciones similares -formalmente “cruzadas”- llevadas a cabo en distintos ámbitos de la Cristiandad a partir del siglo X.

Los autores parten de un cuidadoso análisis de las escasas fuentes de la época y reconstruyen documentadamente estos discutidos movimientos “de inocentes” rumbo a Tierra Santa. Una de ellas -usada como acápite del primer capítulo- expresaba: “La ridícula expedición de los niños en el año mil doscientos doce, rumbo al mar, dirigía el camino de los estúpidos niños (*iter stultorum*)”.

Asimismo recuerdan que el movimiento era una verdadera peregrinación, una migración, un gran movimiento colectivo basado en visiones, milagros, encuentro de reliquias, que resulta incomprensible fuera del contexto de la época.

Cardini y Del Nero estudian sucesivamente las llamadas cruzadas “francesa” y “alemana”. En el primer caso un tal Esteban de Cloyes afirmaba se le había aparecido Jesús como un pobre peregrino y le orientaba el camino a seguir; logró reunir alrededor de treinta mil niños que le acompañaron en su marcha, mal vista por los poderes de la época. Como es sabido el barco que les transportaba naufragó y los rescatados fueron vendidos como esclavos. El cronista Alberico narra que el papa Gregorio hizo construir una iglesia

consagrada a los "Nuevos inocentes". Casi paralelamente tuvo lugar una cruzada similar en tierras germanas, guiada por el joven Nicolás de Colonia.

Los autores se preocupan especialmente por identificar el movimiento como una "cruzada popular" -de pobres- en búsqueda de la Tierra Prometida (¿utópica?), dentro de las corrientes mesiánicas que detalladamente estudiara Norman Cohn.

También señalan el carácter carismático de ambos jóvenes, abriendo el camino a una serie de interpretaciones e investigaciones de gran interés.

Cardini observa que "Los <niños> no se proponían combatir al Anticristo, sino se veían como el nuevo Israel, el nuevo pueblo elegido: el libro bíblico base de la inspiración de Nicolás y de Esteban, o de quienes les guiaban y aconsejaban, no era el Apocalipsis, sino el Éxodo" (p. 152). En última instancia el mensaje era que Dios había abandonado a los ricos y poderosos y ahora contaba con los pobres para reconquistar la Tierra Santa.

Queda por agregar la importancia de las notas complementarias de cada capítulo y una cuidadosa bibliografía que permite proseguir las investigaciones en este apasionante tema.

F. H.

DUBOIS, PIERRE. *De recuperatione Terre Sancte. Dalla <Respublica Cristiana> ai primi nazionalismi e alla politica antimediterranea*. Firenze: Olschki, 222 pp.

Resulta de gran interés para los estudiosos del mundo medieval y de su pensamiento esta edición de la citada -pero poco conocida- obra de Pierre Dubois, contemporáneo de Felipe el "hermoso", en Francia.

El trabajo que tenemos entre manos se debe a la cuidada labor de Angelo Diotti, del Istituto Dantesco Europeo y forma parte de los estudios encarados a fines de la década del Setenta por dicha Institución.

El citado autor, en un medular estudio introductorio -de aproximadamente cincuenta páginas- nos ubica a Pierre Dubois -*expertus advocatus regalis* al servicio el rey de Francia- en el contexto histórico parisino de su época -enfrentamientos con Bonifacio VIII y juicio a los templarios-, además de ofrecernos una breve biografía de su vida, para dedicarse luego al análisis del contenido de la obra, referida a la reconquista de Tierra Santa y un proyecto de "paz universal" bajo la hegemonía de Francia. Proveniente del ambiente de los legistas no debe extrañarnos que Dubois defienda una reforma eclesiástica que suprima el poder temporal del Papa y confisque los bienes de la Iglesia.

En una segunda parte -directamente vinculada a las actividades del Instituto Dantesco-Diotti estudia la relación de esta significativa obra con el *De Monarchia* de Dante, incluyendo analogías y divergencias entre ambos escritores. Merece un capítulo especial la comparación con Marsilio de Padua, otro contemporáneo de renombre.

En las conclusiones, el autor Diotti se interroga sobre las características del *De Recuperatione* en relación con las obras de Dante y Marsilio, resaltando los aspectos “modernos”, coincidentes con la política de Felipe el hermoso, a la vez que busca una respuesta fundada al falso dilema entre Dante utópico y Dubois realista.

En la segunda parte -aproximadamente cien hojas- se transcribe el texto latino del *De Recuperatione Terre Sancte*, con una serie de notas explicativas y un breve apéndice que contiene un *post-scriptum* de 1308, no editado en la versión tradicional.

Una bibliografía -quizás no muy actualizada- completa la publicación de esta fuente de primer nivel para la comprensión de un momento significativo de la historia política de la Cristiandad.

F. H.

BALTRUSCH, ERNST. *Sparta*. Bologna, Il Mulino, 2002. 152 pp.

No abunda bibliografía en italiano o castellano sobre la historia de Esparta y pocas obras significativas han aparecido en los últimos años, quizás con excepción del interesante estudio de Massimo Nafissi sobre *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta* (Ediz. Scientifiche Italiane, 1991).

Esta es una de las razones más importantes por las que recibimos con agrado la publicación de esta adecuada síntesis de Ernst Baltrusch -docente de Historia Antigua de la Universidad Libre de Berlín-, que Il Mulino incluye en su importante y atractiva colección de Universale Paperbacks.

En la obra que tenemos entre manos, el autor, basándose en fuentes literarias y descubrimientos arqueológicos actualizados, redactó -en 1998- una buena síntesis del desarrollo histórico, social y cultural de la *polis* espartana entre los siglos X y II a C., que, de alguna manera, responde a su origen, desarrollo y decadencia.

Baltrusch trata de entender la vida espartana a partir de sus contemporáneos, particularmente la conocida *Constitución de los lacedemonios* atribuida a Jenofonte. Las consecuencias del “uso” y “abuso” de esta fuente convirtieron a Esparta en “arquetipo universal”, ya para los propios helenos. Nuestro autor observa que esta visión “exaltadora” -empleada como arquetipo del “estado militarista germano” generó “crítica, desprecio y repugnancia”, presentándonos una *polis* dedicada exclusivamente a la actividad militar y falta de cultura, por no decir analfabeta. Para ellos Esparta fue “el primer estado totalitario de la historia” (p. 8). Esta es -para el autor- la base del mito; los capítulos anteriores intentan reconstruir la historia, a partir del “mito” de Licurgo y hasta el “mito” de Esparta, a través de doce subdivisiones.

Merece una referencia especial el último capítulo -duodécimo- sobre el mito de Esparta. En síntesis un buen ensayo que ayudará a mejorar nuestra visión “prefabricada”

sobre Esparta y su historia. Una actualizada bibliografía completa el libro y favorece nuevas lecturas aclaratorias y complementarias.

F. H.

LE GLAY, MARCEL. *Grandeza y decadencia de la república romana*. Madrid: Cátedra, 2001, 440 pp.

El prestigioso historiador francés Piere Chaunu emprendió a principios de los noventa una colección de publicaciones sobre la temática de *Historia y decadencia*, nombre que adoptó el primer volumen (1981), debido a su propia pluma.

A esta serie pertenece este aporte del romanista francés Marcel Le Glay, conocido en nuestro medio por su no menos importante texto sobre *El Imperio romano* (Akal, 1995) -en colaboración con Joël Le Gall-, quien emprendió la compleja tarea de rescribir la historia de Roma desde esa óptica, fijando la crisis de decadencia en un amplio período que sitúa a partir de las "consecuencias económicas" de la expansión "imperialista" y que lleva hasta el segundo triunvirato, que subtitula: "la agonía de la República".

Le Glay se plantea en la introducción el tema de la decadencia y nos recuerda que fueron los antiguos quienes primero -mucho antes de Gibbon- se plantearon la cuestión. Posteriormente -en un prólogo- analiza "si la historia económica y sociales capaz por sí misma de explicar la grandeza y decadencia de Roma" (p. 30), concluyendo que una interpretación de esas solas características -que es la predominante en la historiografía actual- es excesiva.

El autor conoce y expone didácticamente la estructura económica y el orden social vigente en la República romana, aclarando que "las capas sociales variaron según las épocas, pero, a pesar de las diferencias y las variaciones de cifras, en todo caso aproximativas, el carácter fundamental de la sociedad romana sigue siendo el mismo: su división por categorías jerarquizadas" (p. 41).

En el aspecto social, nos parece interesante la acertada -y poco convencional- observación de Le Glay que "si no hubo en Roma verdadera revolución social, a pesar de las tensiones, se debe a múltiples causas. En primer lugar, a la carencia de ideología revolucionaria. Pero principalmente, nos parece, a dos rasgos característicos de la sociedad romana: la movilidad y el control" (p. 45). Después de una serie de consideraciones, a modo de introducción el autor se plantea si "consentidas y mantenidas, las diferencias son, pues, considerables en la sociedad romana. Al menos, a pesar de cambios en el tiempo, ésta conservó, en el transcurso de los siglos, los períodos de grandeza y de crisis, la trama esencial de su tejido ¿Puede decirse que fue una causa de la decadencia y de la caída de Roma? (p. 49).

El libro está estructurado en cuatro partes. En la primera -“De la aldea a la ciudad conquistadora”- rastrea las bases de la situación que le interesa; en la segunda -“De la urbe al imperio”- el tema de fondo -de sumo interés y alto nivel- son los interrogantes sobre el imperialismo romano y las transformaciones económicas, sociales y “espirituales” producidas; en la tercera -“La <decadencia> de la República” estudia los aspectos básicos de la crisis de los Graco y las “guerras civiles” y en la última -subtitulada “La agonía de la República” analiza el período conocido como “Segundo Triunvirato”.

En las conclusiones Le Glay se plantea si fue una crisis de decadencia o de renacimiento. El autor que mejor le sirve para reconstruir la opinión sobre la época es obviamente Salustio, “fiel reflejo de la crisis”.

Respecto a la respuesta, el autor no duda que “si hay campo donde los acontecimientos introdujeron cambios considerables en el marco de vida y el estilo de vida de los pueblos de Roma y de las ciudades de Italia. Convertida en la *caput Italiae* y en *caput orbis*, la Ciudad del siglo I a C. es una vasta cantera en proceso de remodelación” (p. 416).

Coincidimos con Le Glay cuando -acorde con las últimas interpretaciones- afirma que “Augusto hereda un movimiento de pensamiento y un evolución de los espíritus que se remontan hasta muchas generaciones, y que sabe explotar como un arte consumado la duplicidad, la manipulación de los hombres y la habilidad política. El Imperio se había formado antes de Augusto. Éste supo consolidarlo por algunos siglos. Gracias a él, reinaba de nuevo la paz. Pretendió incluso haber <restaurado la República>. Por supuesto, era sólo ficción. Sus aduladores dijeron que había salvado a Roma. Era, sin duda, verdad. Pero Roma había perdido en ello su libertad” (p. 433). Aquí termina Le Glay y podría iniciarse un nuevo libro, pero ahora sobre Augusto; quizás el autor nos lo deba.

Estamos ante un interesante y completo análisis de un período clave de la historia de Roma -la erróneamente mentada “transición de la República al Imperio”- cuyo enfoque integral proporciona a investigadores y alumnos, además de ordenada información, nuevos aspectos y enfoques - “teje antiguos y nuevos saberes”- para emprender distintas vías de investigación.

Si algo se aprende de la historia -como querían Tucídides y Cicerón- no vendría mal rescatar estos conceptos del autor: “Es cierto que los imperios, incluso lo que perduran, acaban derrumbándose. Pero lo importante es que las civilizaciones que de ellos se siguieron les sobreviven”.

F. H.

MAYER, HANS EBERHARD. *Historia de las cruzadas*. Madrid: Istmo, 2001, 447 pp.

Entre la cantidad de obras publicadas en las últimas décadas abunda la bibliografía destinada al tema de las cruzadas y entre ésta, probablemente con la excepción del libro de



Steven Runciman, este texto es el más renombrado en la descripción de las expediciones de reconquista del Santo Sepulcro.

El autor enseña Historia medieval en la Universidad de Kiel y es mundialmente reconocido como un experto en “cruzadas”, como puede observarse en las referencias del centenar y medio de citas bibliográficas que completan el volumen.

Aunque el texto original fue redactado en 1965, la presente traducción corresponde a una reelaboración significativa de la sexta edición, basada en nuevas investigaciones y reinterpretaciones. La bibliografía, en cambio, ha sido actualizada de acuerdo con la octava edición alemana.

Mayer, en este detallado estudio sobre las cruzadas a Tierra Santa parte de un análisis geopolítico del “mundo mediterráneo” a fines del siglo XI, antes de incursionar en la controvertida cuestión del origen de las cruzadas. Resultan elocuentes sus conclusiones sobre este discutido tema: “...no hay que pensar que todos los cruzados partieron movidos por la devoción. En la Edad Media también había muchos escépticos, y los motivos para marchar a la cruzada eran muy variados, entremezclados y con mucha frecuencia de naturaleza social y económica. Mas para quienes pisaban el suelo de la doctrina de la Iglesia, o al menos no estaban fuera de ella, para quienes consideraban que la remisión de la mancha provocada por el pecado era una realidad, o al menos aceptaban la posibilidad de su existencia, la oferta tuvo que resultar de un atractivo irresistible” (p. 58).

Las cuatro primeras cruzadas son objeto de un cuidadoso y detallado estudio por parte del autor, de acuerdo con la cronología ya clásica. Coincidente con la escuela alemana la obra es acentuadamente datística, favoreciendo al lector interesado en encontrar información que no está al alcance en cualquier libro dedicado al tema.

La cruzada de los niños -que analizamos en esta misma edición en una obra debida a Cardini- le separa de la “curiosa” cruzada de Federico II y de la que denomina “primera cruzada de San Luis”, antes de referirse a la irrupción de los mongoles en Oriente próximo. Entre algunas de sus discutidas expresiones o abundantes juicios de valor, el autor no duda en hablar de “la conciencia de clase de los barones francos” (p. 319) o que “(San) Luis se diferencia mucho de Federico II, que, bajo un velo místico, se hizo conceder honores casi divinos. Su energía y la fuerza que irradiaba residían en la decisión con la que perseguía una idea moral: en este aspecto, en la historia de las cruzadas sólo se le puede equiparar a Saladino” (p. 347).

Un capítulo especial está dedicado al reino de Chipre y a los estados cruzados establecidos entre 1192 y 1244 y luego reconstituidos, entre 1254 y 1291.

Más allá de algunos juicios de valor altamente opinables y un enfoque -a veces anacrónico con la mentalidad medieval- se trata de un libro sumamente útil para obtener buena y fundamentada información sobre los hechos, como también un estado de la cuestión bibliográfica sumamente actualizado, que hacen aconsejable su utilización.

F. H.

PEREA YÉBENES, SABINO. *Los stratores en el ejército romano imperial (funciones y rangos)*. Madrid: Signifer, 1998, 185 pp.

Gracias a una gentileza del autor -y editor- hemos podido acceder a un detallado y erudito estudio sobre un integrante de las legiones romanas casi desconocido: el *strator*.

Sabino Perea Yébenes, docente de Historia Antigua en la Universidad de Murcia y especializado en los *Collegia Militaria* de Roma llevó a cabo una cuidadosa investigación documental de epigrafía, textos y leyes sobre esta casi desconocida figura de complejas funciones y rangos en las tropas bajo-imperiales.

El autor nos advierte que el *strator* es un personaje que aparece frecuentemente en la epigrafía latina -la documentación acompañada lo demuestra- con funciones “bastante imprecisas y desconocidas” (p. 11). Este es el tema que le interesa investigar.

Para Perea Yébenes “la etimología de *strator* es *sterno* en su acepción de proveer o preparar (más específicamente <a los caballos para ser montados>)” (p. 12) y no un *status* particular de la caballería imperial.

El autor ingresa a la función a través de una “de las escasísimas fuentes literarias” el *strator Iulius Martialis*, el asesino de Caracalla, cuya mención analiza detalladamente.

Esta referencia le permite estudiar los rangos de los *stratores* en las diversas jerarquías del *ordo* militar romano, encontrando cantidad de referencias que se complementan en los altos funcionarios imperiales que -como el citado antecedente de Caracalla- los tienen a su servicio. La cuidadosa búsqueda prosigue en las unidades militares, donde se produce su reclutamiento y en su paso por las provincias.

El estudio se completa con una detallada y multinacional bibliografía específica -de más de veinte páginas-, cantidad de documentación e ilustraciones epigráficas citadas en el texto terminológico, documental y temático exhaustivo que garantizan la erudición y nivel de la investigación realizada y permiten prever nuevos estudios sobre aspectos inéditos de la historia de Roma. No podemos dejar de señalar nuestra satisfacción por otra editorial española dedicada a los estudios clásicos, colega que los lectores de *Stylos* recibimos con beneplácito.

El autor concluye que “las funciones de los *stratores* se acomodaron con facilidad al carácter del ejército romano del siglo III, particularmente móvil, que potenciaba y basaba su capacidad táctica cada vez más en la caballería. Algunos siguieron al lado de los jefes militares...Por otra parte, los pocos *stratores* que aun citan las fuentes bajo-imperiales quedarían relegados en los *officia* como simples empleados de la administración civil dependientes del palacio. Su trabajo está ahora supervisado por el correspondiente *magister officiorum* al frente de las *scholae palatinae*. Los *stratores* ya no dependen de un jefe militar, como tampoco son estrictamente militares sus funciones. La *schola stratorum* es solamente un instrumento más de la compleja red burocrática palatina” (p. 103). Ahora

recaudan impuestos y nos aportan nueva información sobre la compleja estructura bajo-imperial de Roma.

F. H.

RAÑA DAFONTE, CÉSAR. *Salisbury (1110/20-1180)*. Madrid: Ediciones. del Orto, 1999, 94 pp.

Las ediciones del Orto han dado a luz una práctica colección denominada “Filósofos y Textos” de la “Biblioteca Filosófica” que, bajo la dirección de Luis Jiménez Moreno, ha publicado ya alrededor de un centenar de libros, programando otros cincuenta.

Los volúmenes -debido a la pluma de entendidos- se caracterizan por ser breves -no superan las cien páginas-, estar escritos de manera amena y didáctica como para cumplir una función introductoria al pensamiento y obra de cada autor. Asimismo se agrega un cuadro cronológico, una importante selección de textos y una bibliografía que incluye fuentes, ediciones críticas y estudios generales sobre la época y el autor, que permiten avanzar en el conocimiento de la temática en cuestión.

En el presente tomo, César Raña Dafonte estudia a Juan de Salisbury, quien estudió en la Universidad de París, fue secretario de Thomas Becket en Canterbury y murió como obispo de Chartres. Autor de varias obras de interés, cabe resaltar el *Metalogicon* y el *Policraticus*, como más de trescientas cartas de alto valor documental sobre acontecimientos de su época. Señala Raña que “no se dedicó a la enseñanza, sino a la actividad diplomática y a la administración de asuntos eclesiásticos. Fue un clérigo secular, excepcional testigo de la vida eclesiástica del siglo XII en Inglaterra, Francia y la Curia Romana. Ahora bien, sus múltiples actividades no fueron óbice para una intensa tarea de escritor, que dará lugar a obras del mayor interés literario e informativo. Incluso tiene una vena poética muy notable: la pone de manifiesto el *Entético* y una breve, pero muy bella composición sobre los miembros corpóreos y su mutua colaboración (*De membris conspirantibus*)” (p. 17).

El autor estudia su pensamiento en relación directa con la prestigiosa Escuela de Chartres, rescatando, a la vez, la importancia del *trivium* en la enseñanza.

Como señaláramos precedentemente, una bien elegida selección de fuentes conforma una de las partes más atractivas y útiles del libro, indispensable para conocer el pensamiento del autor.

Raña Dafonte afirma, a modo de conclusión, “los escritos y el pensamiento de Juan de Salisbury manifiestan con nitidez que estamos ante un autor del mayor interés para conocer la vida y las actividades fundamentales del siglo XII. Como escritor no sólo ocupa un lugar preeminente en este siglo, sino que podemos considerarlo uno de los mejores escritores del medievo” (p. 53).

Este volumen –como cada uno de los restantes de la colección– resultan una herramienta de gran utilidad para un primer acercamiento al respectivo autor.

F. H.

*Troianalexandrina* (anuario sobre literatura medieval de materia clásica). Universidade de Santiago de Compostela, Facultade de Filoloxía, 1 (2001).

El concepto de una tradición que resulta *traslación*, por una parte, y creación, por otra (E. Troeltsch – E. Curtius), resulta elocuente en este tipo de publicación específica. Esa especificidad condice, además, con aquella unión que pedía Hugo Schuchardt entre lo microscópico y lo macroscópico para el trabajo científico. Así tenemos una literatura europea de más de veintiséis siglos y no un fraccionamiento sin contactos entre filología clásica, medieval y moderna.

*Troianalexandrina*, como declaran sus impulsores, nace como un anuario que busca cubrir el hueco de una necesaria convivencia entre romanistas y filólogos clásicos. Han tomado básica, pero no excluyentemente, dos de los ciclos de mayor riqueza, de allí la estructura de la publicación que comprende las secciones *Troiana* y *Alexandrina*. El apartado *Varia* da cabida a asuntos emparentados con los primeros; *Scripta* servirá a la inclusión de textos inéditos o de difícil acceso y, mientras, *Bibliographia* será un inventario de los últimos estudios en el campo de la literatura medieval de raíz antigua; finalmente en *Recensiones*, pues, se revisarán detalladamente algunas de aquellas aportaciones.

*Troianalexandrina* es el resultado de un equipo de investigadores de la Facultad de Filología de la Universidad de Santiago de Compostela, es dirigida por Helena de Carlos Villamaría y Juan Casas Rigall; la secretaria corresponde a Santiago López Martínez-Morás, y su comité científico lo integran destacados investigadores, siendo grato encontrar, para nuestro país, a Anibal A. Biglieri (University of Kentucky), quien escribe ya en este primer número un trabajo sobre Medea y la *General Estoria* de Alfonso X, con interesantes sugerencias para futuros análisis basados en una *liminalidad* propia de este personaje clásico.

También invita a seguir un trayecto de interés, particularmente por quienes analizan el tema de la astronomía, el aristotelismo, la razón científica y el tema del análisis simbólico, un trabajo sobre la razón de los astros, concretamente un eclipse de luna en el *Libro de Alexandre*, por Amaia Arizaleta, doctorada en esta obra.

Sin duda, el campo que ofrece *Troianalexandrina* permite augurar un fructífero desarrollo para estas dos líneas filológicas, la clásica y la medieval.

A. A. G.

ILARIA RAMELLI. *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*. Madrid, Signifer, 2001, 300 pp.

Esta obra forma parte de la *Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio*, de la cual la editorial de referencia ha editado ya siete títulos. A pesar de estar impreso en España, se ha publicado en italiano (lo cual nos parece muy bien). Un breve “Preface”, escrito en inglés por B. P. Reardon, pone énfasis en la importancia que tiene la novela antigua, muchas veces minimizada por el desconocimiento. De la “Prefazione dell’ autrice” destaco el acierto de considerar al Cristianismo como un elemento muy serio del “‘contesto’ del romanzo antico.” He aquí un propósito básico de este libro. La “Introduzione” comienza citando una bibliografía de cuarenta títulos sobre el área general del libro. Con todo, advierte algo muy importante: hasta ahora los estudios mayormente han tratado –y con éxitos– de “trovare elementi tipici del romanzo antico entro i prodotti letterari della prima Cristianità, sia gli scritti neotestamentari sia la letteratura patristica sia soprattutto gli apocrifi” (p. 19). Pero la autora piensa que es poco lo que se ha hecho en sentido inverso. Por eso en este libro intenta encontrar referencias al cristianismo, en la novela antigua.

Los autores estudiados –dedica un capítulo a cada uno– son Caritón, Jenofonte de Éfeso, Jámblico, Aquiles Tacio, Longo, Heliodoro, Luciano, Petronio y Apuleyo. En cada uno el método podría describirse de la manera siguiente. Primero Ramelli examina los problemas de datación de los distintos autores. No es lo mismo sin duda el caso de Apuleyo o el de Luciano, autores de quienes sabemos más, que el de Caritón, cuya obra la mayoría de los estudiosos asigna “a un periodo compreso fra l’età traiana o adrianea” (p. 24). En un caso como el de Aquiles Tacio, la Suda afirma que fue cristiano y obispo (cf. pp. 82-83). Toda la discusión de datos biográficos comporta un erudito y maduro examen, aunque la autora aclara que muchas veces las conclusiones son solo probables.

El segundo paso del análisis es examinar pasajes de cada obra, donde pueda haber referencias al cristianismo. La cuestión no es más sencilla. En el caso de Heliodoro, por ejemplo, es muy importante el tema de la virginidad, tanto que las *Etiópicas* “è stato giustamente considerato il più casto dei romanzi d’amore greci” (p. 127). También menciona Ramelli, entre otros posibles puntos de contacto, un paso (V 14) que presenta, a su modo, “la raffigurazione del buon pastore” (p. 140). Si bien esto no significa que Heliodoro necesariamente haya querido aludir a la conocida representación paleocristiana, la similitud es significativa.

Lo tercero es la conclusión de tan detenido estudio. Ramelli admite que las más de las veces no es posible afirmar con certeza absoluta, pero no deja de subrayar que hay coincidencias muy llamativas.

En consonancia con lo que se acaba de decir, las “Conclusión” del libro son “piuttosto osservazioni che tentano di ricapitolare quello che è emerso, talora faticosamente e spesso in maniera molto problematica, nel corso dell’indagine svolta” (p. 221). Como resultado de la

extensa argumentación de los capítulos pueden señalarse entonces varios puntos. Uno es la existencia de correspondencias “davvero stringenti” (p. 201), tanto en el vocabulario como en algunos sintagmas, entre textos cristianos y las novelas estudiadas. Otro es el aprecio, en varias narraciones, por ciertos valores (p. ej. la fidelidad, la castidad y el respeto por la vida humana) “che rinvianno ad una *Weltanschauung* comune” (p. 221). También hay indicios que parecen reflejar cierto conocimiento de las polémicas en torno al Cristianismo primitivo. En aras de la brevedad, nos abstenemos de mencionar aquí las conclusiones sobre el estudio de los autores en particular, pero mencionamos solo el caso del *Prometheus* de Luciano de Samósata: “si è illustrato minutamente come la pena del titano vi sia descritta, a differenza dalle fonti precedenti, quale effettiva crocifissione –il lessico non lascia dubbi–, e come Prometeo si presenti quale benefattore ingiustamente crocifisso” (p. 226).

Para terminar, desde mi humilde opinión, nos parece solidísimo el trabajo de Ramelli en pos de su objetivo fundamental. En efecto, se congratula “de haber contribuido a clarificar –traduzco– el contexto cultural y religioso de las novelas antiguas y los posibles contactos con el Cristianismo y de haber sabido recoger indicios suficientes para convencer che vale al menos la pena interrogarse, sin prejuicios acriticos, sobre la posibilidad de que los novelistas clásicos y su público hayan conocido a los cristianos, y de que en sus novelas puedan encontrarse alusiones, aun críticas, al Cristianismo” (p. 229). Una copiosísima bibliografía (pp. 233-300), dividida por autores (ediciones y estudios), da más valor todavía a una investigación que pienso será imprescindible para quienes aborden estos temas.

R. L.

CAMARERO, ANTONIO. *La teoría Ético-Estética del Decoro en la Antigüedad*. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2000, 170 pp.

“Siempre difícil realmente el problema de lo bello”, dice Antonio Camarero parafraseando a Platón en la Introducción a su libro. En la búsqueda de un nuevo aporte a la comprensión de esa unión tan singular de lo bello y lo ético, descubrimiento propio del genio griego, se propone una “simple pero renovada sinopsis” del término griego *prépon* traducido al mundo latino como *decorum*.

Luego de definir etimológicamente el sentido de *to prépon* “lo conveniente”, lo ilumina desde sus distintos compuestos y campos semánticos para, una vez claro el sentido del término, comenzar el recorrido por diferentes autores griegos y romanos.

En un primer capítulo “De Homero al siglo V” repasa brevemente su significado en el padre de la literatura griega para quien *prépein* es “distinción aristocrática de los héroes”, belleza principalmente externa pero también interna. Luego de breve referencia a Safo, Teognis y el misticismo órfico-pitagórico, entre otros, el siguiente capítulo versará sobre los sofistas y el *prépon-kairós* de la apariencia.

Se detiene el autor especialmente en Gorgias e Hipias. Para el análisis del término en el primero de estos dos sofistas, el autor recorre en apretada síntesis la historia del *kairós* en el mundo griego anterior y señala que, al desligar *kairós*, “punto o medida justa” de la ética, Gorgias se convierte en el fundador teórico de la “estética” autónoma. Hipias, enfrentado en el diálogo a la posición ontológica de Sócrates, considera no la Belleza sino las cosas bellas. Para Hipias lo apropiado o conveniente (*prépon*) es algo material que se aplica a un objeto para hacerlo bello. Sigue un análisis del diálogo, con las dos posibles definiciones estéticas de Sócrates: la utilitarista y la hedonista. Platón, dice Camarero, partiendo de las bellezas formales o morales del plano estético buscará lo bello Absoluto.

El tercer capítulo, más extenso, está dedicado a Platón o el *prépon* calístico ontológico. Resaltando que Platón intentará definir la belleza absoluta por dos caminos: una ascensión personal a la belleza por un “entusiasmo” espiritual de “manía” erótica y una aprehensión intelectual impersonalizada de la Belleza, se centra básicamente en el análisis del *Simposio* y el *Filebo*. Con relación al tema que nos ocupa, Camarero cita palabras de Platón en el *Filebo*: “... la justa medida (*métron*) y proporción (*symmetron*) realizan en todo la belleza y la virtud” y con razón señala que “la idea de medida o armonía es fundamento de la filosofía platónica y, sin duda, concepto el más profundo y general del espíritu griego en la comprensión de la naturaleza y perfección física y espiritual del hombre y sus obras ...”. Platón, entonces, dice el autor, define la belleza y moral verdaderas por el término y concepto de *prépon*. Tal concepto de justa medida es estudiado en diferentes obras, el *Simposio* y el *Filebo*, como está dicho, pero también el *Político*, *Teeteto*, *Leyes*, el *Gorgias* y especialmente el *Fedro* en lo que respecta a la belleza literaria.

Luego de estudiar al retórico Isócrates, “culminación del desarrollo de la retórica sofística griega”, el quinto capítulo está dedicado a Aristóteles o el *prépon* estético. En oposición a Platón, Aristóteles buscará la verdad y la belleza en las cosas mismas y no en una realidad existente fuera de ellas. Pero para que cualquier obra humana sea bella, dice en la *Ética a Nicómaco*, debe realizarse según lo que llama *mésón* (la justa medida). De este modo, señala Camarero, “Aristóteles identifica el *prépon* tradicional, el *métron* platónico, y, por consiguiente, la belleza (*kalón*) con el término medio (*mésón*) ...”. Ideas todas que estudia también en la *Poética* y la *Retórica*.

El capítulo sobre el helenismo, si bien breve, es enlace necesario entre el mundo griego y romano hacia donde, en la mitad del siglo II a.C. comienzan a confluir los retóricos helenísticos y distintas doctrinas filosóficas y críticas que, adaptadas al natural romano, conducirán, en el siglo de Augusto, a la propia concepción del *decor* clásico.

Como hiciera al comenzar su estudio sobre el *prépon* griego, nuestro autor nos aclara ante todo su sentido en el mundo latino. Luego de señalar que *prépon* es primero adaptado como *aptum*, estudia el sentido del término *decorum*, acuñado por Cicerón, que sustituyó al anterior, lo amplía su campo semántico, compuestos y derivados, indicando de paso su

dificultad de traducción a diferentes lenguas modernas justamente por la rica polisemia que encierra.

En el estoicismo romano (o *decorum* ético) señala en primer lugar a Panecio de Rodas quien, en su obra perdida *Peri kathékontos*, parece ser el primero en elaborar la doctrina moral-estética según la cual “lo íntimamente bueno es bello (*kalón-honestum*), que se manifiesta exteriormente como esplendor conveniente (*prépon-decorum*) en una armoniosa experiencia agradable a los demás en actos y expresiones, como reflejo de una estructura espiritual interna y unitaria en sentimientos, pensamientos y hechos (al *kathékon* moral corresponde un *prépon* estético)”. Tal autor es particularmente importante porque es seguido por Cicerón y Quintiliano. Señala en el *De officiis* del primero que para él “el *decorum* de lo *honestum* es lo correspondientemente apropiado a la excelencia de la naturaleza humana sobre todos los demás seres” y que “asimilado así del *prépon* helénico alcanza *decorum* una amplitud generalizada en la moral y la estética del estoicismo romano”.

En el siguiente capítulo va a estudiar la retórica y artes romanas (*decorum* retórico). Y en primer lugar a Cicerón para quien “en todos los aspectos del discurso, como en los de la vida, ha de tenerse en cuenta lo conveniente”. Teniendo en cuenta que para él una de las cuatro virtudes de la elocución es justamente la conveniencia (*decorum-aptum*) va analizando cómo la misma debe ser una conveniencia no sólo interna a la obra, sino también lo que llama una conveniencia interna-externa, es decir, “armonía de forma y contenido” para terminar en una conveniencia externa-interna, “establecida entre el conjunto del discurso y cada una de sus partes y elementos con las condiciones determinantes del emisor, mensaje y receptor y las circunstancias concomitantes del mismo”. De Quintiliano, a quien considera el “gran maestro de la elocuencia romana”, analiza sus *Instituciones Oratorias* y su observación de que la “elocuencia es una y que todos los géneros literarios tienen algo en común, un *decorum* general, pero cada uno su propia *lex* ...”. En la literatura y el arte de Roma, pasa el autor breve revista al concepto en Tácito, Macrobio, Séneca, Luciano, Vitrubio, teorizador de los principios estéticos de la arquitectura, entre otros.

Consagra luego un extenso capítulo a Horacio o el *decorum* estético estudiando su *Epístola a los Pisones* con gran detalle, sin dejar de advertir que la misma, por su presentación asistemática, hace difícil a veces reconocer sus preferencias estéticas. Considerado un superador de las antinomias de Platón y Aristóteles, acorde con una nueva poética digna de la sociedad iniciada por Augusto para él el “‘ser Estético’, logrado orgánicamente en ritmo y palabras, con su especial encanto psicagógico y realidad profunda de la vida es capaz de ser guía espiritual, moral e intelectual del hombre con la elevación de la sensibilidad estética a una última modalidad que es la belleza”. “Todo ello, manifiestamente, se condensa con el concepto tradicional de *prépon-decorum*, el “esplendor conveniente”, en su comprensión general de conformación de bella forma lingüística de



unidad orgánica estética en correspondencia, como hecho social, con un saber vital y una perfección finalista de proyección social". El análisis crítico que hace de ciertos estudiosos del *Ars Poetica* como Brink, Norden, Pohlenz, Grimal, y otros, contribuye a ampliar el horizonte propuesto. Finaliza su estudio de Horacio con un pormenorizado estudio de su obra bajo ciertas ideas rectoras: "principios generales de la poesía", "la unidad", "estilo y contenido".

Sigue un último apartado de Conclusiones, tanto para el mundo griego, como para el romano, que nos ayuda a sintetizar la abundantemente información de los capítulos anteriores.

Dos apéndices, "Retórica y estética medievales" y "Retórica española en el Siglo de Oro", muestran la continuidad en el primer caso del *decorum* latino para desembocar finalmente "en simplicidades formales y artes deshumanizadas en algunas direcciones de nuestro superromanticismo moderno y, a su vez, cambiando el *consilium* y la *prudentia* por limitadas ideologías subjetivas".

Además de una "Bibliografía selectiva", completa la obra gran cantidad de notas que, en algunos casos, la amplían aún más. Como vemos, el libro de Antonio Camarero es un excelente aporte para quien esté interesado en este tema, hilo conductor de las manifestaciones humanas en el mundo greco-latino.

REBECA OBLIGADO

DETIENNE, MARCEL. *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*. Madrid: Akal, 2001, 285 pp.

La editorial Akal continúa la publicación de una serie de importantes obras vinculadas con el mundo antiguo, colección dirigida por el prestigioso investigador José C. Bermejo Barrera. En esta serie se incluye la traducción del último libro de Marcel Detienne, director de estudios de la *Ecole Pratique des Hautes Études* y autor de textos ya clásicos como "La invención de la mitología", "Dionisio a cielo abierto" o "Los jardines de Adonis", incorporado a este conjunto de escritos.

El presente libro es la resultante de varios seminarios dictados en la *École* relacionados con la temática apolínea, que como señala el autor, se le fue imponiendo críticamente a medida que avanzaba por otros terrenos míticos.

Detienne comienza cuestionando la imagen tradicional del Apolo luminoso, que nos legara Winckelmann e intenta encontrar un "Apolo sucio", orgulloso en su *hybris*, "presa de la locura del asesinato" o, dicho en otros términos, su lado oscuro.

El autor afirma que se "ha ocultado a las generaciones de intérpretes la carga de pasiones humanas que hace de Apolo un dios más mezclado de lo que se dice..." (p. 11) y nos descubre "la riqueza de Apolo en epítetos, en cultos compartidos, en gestos concretos,

nos ofrece un material perfecto para practicar el microanálisis de un corte efectuado en el tejido <politeico>, de <dioses múltiples>...” (p. 12)

Detienne, vinculado al estructuralismo francés basado en Lévi-Strauss, y compartido por muchos contemporáneos conocidos como Vernant o Vidal Naquet, rescata la importancia de la gestualidad y de la interdisciplinariedad en aspectos materiales poco explorados como la flora, la fauna, la caza, la guerra, los cercados; campos en los cuales “el analista puede descubrir las finísimas diferencias entre las facetas múltiples de las configuraciones divinas” (p.13) que caracterizan el *collage* antropológico. El Himno homérico es, para el autor, un documento irremplazable para esta fina tarea.

En su larga marcha de búsqueda el investigador se cruza con espectáculos atípicos: “una fiesta de sangre sobre la mesa”, “un dios entre carniceros”, el fundador de poleis, un dios que sigue los pasos de Temis e, incluso, encuentra al arquitecto de “lo puro y lo impuro”

El propio Detienne revela que “yendo tras los pasos de Apolo, a partir de la <fiesta pura> he atravesado los paisajes habitados por los asesinos, las manchas, las plagas y la locura” (p. 264); verdaderamente un campo inexplorado, con la singularidad -y exquisitez- de matices que son propios de los anteriores estudios del autor.

F. H.

MAROCCHO STUARDI, DONATELLA. *Alcuino di York nella tradizione degli <specula principis>*. Milano: Franco Angeli, 1999, 135 pp.

Generalmente la historiografía ha considerado escasa la literatura política del Medioevo, a la que, por otra parte, ha quitado importancia por estar relacionada con los escritos morales.

El revisionismo histórico sobre la época ha rescatado la trascendencia de un estilo de literatura que se conoce como “Espejo de príncipes” (*specula principis*). Se trata de escritos más bien cortos, de carácter pedagógico, debidos a la pluma generalmente de monjes y dirigidos a los nuevos monarcas germanos, a quienes se intentaba orientar copiando el modelo del Antiguo Testamento sobre las características que debía tener un “rey cristiano”.

Los “Espejos” tuvieron un claro antecedente en una página de San Agustín en la Ciudad de Dios, en la que se rescataban las virtudes del monarca, copiando un estilo ya existente en el mundo greco-romano, pero ahora ampliado con las virtudes cristianas.

Se explica que este estilo haya tenido amplia difusión en la medida que era función de los eclesiásticos la formación de los jóvenes príncipes que debían regir los “estados cristianos”.

Una de sus representaciones más importantes tuvo lugar, indudablemente, en la corte de Carlomagno, quien mostró una especial preocupación por la formación de los

“administradores” para su Imperio, trayendo pensadores de las más diversas partes de la Cristiandad. Es sabido que a su alrededor se constituyó un importante núcleo cultural, conocido como “renacimiento carolingio” y cuyo animador fue Alcuino de York, a quien el monarca hizo venir desde Inglaterra.

Nos ha llegado parte importante de su correspondencia, que, junto con los cronistas de la época, permite reconstruir su labor e influencia en el palacio de Carlomagno .

Precisamente este libro de la profesora Marocco Stuardi, docente de Historia del pensamiento político medieval y moderno de la Universidad de Turín y autora de ensayos sobre Marsilio de Padua y Jean Bodin, se ocupa de Alcuino.

A través de sus páginas rastrea antecedentes de “espejos de príncipes” en el período carolingio (Smaragdo, Sedulio Scoto, Jonás de Orleans, Hincmaro de Reims), todos ellos interesados en la formación de los “flamantes” reyes cristianizados.

Más adelante se refiere a los mencionados antecedentes greco-romanos (Séneca, Sinesio de Cirene y Agapeto), para ingresar en el análisis del aporte agustiniano a la “imagen del príncipe”.

La vida de Alcuino de York y su llegada a la corte de Carlomagno en Aquisgrán, como su influencia en la *schola palatina*, es el tema del capítulo siguiente.

A partir del capítulo VI estudia concretamente el *De virtutibus ac vitiis*, en primer lugar sus fuentes antiguas y diferentes interpretaciones, luego la estructura propiamente dicha de la obra, como un análisis sintético de su contenido.

Finalmente la última parte del libro incluye un apéndice antológico de obras del siglo V a VII vinculadas con este texto de Alcuino. Son ellas partes de la *Psychomachia* de Prudencio, de la *Conlatio Abatis Sarapionis* de Juan Casiano, del *De conflictu vitiorum et virtutum* de Ambrosio Autberto y el capítulo XXXVII del libro II de las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla.

Este trabajo resulta de interés no solo para quienes intentan conocer mejor el “renacimiento carolingio”, sino también para todos aquellos interesados en el saber medieval.

F. H.

BONVECCHIO, CLAUDIO. *Imago imperii imago mundi. Sovranità simbolica e figura imperiale*. Padova: CEDAM, 1997, 255 pp.

En los últimos años -retomando el célebre trabajo de Bloch sobre los reyes taumaturgos- se han comenzado a publicar varios estudios interesantes sobre símbolos políticos y poder, como también referidos a la vinculación entre “religión” y “política” según la concepción de Carl Schmitt o entre “lo sacro” y “lo profano” como remarcará Mircea Eliade.

En este contexto genérico podemos incluir la obra que aquí reseñamos, encarada por Claudio Bonvecchio, quien advierte -en una nota editorial- que su libro es consecuencia de la reelaboración de material publicado en diferentes ámbitos especializados entre 1996 y 1997.

En este caso el autor incursiona en un análisis de la soberanía imperial desde una perspectiva simbólica, ampliando su horizonte de investigación desde una perspectiva interdisciplinaria. Baste acentuar la importancia -por ejemplo- de un enfoque desde la psicología analítica.

Para llevar a cabo este interesante, pero complejo, estudio, Bonvecchio parte del "sueño del Imperio", replanteando un modelo particular de soberanía.

La "teología política imperial" -tan escasamente considerada por historiadores de la teoría y la actividad política- le facilita incursionar en las características específicas -y no anacrónicas- del *imperium* y el *imperator*, para poder estudiar correctamente la relación *imperium-sacerdotium-saeculum*, términos hoy vaciados de contenido pero que necesita rescatar en su significado y simbología original.

Aclarado el sentido, Bonvecchio puede avanzar -atemporalmente- en su investigación sobre el *imperator aeternus* (Cfr. con la *Roma aeterna*) como señor universal -el Dueño del Mundo de Ossenkovski y Guenon- y entrar -ya en pleno ámbito mítico- en el *imperator gloriosus*, único capaz de expresar la perfecta soberanía y llevar al máximo de su tensión la idea del "gobierno universal" (Cfr. nuestro análisis del mito de Roma).

Finalmente el autor demuestra el carácter cíclico del mito -el <eterno retorno> del poder, captado como el "otoño del imperio" y "la nueva primavera" del "emperador redivivo". Así observamos la decadencia y el renacimiento en el emperador, en sus diversas manifestaciones históricas.

Un libro curioso y meritorio, que se atreve a incursionar en temas de "teología del poder" y "de la historia", ajenos a la atmósfera y mentalidad de nuestra época, pero propios del "sentir eterno" de la soberanía imperial, camino que regresa al primer plano de interés ante el "imperio global" que ya asoma en el horizonte.

Nos parece válido agregar que se hace sentir la ausencia de una bibliografía orientadora, que facilite al investigador la agotadora tarea de revisar las notas de pie de página con criterio bibliográfico.

F. H.

D'AMICO, MATTEO. *Giordano Bruno. Avventure e misteri del grande mago nell'Europa del Cinquecento*. Casale Monferrato: Piemme, 2000, 464 pp.

Gracias a la conocida película de Gian Maria Volonté el monje dominico Giordano Bruno se convirtió en un personaje -víctima- conocido, circunstancia acentuada por los medios de difusión masiva por el hecho de haber muerto víctima de la Inquisición romana.

Bruno fue sin lugar a dudas uno de los personajes más curiosos, contradictorios y enigmáticos del siglo XIV, aspectos que hacen especialmente atractiva su compleja biografía. Por una serie de circunstancias en los últimos dos años se publicaron varios libros dedicados a estudiar su enigmática figura. En nuestra opinión éste, redactado por Matteo D'Amico -graduado en Filosofía en la Universidad de Milán y autor de un *Libro negro sobre la Inquisición* (publicado en esta misma editorial)- es uno de los más completos.

Para el autor los aspectos misteriosos de Bruno tienen relación directa con la compleja época del Renacimiento que le toca vivir. Discípulo heterodoxo de Platón, el monje dominico de Nola fue un pensador fructífero y complicado, cada vez más alejado de la "ortodoxia" religiosa de la Iglesia a la que pertenecía por sus votos jurados y cada vez más cercano a una visión panteísta del mundo y de Dios.

Sus contemporáneos -y sus seguidores- le tuvieron por "mago renaciente, gran iniciado en la tradición hermética, brillante memorista, intérprete originalísimo de su cofrade Copérnico, "teólogo pre-socrático", poeta, filósofo, mago, libertino, profeta, cómico, metafísico; ¡demasiado para un solo hombre!.

Su "teología" cada vez más heterodoxa implicaba "una visión del mundo que superaba toda creencia religiosa basada en la tradición hebreo-cristiana e implicaba la destrucción de la idea misma de la trascendencia de Dios, y también de la naturaleza creada, contingente y finita del mundo" (p. 11).

En su vida puede observarse -señala el autor- esa tensión -de raíz platónica- propia de los "magos renacentistas" -como su cófrade Campanella-, en quienes metafísica y religión se transforman en tensión política y les conducen -quizás inadvertidamente- a la tragedia de su propia vida.

Verdadero nómada de ideas y de vida, Bruno viajó por toda Europa (Inglaterra, Bohemia, Suiza) quedó encarcelado durante quince años en Venecia, antes de pasar a la Inquisición romana, que le juzgó con todas las garantías -"probablemente uno de los procesos más equilibrados y correctos del siglo" (p. 13), y le condenó en 1600 ante la rotunda negativa de abjurar a la "nueva religión de la mente" (p. 12) que propugnaba en un sincretismo de difícil explicación (Cfr. YATES. *Bruno y la tradición hermética*, FCE) que dio lugar la secta "giordanista", para algunos origen de los rosacruces. La bibliografía que completa el trabajo -más allá de permitir nuevas lecturas a los interesados- nos proporciona un interesante listado de la cantidad y calidad de los escritos de Giordano Bruno.

D'Amico no duda que su muerte significó simbólicamente la desaparición de una cosmovisión en la que a cantidad reemplazó a la calidad (a todo lo inmanente), lo abstracto, lo universal, el cálculo racionalista, las matemáticas aportaron la nueva visión del mundo. Más allá de los modos y las razones, Bruno fue uno de los últimos "cruzados" del mundo que desaparecía y para los "modernos" el "mártir del libre pensamiento". Por ello su

“existencia dramática e irrepetible” (p. 13) tiene un atractivo muy particular, que el autor muestra crudamente.

F. H.

TEODORETO DE CIRO. *Storia ecclesiastica*. Roma: Città Nuova, 2000, 434 pp.

En la importante -y utilísima- colección de Testi Patristici -lamentablemente muy demorada en su versión castellana- la editorial Città Nuova de los focolarios prosigue con la edición de obras de alta significación para el conocimiento de la doctrina e historia de los comienzos de la Iglesia, el período conocido como de la Patrística.

De esta *collana*, dirigida por Antonio Quacquarelli, hemos reseñado en números anteriores obras trascendentes de historia como Beda el Venerable (*Storia ecclesiastica degli angli*), Teodoreto de Cirro (*Storia Ecclesiastica*), Vitorio de Vita (*Storia della persecuzione vandolica in Africa*), el epistolario del Papa Celestino o el *Contra el emperador Contancio* de Hilario de Poitiers.

Hoy nos ocupamos de otro autor no menos significativo. Teodoreto de Cirro, quien relata -a manera de continuidad del clásico texto de Eusebio de Cesarea- los acontecimientos ocurridos en un período tan fundamental como el que va desde la derrota de Arrio hasta la muerte de Teodosio II (323-428), abarcando una etapa fundamental en la historia de la Iglesia

La traducción y el estudio introductorio fue realizado por Antonino Gallico, a quien también se deben otros aportes como las Homilias de Sofronio y la Historia de los monjes sirios del mismo Teodoreto, también publicada en esta colección.

En cuanto al autor puede ser de utilidad recordar que nació en Antioquía en 393 en el seno de una familia de la nobleza siria, recibió por nombre Teodoreto (“ofrecido a Dios”) e ingresó a un monasterio. En 423 fue hecho obispo de Cirro, en la misma Siria, acercándose en las controversias cristológicas a la posición del patriarca Nestorio. Vivió una vida sumamente agitada en medio de las agitaciones religiosas del siglo V, participando activamente en varios concilios; murió en fecha imprecisa (466 ?).

Fue un escritor prolífico, habiendo comentado varios libros de las *Sagradas Escrituras* (de los Cantares, Daniel, Ezequiel, Salmos, Isaías, Jeremías y las epístolas de san Pablo) y redactado más de “treinta libros” contra la prédica de Arrio, como también escritos polémicos contra los apolinaristas, marcionistas, magos persas, judíos y aun contra el patriarca Cirilo de Alejandría. También se le conocen -además de la historia de los monjes sirios y la Eclesiástica- alrededor de doscientas treinta cartas.

La Historia Eclesiástica -iniciada como continuación de la obra de Eusebio- abarca cinco libros y proporciona información detallada de las cuestiones internas entre las sedes más importantes, como también de su relación con el poder imperial.

Respecto al contenido resulta de interés observar que se trata de un texto polémico y comprometido, escrito en plena lucha contra el arrianismo, la primera gran herejía que debió soportar el cristianismo, apenas legitimado.

En esta edición encontrarán los interesados nuevo material documental para un mejor conocimiento de los difíciles y complejos tiempos de la integración entre cristianismo e Imperio, especialmente en cuanto se refiere a las controversias internas en el seno de la Iglesia.

F. H.

QUARANTA, FRANCESCO. *Preti sposati nel Medioevo. Cinque apologie*. Torino: Claudiana, 2000, 148 pp.

El autor se ha especializado en literatura cristiana antigua en la Universidad de Messina y ejerció la docencia en su nativa Reggio Calabria y en Roma, donde trabaja en la edición de catálogos benedictinos.

El libro que hoy edita Claudiana está dedicado a uno de los temas de mayor actualidad en el cristianismo, abrevando en la historia eclesiástica: se trata de la repetida cuestión del celibato sacerdotal. Quaranta intenta enfrentar este actualísimo problema desde la óptica de un historiador y así rastrea en el pasado algunos textos poco conocidos y de sumo interés.

Antes de analizar la obra puede resultar de interés recordar que el celibato es una cuestión de disciplina eclesiástica que ha sido impuesta en el catolicismo occidental a partir del siglo V, quizás más específicamente el Concilio de Elvira y luego en el Lateranense II (Un detallado estudio sobre el tema en: ROGER GRYSO. *Les origines du célibat ecclésiastique*. Gembloux, Edit. Duculot), fortalecido por la legislación carolingia, y en cambio es opcional para los presbíteros en la Iglesia ortodoxa y aún en la católica de rito oriental.

Quaranta seleccionó cinco textos relevantes publicados sobre el tema entre los siglos XI y XIII, según algunos autores fecha clave del “monaquismo anti-feminista” surgido de la “reforma gregoriana” (Cfr. BERMAN, HAROLD. *La formación de la tradición jurídica de Occidente*. F.C.E., 2001, reseñado en un número anterior) que ante el fracaso de las disposiciones carolingias que acrecentaron las situaciones concubinarias, llevaron a medidas de índole general coincidentes con la centralización de la teocracia papal. Los *Annales* de Hincmaro de Reims mencionan a Adriano II (867-872) como el último papa que vivió en el palacio Lateranense con su esposa e hija.

Estas medidas -que el autor sintetiza como “clericalización de la Iglesia, centralización de los beneficios eclesiásticos e imposición del celibato” (p. 11) motivaron importantes reacciones en partes del clero y Quaranta selecciona cinco ejemplos semi

desconocidos pero significativos: los helenos Nectario di Casole y un escolasta anónimo del siglo XI y los latinos Ulrico de Imola, Landolfo de Milán y un anónimo autor francés.

Ulrico de Imola fue un obispo que a mitades del siglo XI protestó, mediante una carta -que el autor transcribe y analiza- ante el papa Nicolás II por las decisiones de un sínodo efectuado en Roma, al que no asistió, contra el clero casado (nicolaístas).

El anónimo escoliasta italo-griego (códice vaticano 1650) fue redactado alrededor del 1037 y se refiere a “la paternidad de los sacerdotes, en una documento de cinco páginas que se acompaña”.

En cuanto al anónimo francés, también puede datarse en el siglo XI (M.G.H. Libelli de litte. III, p. 588/96) y su dimensión no es muy mayor al anterior.

El milanés Landolfo se refiere al tema en el tercer libro de su *Historia Mediolanensis*, escrito en la segunda mitad del siglo XI y transcribe un breve discurso de Ghiberto al movimiento de la Pataria.

Finalmente Nicolás de Otranto -profeso como Nectario- fue un monje griego de Casole, que llegó a abad de su monasterio hacia 1220 y cumplió tareas diplomáticas para la Curia romana. Autor de varias obras conocidas se opone a la posición de la Iglesia latina en el tema del celibato, en su tratado contra los latinos; exposición que se transcribe.

Además de las fuentes incluidas -y sus respectivos estudios introductorios- resulta especialmente interesante la lectura del capítulo sobre “la raíz de la polémica”.

El autor no duda en sostener la tesis que “el matrimonio del clero fue visto como un grave peligro para la integridad del patrimonio eclesiástico, en un mundo de bases feudales que ingresaba en la “crisis de las investiduras” (p. 8). Y agrega “La creación de un clero sin familia formaba otro cuño a la formación de una identidad religiosa del Occidente diversa de la tardo-antigua y contrapuesta a la bizantina” (p. 9).

El estudio de Quaranta se completa con dos páginas de sugerente bibliografía sobre las posiciones eclesiásticas frente al matrimonio y el celibato y sobre el contexto general de la época, coronando un estudio de fuentes medievales que nos permita una nueva luz -poco conocida- sobre un tema “de moda” en el mundo de hoy, sobre el que se opina mucho y se conoce poco.

F. H.

VIDAL, CÉSAR. *El legado del cristianismo en la cultura occidental*. Madrid: Espasa Calpe, 2000, 310 pp.

Entre los historiadores que en los últimos tiempos se han dedicado a difundir en España temas vinculados con los orígenes del cristianismo, Cesar Vidal Manzanares, ha adquirido un ganado prestigio. Licenciado en Derecho y Doctorado en Historia, en Filosofía y en Teología, docente de varias Universidades, consultor permanente de revistas,



periódicos y televisión y la redacción de casi un centenar de libros bastarían de por sí para justificar su merecida fama de divulgador, con bases serias.

Su increíble erudición se plasma en trabajos sobre Qumrán, los judíos, los gnósticos, las sectas y sus destacados diccionarios de Patrística, de Jesús y los evangelios, de sectas y ocultismo e histórico del cristianismo; como también en la amplia bibliografía que fundamenta este interesante ensayo sintético sobre el “legado del cristianismo” a la cultura occidental, cuya edición encaró la serie Espasa Bolsillo.

En esta obra -al comenzar el tercer milenio- Vidal encara el audaz proyecto de explicar -desde lo seglar- el papel que le cupo al cristianismo -en dos milenios- en la construcción de nuestra cultura, a la que hoy llamamos casi de manera culpable “occidental y cristiana”.

El mismo autor -con la habilidad que señalaremos- nos explica, en el prólogo, el objetivo de este libro suyo: “El presente ensayo no es una historia del cristianismo ni tampoco de su legado social, cultural o político. Tampoco pretende ser un análisis histórico exhaustivo de la cuestión, ya que incluso un acercamiento superficial a este tema exigiría la redacción de varios volúmenes de grueso tamaño. Solo tiene la intención de establecer un acercamiento inicial a un conjunto de cuestiones concretas relacionadas con la manera en que el cristianismo constituye una referencia indispensable para comprender a Occidente y con él a nosotros mismos y a la Historia de los últimos dos mil años. Solo es un trazado de líneas de reflexión histórica, de memoria cultural y de análisis sobre nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro como miembros de la cultura occidental. En su primer parte aborda los orígenes del cristianismo y la manera en que los principios enseñados por Jesús y, después, por los apóstoles resultaron decisivos para conquistar espiritualmente el imperio que le había sido hostil durante tres siglos. En la segunda parte nos acercaremos a la manera en que el cristianismo no sólo salvó la cultura clásica durante la Edad Media, sino que incluso sentó las bases, una y otra vez, de una cultura común europea que, con el paso de los siglos, se trasplantaría a otros continentes. Por último, la tercera parte indica cómo, partiendo de la Reforma, el cristianismo creó la modernidad impulsando desde la revolución científica la defensa de los derechos humanos y la lucha contra el totalitarismo” (ps. 14/5).

Nos parece que aporta una muestra más cabal del contenido del libro -más que un detalle de sus capítulos- la transcripción de un párrafo de las conclusiones: “Basta echar un vistazo a las culturas informadas por el islam, el budismo, el hinduismo o el animismo -donde siguen considerándose legítimas conductas degradantes para el ser humano- para percatarse de lo que podría haber sido un mundo sin la influencia civilizadora del cristianismo... Pretender, pues, construir el futuro sin recurrir a sus principios no solo puede interpretarse como una muestra fatal de terrible arrogancia, de profunda ignorancia o de crasa maldad. Hacerlo implicaría, además, correr el riesgo nada ficticio de ver la

resurrección de formas de neopaganismo no inferiores a la gravedad de sus manifestaciones a las que ya conocemos históricamente” (p. 244/5).

Uno de los méritos más importantes de esta obra -propio del autor- es la capacidad de efectuar una excelente síntesis en un estilo de redacción sumamente ameno que, al agrupar en poco más de trescientas páginas, la obra del cristianismo, sin perder el interés del lector, no desmerece su objetivo.

F. H.

MARIAGLIANO, ENZO - ZORZIN, MASSIMO. *Medioevo in monasterio. Vita quotidiana in un'abbazia del XII secolo. Storia, storie e figure di grandi monaci*. Milano: Ancora, 2001, 400 pp.

En las últimas décadas un revisionismo histórico significativo sobre al Edad Media ha restaurado los estudios sobre los monasterios y la cultura monacal, cuyo papel activo en la construcción de la cultura de Occidente ha sido tan claramente demostrado por Christoper Dawson y muchísimos otros historiadores de prestigio de las primeras décadas del siglo pasado.

Aunque la bibliografía traducida al castellano sea escasa, muchos autores italianos han dedicado importantes estudios u obras de divulgación a este tema. El libro que tenemos entre manos es uno de estos últimos, pero ofrece el plus de rescatar la vida actual de un monasterio benedictino, resaltando aquellos aspectos que se conservan casi idénticos a través de los siglos, cubriendo una necesidad cada vez más apremiante de la naturaleza humana: el retiro para el silencio, la meditación, la contemplación, la introspección.

De los autores, Marigliano es un importante publicista dedicado a la difusión cultural en revistas de renombre, mientras que Zorzin es un estudioso de la espiritualidad monástica, graduado en la Universidad Santo Tomás, de Roma. La colaboración de ambos permitió una obra de actualidad, pero profundamente enraizada en el ambiente monástico medieval.

En primer lugar cabe elogiar la intención de emprender un estudio documentado - como surge de la cantidad de notas- sobre la vida cotidiana -hora por hora según el particular ritmo del tiempo monástico- en una abadía medieval benedictina en 1157, enriquecida con la experiencia de la vivencia actual en Praglia y Chiaravalle de Milán.

En la segunda parte de la obra los autores ofrecen una “historia del monacato occidental” para el “lector medio”, donde no está ausente la biografía -en bien logradas pinceladas- de algunos de sus representantes más notables (San Benito de Nursia, Benito de Anniana, Pedro el Venerable, Bernardo de Claraval, Stefan Harding o Suger de Saint Dennis).

En esta oportunidad, además de la selecta bibliografía sobre el monacato, merece una especial referencia el glosario de términos monásticos.

F. H.

VIAN, GIOVANNI MARIA. *Bibliotheca divina. Filologia e storia dei testi cristiani*. Roma: Carocci, 2001, 338 pp.

Giovanni Vian es docente de Filología Patristica en la Universidad La Sapienza de Roma y se ha dedicado, fundamentalmente, a estudiar el complejo tema de la interpretación posterior de la Biblia, tema en el que nos introdujo Trebollé Barrera con su erudito *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Trotta, 1993).

Aunque muchos hombres y mujeres de todo el mundo conocen las Sagradas Escrituras, sea en el Antiguo o Nuevo Testamento, son muy escasos aquellos que conocen cómo esta palabra ha llegado “escrita” a nosotros. Sus raíces son el motivo del libro de Trebolle; su desarrollo es la ardua tarea que -desde el punto de vista filológico e histórico- encaró Vian, aclarando que más que un análisis de filología patristica, se trataba de una historia de la transmisión de los textos bíblicos.

La obra que nos ocupa -bien llamada *Bibliotheca Divina* según la frase acuñada por San Jerónimo- es -en nuestro conocimiento- el primer intento de una historia comprensiva de los textos cristianos y su significado en la historia de la cultura, desde los orígenes de la Biblia hasta el mundo actual.

Explicar su contenido implicaría una ardua y difícil síntesis del libro que parece más atinado reemplazar por una mención del camino seguido por el autor. Vian comienza por interrogarse sobre los orígenes judíos de las Escrituras y cómo éstas fueron leídas y comprendidas por los primeros cristianos, antes de aceptarlas *in toto*. La redacción de la versión de los Setenta, empleada por los escrituristas cristianos -básicamente san Jerónimo- y la recopilación de manuscritos y códices que condujeron a la Vulgata tampoco están ausentes del campo de interés del investigador.

La influencia filológica oriental -la escuela de Alejandría- le permite estudiar la brillante labor de conjunción -y ordenamiento- encomendada a Jerónimo. Monjes, libros y milagros reflejan el “espíritu medieval” que condujo al “esplendor del humanismo” y a las proezas bibliográficas de los Papas de la época. Tampoco escapan al hábil y ordenado panorama de Vian la erudición moderna de los bollandistas, las críticas filológicas racionalistas, especialmente germanas y la influencia del historicismo contemporáneo. La bibliografía nos proporciona información sobre obras que generalmente desconocemos y que, a la vez que fundamentan las observaciones del autor, permiten encarar nuevas lecturas parciales de una temática inagotable y cuya sola síntesis justifica y valoriza la obra del autor.

F. H.

FLORI, JEAN. *La cavalleria medievale*. Bologna: Il Mulino, 2002, 165 pp.

Para el lector común la visión del mundo medieval suele identificarse con la tesis neo-marxista de la explotación de los siervos o más fácilmente con la imagen romántica proporcionada por personajes renombrados de la novelística decimonónica como Ivanhoe o Robin Hood. Esa es nuestra visión de la caballería, inundada de lanzas, espadas, escudos y trofeos, cuando no de bravos caballeros que recitan románticos poemas a lejanas damas.

Jean Flori es director de investigaciones del Centre d'Etudes supérieures des civilisations medievales de Poitiers del C.N.R.S. y uno de los mayores conocedores de la historia de la caballería como se aprecia en su *Cavaliere e cavalleria nel Medioevo* y en castellano en su biografía de Ricardo "Corazón de León", el "caballero por excelencia". Es por ello el historiador más capacitado para brindarnos un panorama sobre esa sociedad, sus costumbres, sus valores, sus reglas, su gente.

La obra que nos ocupa es precisamente esa excelente síntesis que la ya citada colección *Universale Paperbacks de Il Mulino* ha considerado conveniente poner a disposición de sus lectores, con el elevado nivel científico a que nos tiene acostumbrados.

Flori comienza señalando que la caballería es "mucho más compleja y multiforme" de lo que nos parece y mal puede limitarse a "un guerrero a caballo", como hace años lo señalara Cardini en el citado *Alle radice* de la caballería.

A los aspectos militares -agrega- debemos añadir fundamentalmente las tentativas de la Iglesia por inculcar una ética que fijara reglas de conducta a los "agresivos guerreros feudales", limitando su violencia en fechas y calidad.

El autor no duda en afirmar que "alrededor del año mil se va formando de tal manera una nueva clase social, la de los caballeros, los *milites*, que aparecen cada vez más frecuentemente en los textos de la época, mostrando la militarización de la sociedad" (p. 8).

Más adelante observa que no todos los autores coinciden que "nobleza, aristocracia, caballería y poder son, en el fondo, para simplificar, la misma cosa" (p. 9).

Para Flori "la caballería es el fruto de la fusión lenta y progresiva, en la sociedad aristocrática y guerrera que se consolida a fines del siglo X y comienzos del XI, de numerosos elementos de orden político, militar, cultural, religioso, ético e ideológico. Tales elementos forman poco a poco, la entidad esencialmente guerrera de los orígenes, cuyas características se consolidarán durante el curso del siglo XII: la caballería de rito, la noble corporación de guerreros de elite que gradualmente se transforma en corporación de nobles caballeros provista de su propia ética, antes de convertirse en una institución moral, una ideología e incluso un mito" (p. 10).

Luego el autor, a la manera de la obra mencionada de Cardini, se interroga sobre el léxico de la caballería y sus raíces, antes de estudiar la forma de "ingreso" (la investidura),

la naturaleza y funciones de los caballeros, sus armas y métodos de combate y los aspectos de los torneos y las guerras.

Los siguientes temas de análisis son la vinculación con la nobleza, el papel de la Iglesia, su vinculación con “el amor” y el surgimiento de una literatura -e ideología- de la caballería, que últimamente ha resurgido con los clásicos del ciclo del rey Artús y sus múltiples derivaciones, por citar únicamente el más importante.

El paso final de Flori -como es lógico- está destinado a interrogarse sobre la caballería entre el mito y la realidad.

En todo ello, para el autor -y compartimos esa tesis- “se acompaña el progresivo formarse de un comportamiento común a todos los caballeros, el comienzo de un código deontológico fundado sobre el concepto del honor caballeresco, que, en cierta medida, humanizará las <leyes de la guerra>” (p. 155)...y fijará normas de “caballerosidad” que perdurarán más allá del mundo feudal. “Al mismo tiempo -agrega- la Iglesia intenta atribuir a esta caballería una misión y una ética de acuerdo con su causa, intentando transformar al caballero en guerrero cristiano” (p. 155/6).

Un agradable texto que cubre con creces su objetivo de ilustrar sobre la caballería medieval.

F. H.

ROCCO, CHRISTOPHER. *Tragedia e Ilustración. El pensamiento político ateniense y los dilemas de la modernidad*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 2000, 310 pp.

La última producción literaria en el área de los estudios clásicos ha “puesto de moda” el criterio de “hacer dialogar” a los clásicos con los pensadores contemporáneos, sin demasiada preocupación hermenéutica por el contexto y, en muchos casos, con escaso respeto por la “situación histórica”. Estas apreciaciones no desmerecen el interés -o la utilidad- de este “ensayo intelectual”, ni siquiera cuestionan los aportes que implican en el campo del pensamiento. De allí a que ello sea historia, es otra cosa.

Esta es la “aventura intelectual” emprendida por Christopher Rocco, graduado en Hawai y California, y profesor asistente de Ciencia Política en la Universidad de Connecticut, quien intenta una interpretación “nueva” de textos antiguos, a la luz de las reflexiones de Michel Foucault y de los maestros de la Escuela de Frankfurt, cuya *Dialéctica del Iluminismo* “ilumina” su ruta.

Cuatro son las obras que el autor relee y re-interpreta: el *Edipo rey* de Sófocles, la *Orestíada* de Esquilo y el *Gorgias* y la *República* de Platón.

Comencemos rescatando la justificación inicial del autor de las obras elegidas: “Somos mucho más griegos de lo que queremos admitir”. Asimismo aceptamos su afirmación que el desarrollo de los estudios sobre el mundo helénico ha confirmado que las

“tragedias” tienen mucha mayor relación con la época en que fueron escritas -y su teoría política- que la tradicionalmente aceptada.

De allí al grado de permeabilidad de las barreras entre la antigüedad y el mundo moderno -nos parece- hay pasos mucho más largos que aquellos que insinúa el autor, más allá de un mayor parecido con el mundo “postmoderno”.

También estimamos correcta su apreciación que “comprender mejor a los griegos, ayuda a comprendernos a nosotros mismos” (p. 23) y aceptamos que este libro “sea una modesta búsqueda” en esa dirección.

De allí a coincidir con la dirección elegida o con los “compañeros de ruta” hay mucha distancia, pero quizás el emprender el camino -como diría un griego- sea un primer paso.

Una lectura -quizás algo superficial- sugiere que estamos más ante un debate entre Foucault y Habermas -cuya excusa son los griegos- que en una re-lectura de éstos. Ello no implica que neguemos importancia a éste, sólo nos inquieta “usar” a los griegos, que, además, no pueden contestar. Queda flotando la sensación que Esquilo, Sófocles y Platón tendrían mucho que agregar, y probablemente colocarían el debate en un terreno que les fuera más conocido.

Casi lo insinúa el propio Rocco cuando acepta que “la tragedia y el diálogo filosófico griegos contribuyen más a teorizar el presente cuando arrancamos su contenido perturbador de su contexto original y nos apropiamos de él...” (p. 37).

Con la deformación profesional del historiador no podemos menos de concluir interrogándonos si -después de las reinterpretaciones de Rocco- no seremos menos griegos de lo que queremos admitir.

F. H.

CARDINI, FRANCO. *Los Reyes Magos. Historia y leyenda*. Barcelona: Península, 2002, 203 pp.

La cantidad de publicaciones realizadas por el autor -catedrático de Historia medieval de la Universidad de Florencia- justifican su reiterada mención en estas reseñas.

El presente libro es un atractivo análisis de un tema donde -como señala el subtítulo- se entremezclan “historia y leyenda” de un modo difícil de diferenciar: la historia de los Reyes Magos.

Cardini, con la pluma ágil que le conocemos, desarrolla de manera atrapante las etapas de la conformación de la leyenda.

Aunque el texto griego de Mateo mencione “magos que venían del Oriente” el autor comienza su narración advirtiendo que este dato es totalmente incierto; astrólogos babilonios, árabes, caldeos, sabios medas “mazdeos” o persas, son algunas de las teorías sobre su posible origen. Cómo los “escrutadores de profecías” (y estrellas) se convirtieron

en “reyes del Oriente”, es uno de los pasos decisivos en el armado de la leyenda.

Como podemos apreciar fácilmente son más las preguntas que las respuestas: ¿Quiénes eran exactamente estos magos? ¿Qué representaban? ¿De dónde venían, más allá de un <Oriente> demasiado genérico? ¿Cuántos eran? ¿Cómo se llamaban? ¿Qué sentido tenían sus ricos presentes? ¿Cuándo emprendieron el viaje? ¿Cuánto duró su aventura? ¿Con qué medios viajaron? ¿Qué caminos recorrieron? ¿Cómo era su aspecto físico? ¿Y sus ropas? ¿Qué era, en realidad, <la estrella> que siguieron?” (p.24). Muchas preguntas que Cardini intenta contestar a través de muchas investigaciones y doscientas páginas de respuestas.

A través de éstas podemos percibir las menciones sobre los Magos en los diferentes autores de los primeros tiempos cristianos y su papel en la exégesis de las escrituras.

El paso siguiente de su investigación le lleva al “mundo medieval”, plagado de “leyendas” de “magos y reyes”, ocasión en que los Reyes Magos asumen un rol importante en la fundamentación de la monarquía carolingia y en que “sus restos” (reliquias) son trasladados a la catedral de Colonia, originando su culto casi paralelamente al de Carlomagno. Los autos sacramentales y los pesebres fortalecieron esta función.

Los grandes ciclos legendarios medievales y enigmáticas figuras como las del Preste Juan ayudaron a consolidar “la leyenda” y le otorgaron mayores visos de realidad, o al menos más datos. Con Marco Polo encontraron lugar y Jacobo de la Varágine en su “Leyenda áurea” no dudó en asignarle nombres -ya eran solo tres como la Trinidad- y los griegos Galgalkat, Malgalat y Sarathin se convirtieron en nuestros Caspar, Balthasar y Melchior, sucesores de Balaam.

El *Quattrocento* los inmortalizó en imágenes y la “Adoración de los Magos” se incorporó al devocionario europeo, de Milán a Colonia y de regreso a San Marco en Florencia, donde fortalecieron el poder de los Médicis.

Bien concluye Franco Cardini “las tradiciones relacionadas con la Epifanía son una parte importante de la cultura profunda, caracterizada por un fuerte policentrismo y un arraigo que logró sobrevivir al exterminio encargado desde lo alto entre los siglos XVII y XX (por motivos ligados con el jansenismo de parte del alto clero, por el racionalismo iluminista o el progresismo de los gobiernos postunitarios)...” (p. 178).

Una agradable selección de ilustraciones de categoría permiten seguir el desarrollo de la iconografía sobre los Reyes, así como una breve, pero seleccionada, bibliografía valoriza los datos que proporciona el autor de este libro de gran interés para el estudioso, pero también para el lector común.

F. H.

FRALE, BARBARA. *Strategia di un delitto. Filippo il bello e il cerimoniale segreto dei templari*. Firenze: Giunti, 2001, 62 pp.

Esta obra forma parte de la colección de monografías de divulgación encarada por la editorial Giunti, sobre diversos temas de interés histórico actual.

Como es de público conocimiento la orden de los Templarios fue creada con motivo de las cruzadas a Tierra Santa y cumplió un destacado papel en la reconquista del Santo Sepulcro, adquiriendo gran prestigio e importancia, inclusive económica, en los años siguientes. Estas circunstancias despertaron el interés del célebre rey Felipe el hermoso de Francia, quien no vaciló en presionar sobre la Curia papal para fortalecer su poder y las riquezas que necesitaba para el crecimiento de Francia.

En estas épocas de religiosidad *New Age* la temática semi-esotérica de los templarios se añadió al conocido juicio al gran maestre Jacobo de Molay y a algunos de sus colaboradores más cercanos -del que tenemos las actas- y generó una cuestión de interés casi masivo.

La medievalista Barbara Frale, doctorada en la Universidad Ca' Foscari de Venecia y autora de un importante estudio sobre *L'ultima battaglia dei Templari* tuvo a su cargo la redacción de esta monografía, en la cual -con documentación consultada en el Archivo Segreto Vaticano y en la Biblioteca Nacional de París- se actualizan aspectos significativos de la cuestión.

El texto comienza por exponer el origen de la Orden, vinculada a Jerusalén y al Santo Sepulcro como modelo de "nueva milicia", cuya regla escribirá san Bernardo de Claraval; como también las referencias a su papel de banqueros y diplomáticos que despertaron la envidia del monarca francés.

El avance desde el Santo Sepulcro hasta la tumba de Pedro es el título para referirse al ideal de cruzado y al papel que cumplen con respecto al Príncipe de los Apóstoles y sus sucesores.

El capítulo siguiente está dedicado a la estructura interna de la Orden y sus vinculaciones con la "mentalidad" del Oriente, como también a su cuestionada heterodoxia.

La profesora Frale prosigue analizando la problemática interna de los Templarios, sus disensiones y el efecto que ello tuvo en París.

El último capítulo incursiona con solvencia y documentación en el conflictivo tema de la supresión de la Orden y el juicio y muerte de sus dirigentes.

La autora demuestra claramente cómo se trataba de una lucha por el poder entre París, Roma y el Oriente; entre la Iglesia de Roma y la Corona de Francia, de la cual los templarios terminaron siendo las víctimas. Una interesante síntesis de un tema conflictivo.

F. H.



VERNANT, JEAN-PIERRE. *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres*. México: F.C.E., 2000, 211 pp.

Vernant es probablemente, entre los discípulos del estructuralista Gernet, uno de los más importantes y prestigiosos estudiosos del helenismo. Profesor honorario del Collège de France es conocido en nuestro medio por gran cantidad de obras traducidas al castellano, desde su antiguo y excelente *Los orígenes del pensamiento griego* hasta su reciente *La muerte en los ojos* (F.C.E.) atravesando sus colaboraciones sobre el tema del mito -su especialidad- vinculado a la tragedia, la sociedad o la religión.

El autor ha intentado -estimamos que con éxito- reconstruir “un relato de los mitos griegos” adaptado a los lectores de nuestro tiempo, al mejor estilo de los “viejos cuentos de los abuelos”: *Érase una vez*.

Vernant explica en el prólogo cómo su nieto le llevó a relatarle cada noche (en vez de un cuento) un mito griego y las razones por las cuales resolvió volcarlos por escrito, con todo el riesgo que implica “recrear” un mito, a partir de sus diversas versiones, recreándolo oralmente, como hacían originariamente los helenos.

Así desfilan por su páginas narraciones sobre el origen del universo, las guerras entre los dioses y el mundo de los humanos. Volvemos a disfrutar de la soberanía de Zeus, de la astucia de Prometeo, la esperanza de Pandora, los tiempos de Cronos, el vagabundeo de Dionisos, los conflictos de Edipto y la belleza de Andrómeda. Y por qué no de las aventuras de Ulises o de la siempre presente guerra de Troya. El mismo autor concluye su obra afirmando: “traté de relatar como si la tradición de estos mitos aún pudiera perpetuarse. Quise que la voz que otrora, durante siglos, se dirigió directamente a los oyentes griegos y que luego enmudeció se hiciera oír nuevamente por los lectores de hoy; y si en alguna página lo he logrado, quise que fuera su eco el que siguiera resonando” (p. 13). Y ciertamente leyendo uno siente “la voz susurrante” de las musas o de un rapsoda contando antiquísimos mitos.

Un amplio glosario de los personajes mitológicos completa la edición de esta obra, que agrega al interés de un tema “bastante trillado” el estilo interrogativo y renovador de las obras de Jean-Pierre Vernant.

F. H.

VEGETTI, MARIO. *Introduzione alle culture antiche. II. Il sapere degli antichi*. Torino: Bollati Boringhieri, t. II, 333 pp.

La editorial Bollati Boringhieri ha asumido el interesante emprendimiento de publicación de una obra novedosa; un enfoque original sobre la cultura antigua que ha cumplido en tres tomos, de los cuales reseñamos hoy el segundo.

El trabajo encarado en equipo, con la colaboración de un grupo de especialistas europeos de gran jerarquía, tuvo por coordinador de este volumen al profesor Mario Vegetti, catedrático de Historia de la filosofía antigua de la Universidad de Pavía.

El mérito más importante -aunque no el único- radica en el esfuerzo de presentar nuevos prismas interdisciplinarios de temas de los estudios clásicos desde la óptica de disciplinas hasta ahora más bien lejanas, como la antropología, las ciencias sociales y la psicología.

Este tomo en particular está destinado a analizar modos e instituciones de la comunicación cultural, las figuras que la componen y los objetos y contenidos del saber social. En el primer aspecto sobresalen dos trabajos del renombrado profesor Antonio La Penna -catedrático de Literatura y Filología latinas en la Universidad de Florencia- referidos a la crítica literaria y a la hermenéutica antiguas, que completan el estudio del discurso en el lenguaje realizado por Walter Leszl, docente de Historia de la Filosofía antigua en la Universidad de Pisa.

Giuseppe Cambiano -titular de Historia de la Filosofía en la Universidad de Torino- investiga la figura y el número (geometría y matemáticas) en los antiguos, revisando los estudios pitagóricos, la Academia y el Liceo como, también los aportes de Euclides.

En la siguiente parte son tema de estudio los "modelos planetarios" por Ferruccio Franco Repellini de la Universidad de Milán, la "mecánica" por Gian Arturo Ferrari, profesor de Historia del pensamiento científico en la Universidad de Pavía, la arquitectura urbanística por Guido Mansuelli, docente de Etruscología de la Universidad de Bologna, "cuerpo y alma" por el mismo Vegetti, la medicina por Paola Manuli de la Universidad de Pavía, la zoología y botánica por Geoffrey Lloyd, profesor de historia de la filosofía y de la ciencia antigua en Cambridge y la "magia y astrología" tan valorizada en el mundo antiguo por Dario Del Corno, docente de literatura griega en la Universidad de Milán.

Una mención aparte merecen los estudios sobre la teología griega de Pierluigi Donini, profesor de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad de Torino y la judaico-cristiana de Giovanni Filoramo, docente de historia del cristianismo en la Universidad de Turín, como también el sugerente análisis sobre los bárbaros realizado por Maria Michela Sassi, de la Escuela Normal Superior de Pisa.

La variedad y autoridad académica de los autores y el planteo amplio de los temas, que subrayan los avances de la investigación en los últimos treinta años, en esos campos interdisciplinarios, revelan una obra de lectura necesaria para todo estudioso de la Antigüedad que prevea actualizar sus conocimientos.

F. H.

BIANCHI, LUCA. *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina de 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Lubrina, 280 pp.

El autor de este importante estudio se desempeña como investigador en el C.N.R. de Milán y es conocido en el mundo académico por sus aportes al conocimiento de la Universidad medieval en los siglos XIII y XIV, con especial hincapié en las controversias filosóficas, disciplina en la que se ha doctorado en Roma, precisamente con este tema.

El presente libro, basado en su tesis doctoral, pero reestructurado y ampliado, estudia detalladamente la condena por decreto del obispo de París, Esteban Tempier, del 7 de marzo de 1277, por el cual se prohibía a los profesores de la naciente Universidad de París, enseñar doscientas diecinueve tesis de inspiración aristotélica (pero de *cuma averroísta*).

Bianchi analiza cuidadosamente en las fuentes todos los datos que le permiten reconstruir la fundamentación y las causas de esta drástica medida, que mediante la intervención de la autoridad eclesiástica, provocó tremendas convulsiones en la Universidad en particular y en la escolástica en general; según el autor de graves consecuencias futuras. La documentación analizada le permite demostrar las razones y los matices de la polémica medida, como también afirmar que la decisión significó una clara muestra de la nueva orientación que estaba adquiriendo la enseñanza filosófico-teológica y que condujo a la crisis de la escolástica. El autor recuerda los problemas metafísicos, cosmológicos y éticos en discusión y describe el enfrentamiento entre la cultura teológica cristiana y la influencia del aristotelismo averroísta. Bianchi concluye que esta "lucha" significó "un importante capítulo en la historia de la libertad intelectual en el Medioevo", escasamente valorado. Llama la atención favorablemente la extensa y detallada bibliografía que completa el trabajo y que permitirá a los estudios avanzar en una temática todavía escasamente desarrollada, quizás por prejuicios surgidos -como en la mayoría de las veces- por un erróneo conocimiento de la cuestión.

F. H.

PICHÓN, RENÉ. *La leyenda de Hércules en Roma y otros estudios de religión romana*. Madrid: Signifer, 2001, 189 pp.

Nada causa más placer que la reedición de aquellos libros que consideramos básicos para nuestra biblioteca.

Tal el caso de esta obra del filólogo francés René Pichón, de gran reconocimiento en su país, Francia, donde se ha destacado como investigador y docente especializado en el estudio de los movimientos ideológicos y religiosos de la antigua Roma. Entre sus publicaciones se destacan: *Lactance. Étude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin*, Paris, 1903. *Les derniers écrivains profanes: les panegyristes, Ausone, Le "Querolus", Rutilius Namatianus*, Paris, 1906. *Études sur l'histoire de la littérature latine dans les Gaules*, Paris, 1898, de la que se han hecho decenas de

reediciones en francés y sólo una en castellano a fines de la década de 1920-1930 y en forma parcial.

La editorial Signifer presenta, en esta cuidada edición, el compendio de una serie de sus estudios acerca de la religión y la historiografía romana antigua, en la colección *Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio (GREC)*, cuyo director Sabino Perea Yébenes, ha realizado una enjundiosa introducción.

El título de la obra se corresponde con el estudio que encabeza la serie de trabajos compendiados. Al respecto el autor ha hurgado en el desarrollo histórico de la leyenda de Hércules en Roma desde su aparición en la época monárquica hasta fines del paganismo.

Es de destacar su estilo sencillo, así como una búsqueda denodada de precisión metódica en la interpretación de las fuentes. Su análisis filológico es sopesado exquisitamente con el análisis del contexto, lo que produce en el lector una valoración mayor por la Antigüedad romana.

Sus pasajes sobre Hércules en el entorno político romano de los emperadores, sobre el matrimonio religioso romano (*confarreatio*) y la situación de la mujer romana en la época romana, así como sus metódicos estudios acerca de las virtudes estoicas del filósofo ministro de Séneca en el entorno de los emperadores de la dinastía Julio-Claudiana y las polémicas religiosas de San Jerónimo contra los herejes y paganos, son dignos de aprecio y meditada lectura.

La obra serápreciada por los cultores de la historia de Roma y en especial por aquellos que consideran ejemplar la labor de los filólogos antiguos preocupados por el uso de un rico lenguaje literario.

¿Qué aportan hoy los trabajos de René Pichón? En principio, un ejemplo de inteligente interpretación de las fuentes a partir del conocimiento exhaustivo de las mismas. En segundo lugar, el placer de leer aprendiendo, puesto que hoy observamos que el científico de cuño filológico ha perdido la capacidad de redactar con la sencillez y elegancia de un literato.

GRACIELA GÓMEZ DE ASO

JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ. *Patagonia - Patagones : Orígenes novelescos del nombre*. Rawson: Subsecretaría de Cultura de la Provincia del Chubut, 1999.

El autor de este pormenorizado estudio es un investigador formado en la disciplina filológica dedicada, en particular, al conocimiento y edición de la narrativa caballeresca hispánica y ha sido también, durante su infancia y adolescencia, un creativo habitante de nuestro Sur, desde el cual vivió con controvertidos estímulos su afición al mundo de las letras. A mi entender es desde esta múltiple realidad personal y profesional que se origina

esta obra, desde la cual buscar respuesta supone develar incógnitas sociales y personales, más allá de la aparente distancia y objetividad de los datos lingüísticos.

Tres fases son significativas en la evolución pausada y ponderativa de esta tarea medulosa. La primera, dedicada a establecer la etimología del gentilicio "patagones" y del consecuente topónimo "Patagonia" supone inventariar escrupulosamente el origen errado de las primeras interpretaciones de los fragmentos del diario de viaje de Antonio Pigafetta, cronista de la expedición de Fernando de Magallanes, motivadas por dos importantes cronistas e historiadores de la conquista, López de Gómara y Fernández de Oviedo. Ellos echan a rodar la etimología popular que interpreta "patagón" como un aumentativo sinónimo de "patón" o "patudo", para, a continuación, desarrollar pacientemente otras atribuciones inverosímiles, originadas en muchos casos en "modas culturales", pero alejadas de la realidad lingüística y de su contexto histórico-cultural específico. En medio de este berenjenal lingüístico finalmente se hace la luz con la tesis propuesta por María Rosa Lida, la hispanista argentina de tan brillante y ajustada trayectoria, al proponer la adscripción del origen terminológico al personaje Patagón de la novela caballerescas castellana *Primaleón*. El investigador González desarrolla exhaustivamente esta tesis, así como su dispar recepción (Deodat, Imbelloni, Bataillon y el hispanismo actual), adelantando ya su adscripción a la misma en su carácter general, pero difiriendo en la incidencia del campo semántico primordial atribuido al nombre: para Lida será la fealdad, para González "el salvajismo redimible".

El segundo eje temático del estudio está centrado en la recreación del contexto histórico-caballeresco en que debe ubicarse el *Primaleón* (1512) y el marco de recepción de los hombres de la conquista, como potenciales lectores inmersos en un proceso de identificación ya por la "valoración hiperbólica" de su propio perfil heroico, ya por la intuitiva conceptualización suprema de la realidad indo-americana. Mediante las transcripciones textuales específicas de la novela homónima y la marcación de los motivos mítico-literarios e ideológicos primordiales se facilita el establecimiento de una secuencia de analogías semánticas entre el personaje de la ficción caballerescas y el pueblo aborigen sureño sujeto de la titulación magallánica. De este medular y pausado análisis se deduce que los Patagones han sido calificados por una relación de analogía con el personaje de la ficción caballerescas, sobre la base de un atributo específico: el salvajismo redimible.

Ya reivindicada y perfeccionada la tesis de Lida, en la tercera parte, el investigador González, entusiasmado con su tarea, se lanza aventureramente al estudio del origen del vocablo "Patagón", fuera de la historia fáctica e inmerso en la realidad ficcional caballerescas, como resultante hipotético del sistema onomástico del *Primaleón*, proponiendo una connotación semántica afin a sus asertos anteriores.

Si bien la obra finaliza con este logrado encadenamiento lógico, algunas de sus múltiples consecuencias la superan, pues, como es usual en todo aquél que se aplica a la investigación, un tema resuelto es pórtico de otras cuestiones, en numerosos casos

causantes, ellas mismas, de los cuestionamientos anteriores. Así le sucede al autor, quien al participar en las Jornadas de Literatura Colonial del Cono Sur, con el trabajo "Reflexiones sobre una metáfora fundante: Patagonia – Patagones", reveló en gran medida el horizonte de expectativas, en el cual se inserta este libro, como pauta de estudio del sistema de imágenes e ideas centrales y recurrentes del imaginario cultural y del discurso reflexivo argentino acerca de la realidad nacional como una utopía persistente y frustrante. Y tal vez, agregó, como recurrente forma de pensarnos siempre desde un ideario ajeno, centralista y eurocéntrico que nos estigmatiza con metas de una ficción no americana, no nuestra y nos muta en perseverantes e inveterados salvajes redimibles.

SILVIA CRISTINA LASTRA PAZ

NODET, ETIENNE.- TAYLOR, JUSTIN. *Le origini del cristianesimo*. Casale Monferrato: Piemme, 2000, 592 pp.

Como es sabido en las últimas décadas asistimos a una revisión profunda del criterio post-hegeliano sobre la imposibilidad de estudiar la vida de Jesús, reserva ampliada a los primeros tiempos del cristianismo. Esta modificación fue influida por la *New Age* y ha producido una cantidad de libros, provenientes de las más diversas corrientes y ajustada a intereses muchas veces ajenos al conocimiento de la verdad. En este contexto Nodet y Taylor produjeron una obra de gran valor, justificada en la cantidad de descubrimientos arqueológicos y papirológicos de las últimas décadas. El primero de los autores es un fraile dominico que enseña en la Escuela Bíblica de Jerusalén, mientras que el otro -colega suyo en Tierra Santa- pertenece a los marianistas. Estos sencillos datos nos perfilan a dos estudiosos que han agregado a sus conocimientos la Biblioteca actualizada y la experiencia de sus colegas de la École Biblique para redactar una detallada y amplia obra sobre esta revalorizada temática de los orígenes del cristianismo.

El extenso libro, escrito con la precisión que cabe a investigadores acostumbrados a obras de gran seriedad académica, parte de un cuidadoso análisis de las fuentes rabínicas, cristianas y de los descubrimientos de Qumrán, para dedicarse luego a las que llaman "instituciones centrales": el bautismo y la "última cena". Al final de cada capítulo los autores agregan sus conclusiones sobre el tema tratado.

Un no menos esmerado y extenso análisis de la Galilea en tiempos de Jesús, que incluye un análisis de la "situación religiosa" allí imperante, del papel de los judíos y los nuevos nazarenos surgidos en el contexto del judaísmo, incluyendo la relación con los primeros obispos de Jerusalén.

Las características de la misión evangelizadora dentro del ambiente de la época, permite discernir los primeros obstáculos, como los matices de la expansión de la "buena nueva" entre los gentiles. Las fiestas judías y la cristianización de las mismas aportan

interesantes observaciones que, en última instancia, como toda la obra, se distinguen por la ubicación de “los orígenes” en su propia época y escrita por investigadores, con un profundo conocimiento documental del tema.

En las conclusiones merece un comentario especial el acápite destinado a “que falta estudiar” ya que orienta a futuros interesados en la cuestión. Se trata de una obra indispensable para quienes intenten conocer “científicamente” los orígenes del cristianismo.

F. H.

GEORGE, AUGUSTIN -GRELOT, PIERRE. *Agli inizi della era cristiana*. Roma: Borla, s/f, 260 pp.

A diferencia de la obra de Nodet - Taylor, reseñada precedentemente, este libro que constituye el primer volumen de la colección francesa de “Introducción al nuevo testamento”, cuya edición italiana dirige Rinaldo Fabris, y que comentamos en otra ocasión, es fundamentalmente una obra didáctica.

Aunque la coordinación se debe a dos renombrados escrituristas como George y Grelot, el volumen ha sido compuesto -como los restantes de la colección- por colaboraciones de varios investigadores de la “escuela bíblica francesa”, expertos en aspectos de la cuestión y que han asumido en la redacción los nuevos enfoques surgidos del Concilio Vaticano II, como también los nuevos hallazgos, especialmente los “manuscritos del mar Muerto”.

En primer lugar señalemos que la obra ha sido dividida en dos partes dedicadas respetivamente al mundo helenístico-romano y al mundo judío.

La primera parte fue redactada por Giblet y esboza un panorama sobre los diferentes aspectos del mundo “político” helenístico y romano, otorgando prioridad a las filosofías estoica y epicúrea, antes de profundizar en la vida religiosa de ambos mundos. En este caso el autor ofrece ordenada información sobre la “religión tradicional” -que luego será conocida como paganismo-, los mitos y cultos iniciáticos de raíz oriental y la gnosis.

El grueso de la obra conforma la segunda parte -escrita por diversos autores entre quienes se incluyen biblistas como Grelot, Paul, Déaut y Perrot- quienes analizan sucesivamente el contexto político, económico y social del judaísmo, la literatura “palestinese”, diversos aspectos de los diversos grupos (sectas) y el contexto histórico, especialmente vinculado con la guerra contra Roma y la destrucción del Templo en el Setenta. Al concluir la lectura de la obra queda patente que los autores lograron su objetivo didáctico, alumbrando una verdadera introducción “histórica-cultural” de los comienzos del cristianismo, a la vez que la extensa y detallada bibliografía que se agrega facilita la ampliación de cada uno de los temas expuestos.

F. H.

AUGENTI, DOMENICO. *Spettacoli del Colosseo nelle cronache degli antichi*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2001, 186 pp.

Parece evidente que el éxito de la película *El gladiador* ha generado nuevos intereses bibliográficos en la redacción y publicación de libros referidos a los juegos romanos. La prestigiosa editorial L'Erma di Bretschneider que nos tiene acostumbrados a publicaciones de gran nivel y de excelente calidad gráfica ha asumido la tarea de ofrecernos una cuidada selección documental y gráfica sobre los espectáculos del Coliseo (Anfiteatro Flavio) en las crónicas de los antiguos. ¿Quién no recuerda el trágicamente repetido: *Imperator, morituri te salutant?*

El libro fue recopilado por Domenico Augenti, quien incorpora ochenta y tres láminas -de excelente reproducción- y veintiséis citas de fuentes antiguas referidas al tema mencionado. En una bien lograda introducción el recopilador ofrece un panorama cronológico del Anfiteatro y las actividades que en él se desarrollaron; a partir del 29 a. C. en que tenemos noticias de la construcción del primero en Roma, el traslado de los espectáculos al Circo Máximo y la renombrada construcción de los Flavios, cuyos restos son aún hoy lugar obligado de la visita turística a Roma. Asimismo explica -haciendo referencia a las citas que incorpora posteriormente- los diversos tipos de actividades desarrolladas.

La actitud de los cristianos ante los "juegos" -especialmente Tertuliano- tampoco están ausentes en la selección de fuentes, que podemos comparar con la repetida imagen "romántica" de las recordadas novelas *Fabiola* de Wiseman o *Quo vadis* de Sienkiewicz. Finalmente el autor nos recuerda que los juegos con gladiadores fueron formalmente abolidos por el emperador Constantino, mediante el edicto de Berito, en 325.

Esta obra, más allá del grato espectáculo visual que proporcionan sus ilustraciones y una recapitulación documentada de los "espectáculos", facilita al docente y al investigador un acceso a los textos de autores romanos antiguos que mencionan los juegos del circo.

F. H.

CARDINI, FRANCO. *La croce, la spada, la avventura. Introduzione alla crociata*. Rimini: Il Cerchio, 2000, 126 pp.

Medievalista de reconocido prestigio mundial por sus obras sobre las cruzadas u otros trabajos significativos como "Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval" o la vida de Barbarroja, Franco Cardini era el historiador indicado para escribir una introducción a las cruzadas.

La editorial Il Cerchio, empeñada en una interesante labor de difusión histórica, tuvo la acertada idea de recurrir a él para este bien logrado estudio introductorio.



Cardini emprende su obra con la ventaja que le otorga el profundo conocimiento del tema, circunstancia que facilita y prestigia su tarea.

El autor, con buen criterio, señala que una aproximación a las cruzadas requiere, primeramente, elaborar un perfil alejado de los esquemas interpretativos iluminista, idealista y marxista, que han “invadido” la historiografía actual, camino ya emprendido por Paul Rousset (*La croisade. Histoire d'une idéologie*), quien acertadamente ha ampliado el cerrado marco “jerusalemitano” de las cruzadas, permitiendo su extensión a las Españas o al Báltico, por no mencionar a los albigenses, a los caballeros teutónicos y aún la conquista normanda de Inglaterra, como también señalando algunas formalidades canónicas de estas expediciones.

Cardini precisa que “la cruzada es en suma una y al mismo tiempo múltiple; tiene una legislación coherente y rigurosa, pero se articula fenomenológicamente en una pluralidad de casos, sea en objetivos, en el tiempo o en el contexto. Es una realidad pluriforme” (p. 8).

Por otra parte las cruzadas dieron lugar, no solamente a los cambios socioeconómicos y políticos que conocemos, sino, también a metáforas, mitos, leyendas, apologías y polémicas que merecen ser conocidas y valoradas.

Como bien señala el autor “la exaltación y dilatación de la Cristiandad frente a los “paganos” de los que hablan también las *chansons de geste* se refieren a la misma cosa” (p. 9). De todos modos -agrega- “ni la cruzada ni la *jihad* fueron guerras de religión, y menos guerras ideológicas” (p. 10).

Cardini prosigue el “hilo de las cruzadas” hasta el Romanticismo, a través de la expansión de los turcos, la oleada anticristiana desatada por las “guerras de religión” y del Iluminismo.

A través de diez capítulos el autor se introduce en distintos aspectos de las cruzadas: el significado de la palabra, las posibles causas, el peregrinaje, el destino, el *iter Ierosolimitanum*, la conquista de Jerusalén y los reinos allí instalados, la *militiae* que san Bernardo convirtiera en “orden de caballería” y las “nuevas fronteras”.

Un apéndice nos recuerda la literatura que generaron estas expediciones, incluyendo la celebrada *Jerusalén liberada* de Tasso.

El autor termina observando acertadamente -y todavía vivimos sus epígonos, acentuados en nuestra era pacifista- que “el racionalismo, la lucha contra el fanatismo y el tendencioso pacifismo de los *philosophes* hizo se entendiese la cruzada como una suerte de forma ideal de la guerra de religión conducida con fanatismo y causa de barbarie... Voltaire formuló de las cruzadas un juicio durísimo que fue uno de los elementos que contribuyeron a difundir en la Europa de las Luces, la “leyenda negra” del Medioevo (p. 112).

El libro, como los restantes de la colección, se complementan didácticamente con sencillos ejercicios -que incluyen poemas- para favorecer la comprensión, preparados por Fabricio Foschi. En suma, una excelente síntesis introductoria.

F. H.

GARCÍA SOLER, MARÍA JOSÉ. *El arte de comer en la antigua Grecia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, 391 pp.

En los últimos años los historiadores han abierto su análisis a todas las expresiones culturales del hombre y, así como dejaron de privilegiar la grandeza del arte, la filosofía y la literatura clásicos, enfocaron su atención en la vida cotidiana del hombre antiguo.

En este caso la editorial *Biblioteca Nueva* ha decidido publicar una obra sobre la gastronomía y el arte de comer en la antigua Grecia. En la presentación del tema se ha cuidado la forma literaria y la presentación de gran número de imágenes de crateras, copas áticas y ánforas, en las que se recrean las costumbres culinarias y los gustos alimentarios del hombre griego.

La obra presenta un análisis pormenorizado de los alimentos de origen vegetal, animal, bebidas, condimentos, así como, la repostería griega. En cada uno de los capítulos, la autora ha descrito las variantes alimenticias del hombre griego. Su metódico análisis nos permite conocer la terminología culinaria antigua y su correspondiente correlato actual, con el fin de darle claridad y sencillez al relato.

Es de destacar que la autora ha decidido reemplazar la conclusión de su trabajo por un apéndice de recetas antiquísimas y una profusa lista bibliográfica, con más de doscientos cincuenta libros relativos al tema de la gastronomía antigua en general y griega en particular.

En la obra se ha trabajado con fuentes escritas y con información arqueológica de última generación, para poder describir los detalles precisos de la vida cotidiana y <el arte de comer> de aquellos hombres. Entre estas costumbres se rescata el lujo culinario de la anguila y la simpleza de los higos secos, la comida de los pobres y desposeídos. La obra analiza los contrastes entre las costumbres frugales de los atenienses y la glotonería de los tesalios y nos describe un sinnúmero de recetas y costumbres culinarias antiguas que han sido la base de la cocina mediterránea actual, basada en verduras, legumbres, pescado, frutas y aceite de oliva y vino.

Gracias a las fuentes epigráficas ha analizado las características del comercio de vinos y cereales e incluso como se organizaban los banquetes públicos. Se han rescatado ordenes de pago, listas de compras y recetas, escritas, originariamente, sobre antiguos papiros. La mayor parte de la información ha sido obtenida de fuentes literarias sopesadas con descripciones arqueológicas recientes, con lo cual la obra y sus descripciones se ha enriquecido aún más.

Desde Homero a Aristófanes la literatura ha sido rastreada con método y cuidado por María José García Soler, profesora titular de Filología Griega en la Facultad de Filología y Geografía e Historia de la Universidad del País Vasco, la autora de esta obra.

Como fuente de información, la obra ha utilizado literatura de carácter práctico, con específica prosa de tema gastronómico, tal el caso de la obra *La cena de los sabios* de Ateneo de Naucratis, fuente básica para conocer la comida griega y mediterránea.

Con un variado mosaico de fuentes antiguas, la obra nos adentra en las costumbres gastronómicas y en el contexto histórico, social y político de cada autor y época analizados.

Los lectores interesados en la vida cotidiana, encontrarán en esta obra una descripción de los usos culinarios, de las costumbres sociales relativas al acto de comer, de acuerdo con la región o la raíz étnica de cada pueblo de la antigua Grecia.

El ayer y el hoy se funden en esta obra, a través de costumbres y cuidadas tradiciones que el hombre mediterráneo ha conservado en torno al <arte de comer>.

GRACIELA GÓMEZ DE ASO

*Máscaras Portuguesas de Antígona*, Centro de Línguas e Culturas, Universidade de Aveiro, 2001, 188 pp. Colección Ágora – Suplemento, nº 1,

Este volumen reúne siete ensayos de clasicistas de las Universidades de Coimbra y Aveiro, que ofrecen nuevas visiones críticas de cinco de las seis máscaras que el mito de Antígona asumió en la dramaturgia portuguesa del siglo XX representándola como la residente, la mártir y la mujer. Se trata de ensayos críticos de las obras de António Sérgio (1930), Júlio Dantas (1946), António Pedro (1953), Hélia Correia (1991) y Eduarda Dionísio (1992). La única que no es analizada es la tercera pieza de la *Trilogía de Edipo*, llamada *Antígona*, que João de Castro Osório publicó a fines de 1954. Apartándose del modelo sofocliano, Osório pone en escena el conflicto entre la fatalidad trágica y la libertad moral de tenor cristiano. Se acerca esta obra a la de Júlio Dantas que presenta a una heroína mártir, hija tardía del romanticismo. Pero se aleja de dos tendencias que marcaron profundamente las lecturas del mito de Antígona en siglo XX portugués: la de los que privilegiaron la vertiente política del tema (António Sérgio, Júlio Dantas, António Pedro) y la de los que dieron primacía a la visión de Antígona-mujer (Hélia Correia y Eduarda Dionísio). Un breve comentario merece cada uno de los ensayos que presentan interpretaciones personales de las obras y contienen muchos aspectos dignos de ser estudiados y conocidos.

1. “La *Antígona* de António Sérgio”: “un estudio social en forma dialogada”. En este ensayo, Carlos Morais, de la Universidad de Aveiro, analiza la recreación que António Sérgio realizó del mito de Antígona durante su exilio en París, influido por su posición política frente a la dictadura militar, instaurada en Portugal el 28 de mayo de 1926. La obra de Sérgio, que circuló clandestinamente a inicios de 1931, conserva en la δέσις, ‘nudo’ o ‘punto de partida’, el modelo griego pero se aparta y adquiere un alma propia muy

portuguesa hasta culminar en una λύσις, 'fin' de luminosa esperanza. No se trata de una obra de literatura dramática para ser representada sino de un estudio de la situación socio-política de Portugal de los años veinte, en forma dialogada, al modo platónico o de los dramas y diálogos filosóficos de Renan, forma que tiene un alcance pedagógico incuestionable, al contribuir a despertar en el lector (no espectador) la conciencia cívica y crítica. Intenta Sérgio que el lector aprecie mejor su situación actual por la imagen de los grandes males de otrora, a través de un juego de máscaras y de implícitos. Ostentando la máscara de Carmona, Creonte representa a la arbitraria política de la Fuerza. Se mantiene en el poder neutralizando cualquier oposición, a través de la persecución, del crimen, de la censura y de una vigilancia policial. Defiende la religión y el orden contra el desorden de los demócratas. Creonte confunde ley con voluntad individual. Antígona afirma su fe no el orden que viene de la espada sino en el que viene del alma, de la justicia, del respeto mutuo, del trabajo magnánimo para el bien del pueblo. Así ella interpreta en el pensamiento kantiano de Sérgio no la voluntad individual de una clase o de una persona particular, como Creonte, sino la voluntad general, una actitud de pensar objetiva, racional, general que se instituye en ley universal. Y, en un sentido también cristiano, Antígona rechaza un orden basado en la mentira y encarna la verdad de un rostro que no usa máscara. Sigue el camino racional y claro de la libertad y de la democracia. Ella proclama no tanto los derechos de piedad religiosa y de amor fraterno como sucedía en la obra de Sófocles, sino los derechos de la libre conciencia humana y de la ley racional del espíritu que es eterna.

Están ausentes en la obra de Sérgio el Coro y Eurídice y aparecen figuras nuevas. Creúsa, Ama y confidente de Antígona que intenta evitar la muerte de ésta hasta lo último; el viejo andrajoso, que asume el papel de todo el pueblo hambriento y empobrecido por el peso de los impuestos; el ciudadano taciturno, símbolo de todos los opositores perseguidos, encarcelados y torturados; y los pastores que representan la paz y la tranquilidad de una vida rural alejada de las perturbaciones políticas de la ciudad. Luego un conjunto significativo de soldados, oficiales y espías que representan distintas posiciones frente a la dictadura.

La parte final de la obra transcurre en un escenario bucólico, en un ambiente de paz y tranquilidad al que llegan los soldados que traen a Antígona. Mientras tanto, Creonte trata de preparar dos caminos posibles, para, en el momento oportuno, poder elegir el mejor: el camino de la represión y el de la transición, para el que pide la ayuda de Hemón que es respetado entre los demócratas. Si el régimen dictatorial domina la situación, serán intensificados los mecanismos represivos y Antígona morirá. Si vencen los demócratas, Antígona servirá de rehén para negociar la transición.

Un error lleva a Creonte a creer que dominaron todos los focos de la oposición y Antígona entonces es encerrada en la tenebrosa caverna. Pero luego llega la noticia de que la revolución comandada por Hemón ha vencido. Lamentablemente es ya demasiado tarde. Hemón se suicida al lado de Antígona ya muerta. En la muerte alcanzan la libertad por la

que han luchado. En Tebas se instituye una democracia generosa, magnánima, tolerante y liberal. Así de las tinieblas de la caverna de Antígona, el autor hace brotar una luz, la luz del Espíritu y de la Libertad, con que pretendía iluminar y despertar las conciencias para resistir el régimen despótico vigente y lograr la restauración de la democracia. Más de cuarenta años hubo que esperar para que esto se cumpliera.

2. “La *Antígona* de Júlio Dantas - Regreso al modelo sofocliano”. En este ensayo Maria de Fátima Sousa e Silva, de la Universidad de Coimbra, enfatiza el sentido político que subyace en el modelo sofocliano, expresado en un esquema estructural fiel a la fuente. Señala también algunas diferencias, como la opción del autor portugués por la prosa y por un estilo desnudo de trazo poético. El coro no está ausente pero sirve a propósitos diferentes. Son los viejos, senadores y militares, personajes con individualidad, nombre, actuación personal, opinión propia, que acentúan el tema político como en Sófocles enfatizaban el filosófico. El conflicto central fundamental es en la pieza de Dantas la tensión entre padre e hijo y no entre Creonte y Antígona como lo era en la de Sófocles. La soledad frente al destino del héroe sofocliano se pierde en un movimiento más activo de fuerzas solidarias con Antígona. Así, la posición contestataria implícita en la lectura que el comandante de las fuerzas militares de Tebas hace del mérito de Polinices alejan a Antígona de la soledad que era su grandeza en la pieza de Sófocles. Ahora la joven no está sola frente a la autoridad absoluta del monarca.

La reacción de Antígona en la obra de Dantas es consecuencia de un sentimiento familiar más que de un deber o una ofensa contra los principios. Dantas valoriza los sentimientos de Antígona.

Aparte del modelo sofocliano, en la *Antígona* de Dantas se encuentran otras influencias del teatro clásico y del mito tebano. Así, cuando los viejos consejeros se alegran ante la victoria y la liberación de la ciudad del peligro del ataque tramado por Polinices, el tema de la *hybris* del invasor nos lleva a los *Siete contra Tebas* de Esquilo, y la mención de los guerreros que atacaban y de las armas que llevaban se inspiran también en esta obra de Esquilo y en las *Fenicias* de Eurípides.

En Sófocles, Creonte es un señor absoluto. En Dantas es un político falso que simula flexibilidad e instintos democráticos.

La Antígona de Dantas es también diferente de la de Sófocles. La determinación de Antígona en Dantas está al servicio no de elevados principios sino de oponerse al poder real y a la persona del tío contra el que la joven tiene resentimientos heredados de Edipo. Así Antígona es la heredera de una animosidad política entre Edipo y Creonte y la mueven razones de interés personal.

La intervención de Tiresias, como la de este personaje en *Edipo Rey* anuncia al rey desgracia e aislamiento político, a lo que sigue la ira del rey como en la obra de Sófocles. Eurídice trata de calmarlo y de deshacer las sospechas que Tiresias lanzó contra Hemón.

Sigue el encuentro entre padre e hijo. En Sófocles, la exaltación de Creonte se opone la templanza de Hemón. Dantas, en cambio, presenta al hijo armado con la espada en la mano que cuestiona al padre sobre la condena de Antígona y declara que la ama. Habla con pasión y sus palabras tienen un tono de amenaza. Hemón parte de la pasión y pone en segundo lugar cuestiones de opinión pública, de prestigio de los gobernantes, de rigor en el uso del poder. La reacción de Creonte, por su parte, no es la del rey que defiende su poder sino la de un padre a quien repugna el casamiento de su hijo con una enemiga, descendiente de sangre parricida e incestuosa. Eurídice apoya a su hijo. Creonte se siente acosado por todos lados y teme.

Cuando llega la hora de la partida de Antígona para la muerte, dos personajes se ofrecen a morir en su lugar: Ástaco, la voz de la vejez sensata, y Hemón. A esto Antígona opone su ofrecimiento voluntario, como sucedía en *Ifigenia en Áulide* y en *Hécuba*. Finalmente para Creonte el castigo mayor es vivir, sin el hijo, con el dedo acusador de Eurídice, solo, sin la compañía de nadie, renegado, despreciado y acusado por todos.

3. “*La Antígona* de Júlio Dantas”. Maria Do Céu Fíalo, de la Universidad de Coimbra, muestra en este ensayo, como la obra de Júlio Dantas está estructurada en torno a la figura de Antígona cuyo perfil está moldeado a partir de la imagen romántica de la heroína mártir, de la figura frágil e inocente que camina abnegada y lista para un sacrificio voluntario, de la rebelde por impulso del corazón. A la *Antígona* de Sófocles suaviza Dantas la rudeza de carácter. Sus palabras, serenas y sin agresiones verbales ni rencores, le confieren el perfil clásico de la mártir, perfil que no es griego. Las palabras ‘pecho’ y ‘corazón’ que aparecen frecuentemente en el texto señalan una preponderancia de lo sentimental que no estaba en la obra de Sófocles. El castigo de Antígona, que es calificada de rebelde e insumisa, es el emparedamiento. El clima emocional sube en la escena de despedida entre un Hemón desesperado y una Antígona inocente que va al encuentro de la muerte con la sonrisa de los mártires. El móvil de la acción de Antígona se centra en el imperativo de la conciencia y del corazón, traducido en la idea de una muerte gloriosa por causas nobles, frente a un Creonte tirano y sin escrúpulos.

Dantas suprime el suicidio de Eurídice convirtiéndola en una voz de condenación de Creonte por la pérdida de su hijo. La *Antígona* de Dantas está diseñada en “blanco y negro”. Todo se concentra en torno a una figura plana, iluminada a la luz de la tradición romántica del martirio. Fue concebida para resaltar el papel de la protagonista que fue representada por la joven actriz Mariana Rey Montereiro en los inicios de su carrera.

4. “*La Antígona* de António Pedro: libertades de una glosa”. En este ensayo Carlos Morais muestra cómo António Pedro elaboró una *Antígona* de contenido político y no una pieza de amor como el mismo Pedro declarara. Expresó el grito de revuelta contra el totalitarismo del Estado Nuevo y el deseo de justicia y libertad e intentó despertar las

conciencias y provocar el compromiso cívico de los espectadores. Creonte es un gobernante autista y autoritario que hace confundir la justicia y la ley de la ciudad con su propia voluntad. Es inflexible y obstinado. Ismena y Antígona representan los dos modos de sufrir la tiranía. La primera encarna la situación de la generalidad de los ciudadanos que por miedo renuncian a la lucha. Antígona prefiere, en cambio, morir defendiendo principios universales y justos que “vegetar en la desesperanza”.

Además de expresar su sueño de libertad, esta obra se tomó otras libertades a nivel estético estructural y funcional. Crea un prólogo con función meta-teatral y de acotación, al modo pirandelliano. Este prólogo es un “manifiesto del teatro como acción”, un diálogo crítico sobre el funcionamiento del espectáculo teatral, donde se da voz a personajes transteatrales que pertenecen a la infraestructura de la producción dramática (el jefe Maquinista y el Electricista). Así combina António Pedro ilusión y realidad. Incluye nuevos personajes como la criada Artemisia que está enamorada de Hemón y que sustituye al mensajero de la pieza sofocliana pues es ella quien trae las noticias del auto-encarcelamiento de Hemón en el mismo túmulo de Antígona y luego de su suicidio, mostrando el puñal ensangrentado. Por último simplifica el Coro en el lenguaje y número de coreutas. No está formado por quince sino por tres Viejos de Tebas. Es como el Coro de Sófocles un personaje que participa y comenta la acción de la obra.

5. “Antígona, el fruto de una familia deformada. Hélia Correia, *Perdição*.” Maria de Fátima Sousa e Silva, de la Universidad de Coimbra, en este ensayo muestra que en la obra de Hélia Correia todo es anticonvencional, tanto en la interpretación temática como en la arquitectura formal. Se destaca la oposición masculino-femenino. La *physis* se identifica más con la esencia espontánea y emotiva de la mujer y el *nomos* con el sentido político del hombre. Dioniso es el único poder divino de la pieza, representando la fuerza de la naturaleza y del instinto al que adhiere sin reservas la psicología femenina. De naturaleza más instintiva y primaria la mujer procura en el dios una satisfacción que el orden social no le da. Se aparta de las convenciones sociales de Tebas y de la ley. Vemos la influencia de las *Bacantes* de Eurípides. En la obra de Correia es a causa de una malformación psicológica que Antígona se encuentra sola y detestada por todos. Tiene dos recuerdos de su infancia, el Ama y una perrita que representan el afecto y protección de que depende el crecimiento sano. Pero la perrita desapareció por negligencia del Ama que la mató. Por otra parte el Ama cumple las funciones de la madre que no tiene, pero falta el vínculo congénito y el amor. La figura del Ama encarna el Destino que acompaña a Antígona hasta el final.

Así la Antígona de Correia no habla de amor sino de odio. Creonte encarna la ley, *nomos*, como una visión del mundo racional y opuesta al instinto y la pasión. Pero este orden está condenado al fracaso. El soldado le anuncia la desobediencia de Antígona. No es en el mundo de lo trascendente que se encontrarán las justificaciones de este acto de Antígona, sino dentro de las profundidades de esta mujer extraña. Para Antígona, criatura

diferente e inadaptada, no hay lugar en este mundo y la única opción es la muerte. Ella no encuentra lugar ni en el mundo báquico de Eurídice ni el racional, basado en la fuerza y el orden que Hemón le propone.

6. "El exilio afectivo de Antígona en la *Perdição* de Hélia Correia". Carmen Soares de la Universidad de Coimbra, declara que lo novedoso de esta obra está en la preeminencia concedida a los personajes femeninos y a sus problemas e intereses. La presencia de Antígona domina toda la pieza. Esta omnipresencia surge de su desdoblamiento en ella y su fantasma. Se introduce un personaje nuevo, el del Ama. Se sustituye el coro masculino formado por ancianos de Tebas por uno formado por Bacantes para destacar la presencia constante del componente apasionado, instintivo, de la experiencia femenina del exceso, de la contradicción de sentimientos. Se presentan dos espacios y tiempos. El patio y la sala real son los espacios de los vivos, las muertas se encuentran en el Más Allá. Las acciones de desarrollan paralelamente. Los diálogos de las muertas sobre las acciones de los vivos ponen en evidencia la hipocresía del comportamiento humano.

Antígona es una joven amargada, carente de afecto. Ella no fue amada y esta es la principal causa de su rebeldía contra la familia que le queda. El Ama declara que contribuyó a la ruina de Antígona para vengar su vida de criada repleta de humillaciones. Eurídice tiene una visión decepcionada de la vida, no cree en el amor. Para ella los hombres son unos egoístas incapaces de amar. Ismena expresa el despecho que siente pidiendo al tío que perdone a su hermana no para salvarla sino con la esperanza de agravar su padecimiento. Hemón es un joven frívolo cuya ocupación preferida es espiar a la mujeres cuando se bañan en el río, incapaz para la política. Creonte es un monarca que cumple obligaciones indeseadas y suspira por un régimen anárquico.

Antígona procura compensar su frustración afectiva con el protagonismo trágico. Las últimas palabras antes de morir las dirige a su perrita, la única sobreviviente en sus memorias. El Ama la acompaña hasta el final porque allí se acababa su papel.

7. "Antígona breve. Eduarda Dionísio, *Antes que a Noite Venha*". Maria de Fátima Sousa e Silva en este ensayo, muestra cómo el texto de Dionísio recrea figuras paradigmáticas de la tragedia: Julieta, Antígona, Inés de Castro y Medea. No es propiamente una obra dramática sino una sucesión de monólogos autónomos confiados a cada una de las heroínas. Antígona retoma aspectos de la heroína sofocliana. En tres monólogos se da a conocer la historia de Antígona, el primero dirigido 'A la hermana resignada', el segundo 'Al amante olvidado' y el tercero 'Al hermano muerto'. Antígona encuentra placer en el sacrificio heroico como modo de reaccionar ante la desgracia. Ella, que no fue querida por los vivos, se refugia en el reino de los muertos, y canaliza todos sus afectos en su hermano muerto. No defiende esta Antígona un ideal ni busca cumplir leyes eternas de dioses. La joven reivindica los derechos de su familia. Creonte perdió



importancia porque la obsesión de Antígona dejó de ser el poder para centrarse en el mundo de lo doméstico y personal. No la estimula el deber sino el desencanto de una vida que ya no tolera. Antígona es una simple mujer que deseaba el matrimonio, los afectos, la familia, como toda mujer y destinada a la muerte. En ese hermano muerto, murió todo el pasado y la seguridad de la unión de sangre puede dar. Sólo en la muerte encuentra la razón de ser de su triste vida.

El volumen termina con una cronología de las recreaciones, ediciones y puestas en escena del mito de Antígona en Portugal.

Cuenta con una amplia bibliografía que incluye las ediciones de las Antígonas portuguesas, las ediciones, comentarios y versiones en portugués de la *Antígona* de Sófocles, y numerosos estudios y ensayos sobre todas las recreaciones de este mito en la literatura posterior.

Finalmente un índice onomástico nos ayuda a guiarnos en el rastreo de temas, personajes y autores.

Es de destacar la presencia de fotos de las representaciones de las obras de Dantas, Correia y Dionísio que nos otorgan una visión más de dichas piezas y nos permiten conocer más de cerca la experiencia del público portugués ante estas singulares recreaciones del por siempre vivo mito de Antígona.

MARIA NATALIA BUSTOS

## ÍNDICES *STYLOS* (1992-2001)

### *STYLOS* 1 (1992)

- FONTAINE, JACQUES. Al margen de las *Vidas de los padres de Mérida*: nuevas metas y métodos de investigación hagiográfica. (p. 9-25)
- SORDI, MARTA. Linee per una ricostruzione degli ultimi anni di Tiberio. (p. 27-35)
- PIEMONTE, GUASTAVO A. *Ioannes Scotus vel Chrysostomus*. Acerca de la atribución de obras eriugenianas a Juan Crisóstomo. (p. 37-58)
- LA CROCE, ERNESTO. La doctrina pitagórica de la transmigración. (p. 59-81)
- SCHROEDER, ALFREDO J. La libertad primera y última en las epístolas de Séneca. (p. 83-103)
- BERGADÁ, MARÍA MERCEDES. El aporte de los padres greco-orientales a la espiritualidad de Occidente. (p. 105-117)

### NOTAS

- CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. La enseñanza del latín a los indios. (p. 119-123)
- PAGÉS, GERARDO H. Tradición textual ciceroniana. (p. 125-133)

### *STYLOS* 2 (1993)

- SCHROEDER, ALFREDO J. *In Horatii memoriam*. Encuentros, desencuentros y reencuentros de un bimilenario. (p. 5-19)
- PAGÉS, GERARDO (poesía). *Angulus ridet*. (p. 20)
- FEDELI, PAOLO. Del Odiseo homérico al Ulises horaciano. Una caída de estilo (Horacio, *Sat.* 2,5). (p. 21-42)
- VACCARO, ALBERTO. El mercado de Horacio. (p. 43-55)
- CAVALLERO, PABLO A. Horacio y el clasicismo de Bécquer. (p. 57-79)
- BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. Culpa y redención de Roma en Horacio y su proyección en una Homilía (LXXXII) de San León Magno. (p. 81-97)
- CABALLERO DE DEL SASTRE, ELIZABETH. El viaje como experiencia poética: Horacio, *Sat.* 1,5. (p. 99-110)
- DUBATTI, JORGE. Horacio en las letras argentinas del siglo XX. (p. 111-120)

### NOTAS

- PAGÉS, GERARDO. Neologismos con prefijo *-in* en Horacio. (p. 121-124)
- LAVALLE, RAÚL. Ugo Paoli: también *uersu horatiano*. (p. 125-126)
- MEYER, ALFREDO R. Horacio redivivo. (p. 127-128)

### STYLOS 3 (1994)

- SINISCALCO, PAOLO. Sullo stile della S. Scrittura e delle opere cristiane antiche. (p. 5-26)
- VACCARO, ALFREDO J. La rebeldía de los elegíacos. (p. 27-47)
- DI LEO, CARMELO. *La elegía de las Musas*, de Solón. (p. 49-52)
- HUBEŇÁK, FLORENCIO. Las relaciones políticas entre Aristóteles y Alejandro Magno. (p. 53-94)
- CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. Aspectos formales de la *Sátira* I, 5 y la indagación de una poética de los relatos de viaje. (p. 95-102)
- ACCAME, JORGE. Apuleyo. Dos cuentos de brujas. (p. 103-113)
- GALÁN, LÍA. *La Nauigatio Sancti Brendani Abbatis*: observaciones acerca del viaje a la tierra de promisión. (p. 115-123)
- CABALLERO DE DEL SASTRE, ELIZABETH. El *Seruus* en la obra satírica de Horacio. (p. 125-134)
- DÍAZ PATRI, GABRIEL S. El latín y la cultura clásica de la iglesia de hoy. (p. 135-161)

### NOTAS

- PAGÉS, GERARDO. Inscripciones latinas en medallas portefías. (p. 163-166)
- LAVALLE, RAÚL. Latines y ciencias. (p. 167-169)
- LAVALLE, RAÚL. Sófocles racionalista. (p. 171-172)
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. *C. Asinius Pollio* en el *Amadis*. (p.173-178)

### STYLOS 4 (1995)

- GHERARDINI, BRUNERO. Lutero y Erasmo: el enfrentamiento de dos gigantes sobre el tema de la libertad. (p. 5-13)
- LAVALLE, RAÚL. Aproximación y reflexiones sobre un pasaje de *Halieutica*. (p. 15-24)
- GONZÁLEZ, JAVIER R. El *instinctus propheticus* en la historiografía latina. (p. 25-33)
- GESTOSO, GRACIELA N. La economía del estado egipcio y su repercusión social durante el reinado de Akhenaton. (p. 35-56)
- CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. Un modelo formal de relato de viaje y el discurso de la alteridad en la *relatio* del obispo Liutprando. (p. 57-63)
- CAVALLERO, PABLO A. El arbitraje de *Epitrépontes* como agón: de la ἀρχαία a la véα. (p. 65-74)
- LASTRA PAZ, SILVIA C. Juan de Salisbury: su visión del *miles christianus*. (p. 75-89)
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadis de Gaula*.. Ia. Parte. (p. 91-134)

### NOTAS

*Stylos*. 2002; 11 (11).

- CASSAGNE, INÉS DE. Congreso Internacional en Oxford: Newman y la Conversión. (p. 135-137)
- BELTRÁN, OSCAR. Sobre el origen del universo. (p. 139-142)

### STYLOS 5 (1996)

- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. IIa. Parte. (p. 5-79)
- CAVALLERO, PABLO A. Conveniencia y necesidad de una nueva traducción castellana de Pseudo-Dionisio. (p. 81-87)
- GESTOSO, GRACIELA N. Las relaciones diplomáticas y comerciales entre Chipre y Egipto durante el IIº milenio a.C. (p. 89-104)
- FLAMMINI, ROXANA. Contactos entre Creta y Egipto durante el Reino Medio. (p. 105-117)
- HUBEŇÁK, FLORENCIO. La primera Roma: la formación de un mito político. (p. 119-145)
- CASSAGNE, INÉS DE. John Henry Newman y los Padres de la Iglesia. (p. 147-159)
- PAGÉS, GERARDO H. Plinio en Borges. (p. 161-169)
- VACCARO, ALBERTO J. Doce enfoques del arte en Propercio. (p. 171-197)

### NOTAS

- ADÚRIZ BRAVO, AGUSTÍN. Los enigmas de *Oedipus Rex*. (p. 199-202)
- LAVALLE, RAÚL. ¿Epicureísmo cristiano? (p. 203-204)
- PAGÉS, GERARDO H. (trad.). La velada de Venus. (p. 205-208)

### STYLOS 6 (1997)

- PAGÉS, GERARDO H. *In memoriam*: Séneca cumple dos mil años. (p. 7-12)
- GHERARDINI, BRUNERO. Chiesa: il fascino d'un lemma. (p. 13-19)
- PAGÉS, GERARDO H. (poesía). A Virgilio (p. 20)
- SORDI, MARTA. Virgilio e il Palladio. (p. 21-26)
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadís de Gaula*. (p. 27-77)
- VACCARO, ALBERTO J. La pretexta, ¿era de Séneca? (p. 79-89)
- BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. Sátira y parodia de la apoteosis imperial en la *Apocolokyntosis* de Séneca. (p. 91-108)
- SUÁREZ, MARCELA. Medea: *impia mater* y *noverca*. (p. 109-116)
- CASSAGNE, INÉS DE. Implicancia ético-política de las tragedias de Séneca. (p. 117-136)
- GALÁN, LÍA MARGARITA. Edipo y los riesgos del trono en el estoicismo de Séneca. (p. 137-148)

## NOTAS

- VACCARO, ALBERTO J. ¿Es *Querolus* la primera comedia en prosa? (p. 149-153)  
 SALGADO, OFELIA N. Séneca en la *Defensa de Epicuro* de Francisco de Quevedo. (p. 155-168)

## STYLOS 7 (1998)

- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Sobre un lugar del *Vallum Antonini* en el *Amadis de Gaula*. El MS. CCC 139 de la *Historia Britonum* como fuente del *Amadis de Gaula* primitivo. (p. 9-61)  
 SCHROEDER, ALFREDO J. *La Frontera*, de David Cureses. (p. 63-81)  
 BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. El Gran Pan ha muerto. De Plutarco a las exégesis modernas. (p. 83-111)  
 CAVALLERO, PABLO A. Píndaro *O.I.1 41 = 65 χρυσέαισι ἵπποις*. (p. 113-121)  
 PAGÉS, GERARDO H. (poesía). La muerte de César. (p. 122)  
 ZAYAS DE LIMA, PERLA. Tiempo de Medeas. (p. 123-128)  
 HUBEÑÁK, FLORENCIO. El emperador Graciano en el pasaje de la Romanidad a la Cristiandad. (p. 129-164)  
 FRABOSCHI, AZUCENA A. *Medea*, de Passolini, por Passolini. (p. 165-186)  
 URRUTIBEHEITY, AMELIA. Eneas como héroe romano. (p. 187-204)  
 GONZÁLEZ, JAVIER R. Los sueños proféticos del *Palmerín de Olivia* a la luz de los *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio. (p. 205-264)

## NOTAS

- LORENZ, FEDERICO. Arqueólogos accidentales en la Gran Guerra. (p. 265-268)  
 LAVALLE, RAÚL. Algunos proverbios japoneses. (p. 269-271)  
 PAGÉS, GERARDO H. Ambición. (p. 273-275)  
 LAVALLE, RAÚL. Eumatio y un verso de Sófocles. (p. 277-278)

## STYLOS 8 (1999)

- RAMELLI, ILARIA. L' *Hercules Oetaeus* e la conoscenza del cristianesimo da parte degli stoici romani del I secolo. (p. 7-16)  
 VACCARO, ALBERTO J. Caracteres de la métrica en el *Corpus Tibullianum*. (p. 17-39)  
 FRABOSCHI, AZUCENA. Hildegarda de Bingen: una mujer para el siglo XX. (p. 41-58)  
 URRUTIBEHEITY, AMELIA. Las diosas griegas del matrimonio. (p. 59-85)  
 LAVALLE, RAÚL. Dos epigramas a la piedad filial. (p. 87-97)

- GÓMEZ DE ASO, GRACIELA. El Bajo Imperio Romano y la mística diocleciana: entre la reforma y la tradición. (p. 99-123)
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. De la *Mona Insula* de los *Annales* y el *de Vita Agricola* de P. C. Tácito a la *Insula de Mongaça* del *Amadis de Gaula*. (p. 125-135)

## NOTAS

- BUSTOS, NATALIA-MIRI, MA. CLARA. Leónidas de Tarento: poeta de su realidad. (p. 137-141)

## STYLOS 9/1 (2000)

- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Garci Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani* (p. 9-66)
- CABALLERO DE DEL SASTRE, ELISABETH. Lucrecio *De rerum natura*. El *praesens dolor* y la destrucción de la *fides* y la *pietas*. (p. 67-75)
- LEÓN, NILDA. Las relaciones familiares en la *Orestia* de Esquilo. (p. 77-87)
- GONZÁLEZ, JAVIER R. El número com símbolo en la Edad Media latina. (p. 89-118)
- FRENKEL, DIANA. Mito, historia, apocalíptica (de Hesíodo al libro de *Daniel*). (p. 119-128)
- GARCÍA SÁNCHEZ, JUSTO. Los derechos reales romanos en el fuero de Cuenca. (p. 129-157)
- PÉGOLO, LILIANA. Las representaciones de Cristo en el *Cathemerinon* de Prudencio: Himnos I y II. (p. 159-167)
- DÍAZ PATRI, GABRIEL S. Notas sobre la poesía litúrgica bizantina. (p. 169-189)
- DÍAZ PATRI, GABRIEL S. (Introducción, traducción y notas). Himno Akáthistos. (p. 190-235)

## STYLOS 9/2 (2000)

- BUISEL DE SEQUEIROS, MA. DELIA. ¿Crisis del tiempo cíclico? *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*. Apostilla a Virgilio, *Buc.* 4, v. 5. (p. 241-252)
- RAMELLI, ILARIA. *Sacer spiritus* in Seneca. (p. 253-262)
- LAVALLE, RAÚL. Algunos epigramas de Diógenes Laercio. (p. 263-269)
- PARETI DE CANESA, MA. EUGENIA. La identidad civil: crisis y superación. Cartago y Uzalis, ejemplos en el imperio tardorromano. (p. 271-288)
- CAVALLERO, PABLO A. La claudicación de la democracia en Tucídides (y un Apéndice sobre Heródoto). (p. 289-339)
- TOLA, ELEONORA. Medea o los *membra disjecta* del poeta en el exilio: un emblema mítico de las *Tristia* de Ovidio. (p. 341-357)
- URRUTIBEHETTY, AMELIA. El alma y su inmortalidad en el pitagorismo. (p. 359-383)

BANCALARI MOLINA, ALEJANDRO. Derecho romano o derecho local. Controversia a partir de la *Constitutio Antoniniana De Civitate* de Caracalla. (p. 385-401)

#### NOTAS

SCHROEDER, ALFREDO J. Minucio Felix. Facetas literarias de temas filosóficos. (p. 403-410)

FRABOSCHI, AZUCENA A. Hildegarda de Bingen. Nota bibliográfica. (p. 411-430)

DEL PÓPOLO, HEMILSE. Estoy en camino. Siempre estuve en camino. (p. 431-443)

LAVALLE, RAÚL. Otra traducción de un dístico a Claudiano. (p. 445-446)

#### STYLOS 10 (2001)

BAJONI, MARIA GRAZIA. Filología "poética" e memorie classiche nell'opera di A. E. Housman e di W. H. Auden (p. 5-16).

FLAMMINI, ROXANA-GESTOSO-SINGER, GRACIELA. Hathor y las regiones extranjeras durante el Reino Medio egipcio. (p. 17-24).

FRASCHINI, ALFREDO EDUARDO. Una presencia virgiliana en el *Libro de Alexandre* (p. 25-36).

GALÁN, LÍA. Ecos plautinos en *Catulo: Mostellaria*, 84-156 y *Carmen 63*, 50-73 (p. 37-46).

GARRIDO, MARGARITA. Una forma de pensar la diferencia (p. 47-56).

LAVALLE, RAÚL. Un poema neolatino a una erupción del Etna (p. 57-66).

RAMELLI, ILARIA. Possibili allusioni al cristianesimo nel romanzo classico del tardo I sec. d. C.: i casi di Petronio e di Caritone (p. 67-82).

SÁNCHEZ, LUIS ÁNGEL. Discurso tiránico y discurso de la resistencia en el agón de oposición entre Antígona y Créonte (Sófocles, *Antígona*, 441-525) (p. 83-94).

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. El calco sintáctico latino *como + oración de relativo* en el *Amadis de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo (p.95-144)

#### NOTAS

LAVALLE, RAÚL. A propósito de un libro de Musonio Rufo (p. 145-150).

STRAMIELLO, CLARA INÉS. Juan Luis Vives en América Latina (p.151-158).

### ÍNDICE ALFABÉTICO DE *STYLOS* (1992-2001)

#### ARTÍCULOS

ACCAME, JORGE. APULEYO. DOS CUENTOS DE BRUJAS. [1994; 3: 103-113]

BAJONI, MARIA GRAZIA. Filología "poética" e memorie classiche nell'opera di A. E. Housman e di W. H. Auden [2001; 10: 5-16].

- BANCALARI MOLINA, ALEJANDRO. Derecho romano o derecho local. Controversia a partir de la *Constitutio Antoniniana De Civitate* de Caracalla. [2000; 9 (2): 385-401]
- BERGADÁ, MARÍA MERCEDES. El aporte de los padres greco-orientales a la espiritualidad de Occidente. [1992; 1: 105-117]
- BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. Culpa y redención de Roma en Horacio y su proyección en una Homilía (LXXXII) de San León Magno. [1993; 2: 81-97]
- BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. El Gran Pan ha muerto. De Plutarco a las exégesis modernas. [1998; 7: 83-111]
- BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. Sátira y parodia de la apoteosis imperial en la *Apocolokyntosis* de Séneca. [1997; 6: 91-108]
- BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. ¿Crisis del tiempo cíclico? *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*. Apostilla a Virgilio, *Buc.* 4, v. 5. [2000; 9 (2): 241-252]
- CABALLERO DE DEL SASTRE, ELIZABETH. El *Seruus* en la obra satírica de Horacio. [1994; 3: 125-134]
- CABALLERO DE DEL SASTRE, ELIZABETH. Lucrecio *De rerum natura*. El *praesens dolor* y la destrucción de la *fides* y la *pietas*. [2000; 9 (1): 67-75]
- CABALLERO DE DEL SASTRE, ELIZABETH. El viaje como experiencia poética: Horacio, *Sat.* 1,5. [1993; 2: 99-110]
- CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. Un modelo formal de relato de viaje y el discurso de la alteridad en la *relatio* del obispo Liutprando. [1995; 4: 57-63]
- CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. Aspectos formales de la *Sátira* I, 5 y la indagación de una poética de los relatos de viaje. [1994; 3: 95-102]
- CASSAGNE, INÉS DE. John Henry Newman y los Padres de la Iglesia. [1996; 5: 147-159]
- CASSAGNE, INÉS DE. Implicancia ético-política de las tragedias de Séneca. [1997; 6: 117-136]
- CAVALLERO, PABLO A. Píndaro *Ol.* I 41 = 65 χρυσέαισι ἵπποις. [1998; 7: 113-121]
- CAVALLERO, PABLO A. El arbitraje de *Epitrepontes* como agón: de la ἀρχαία a la véa. [1995; 4: 65-74]
- CAVALLERO, PABLO A. Conveniencia y necesidad de una nueva traducción castellana de Pseudo-Dionisio. [1996; 5: 81-87]
- CAVALLERO, PABLO A. Horacio y el clasicismo de Bécquer. [1993; 2: 57-79]
- CAVALLERO, PABLO A. La claudicación de la democracia en Tucídides (y un Apéndice sobre Heródoto). [2000; 9 (2): 289-339]
- DI LEO, CARMELO. *La elegía de las Musas*, de Solón. [1994; 3: 49-52]
- DÍAZ PATRI, GABRIEL S. Notas sobre la poesía litúrgica bizantina. [2000; 9 (1): 169-189]
- DÍAZ PATRI, GABRIEL S. (Introducción, traducción y notas). Himno Akáthistos. [2000; 9 (1): 190-235]
- DÍAZ PATRI, GABRIEL S. El latín y la cultura clásica de la iglesia de hoy. [1994; 3: 135-161]
- DUBATTI, JORGE. Horacio en las letras argentinas del siglo XX. [1993; 2: 111-120]



- FEDELI, PAOLO. Del Odiseo homérico al Ulises horaciano. Una caída de estilo (Horacio, *Sat.* 2.5). [1993; 2: 21-42]
- FLAMMINI, ROXANA. Contactos entre Creta y Egipto durante el Reino Medio. [1996; 5: 105-117]
- FLAMMINI, ROXANA-GESTOSO-SINGER, GRACIELA. Hathor y las regiones extranjeras durante el Reino Medio egipcio. [2001; 10: 17-24].
- FONTAINE, JACQUES. Al margen de las *Vidas de los padres de Mérida*: nuevas metas y métodos de investigación hagiográfica. [1992; 1: 9-25]
- FRABOSCHI, AZUCENA A. Hildegarda de Bingen: una mujer para el siglo XX. [1999; 8: 41-58]
- FRABOSCHI, AZUCENA A. *Medea*, de Passolini, por Passolini. [1998; 7: 165-186]
- FRASCHINI, ALFREDO EDUARDO. Una presencia virgiliana en el *Libro de Alexandre* [2001; 10: 25-36].
- FRENKEL, DIANA. Mito, historia, apocalíptica (de Hesiodo al libro de *Daniel*). [2000; 9 (1): 119-128]
- GALÁN, LÍA. Ecos plautinos en Catulo: *Mostellaria*, 84-156 y *Carmen* 63, 50-73 [2001; 10: 37-46].
- GALÁN, LÍA MARGARITA. Edipo y los riesgos del trono en el estoicismo de Séneca. [1997; 6: 137-148]
- GALÁN, LÍA. *La Nauigatio Sancti Brendani Abbatis*: observaciones acerca del viaje a la tierra de promisión. (1994; 3: 115-123)
- GARCÍA SÁNCHEZ, JUSTO. Los derechos reales romanos en el fuero de Cuenca. [2000; 9 (1): 129-157]
- GARRIDO, MARGARITA. Una forma de pensar la diferencia [2001; 10: 47-56].
- GESTOSO, GRACIELA N. Las relaciones diplomáticas y comerciales entre Chipre y Egipto durante el IIº milenio a.C. [1996; 5: 89-104]
- GESTOSO, GRACIELA N. La economía del estado egipcio y su repercusión social durante el reinado de Akhenaton. [1995; 4: 35-56]
- GHERARDINI, BRUNERO. Lutero y Erasmo: el enfrentamiento de dos gigantes sobre el tema de la libertad. [1995; 4: 5-13]
- GHERARDINI, BRUNERO. Chiesa: il fascino d'un lemma. [1997; 6: 13-19]
- GÓMEZ DE ASO, GRACIELA. El Bajo Imperio Romano y la mística diocleciana: entre la reforma y la tradición. [1999; 8: 99-123]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. El número como símbolo en la Edad Media latina. [2000; 9 (1): 89-118]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. Los sueños proféticos del *Palmerín de Olivia* a la luz de los *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio. [1998; 7: 205-264]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. *El instinctus propheticus* en la historiografía latina. [1995; 4: 25-33]
- HUBEŇÁK, FLORENCIO. La primera Roma: la formación de un mito político. [1996; 5: 119-145]

- HUBEŇÁK, FLORENCIO. Las relaciones políticas entre Aristóteles y Alejandro Magno. [1994; 3: 53-94]
- HUBEŇÁK, FLORENCIO. El emperador Graciano en el pasaje de la Romanidad a la Cristiandad. [1998; 7: 129-164]
- LA CROCE, ERNESTO. La doctrina pitagórica de la transmigración. [1992; 1: 59-81]
- LASTRA PAZ, SILVIA C. Juan de Salisbury: su visión del *miles christianus*. [1995; 4: 75-89]
- LAVALLE, RAÚL. Algunos epigramas de Diógenes Laercio. [2000; 9 (2): 263-269]
- LAVALLE, RAÚL. Aproximación y reflexiones sobre un pasaje de *Halieutica*. [1995; 4: 15-24]
- LAVALLE, RAÚL. Un poema neolatino a una erupción del Etna [2001; 10: 57-66].
- LAVALLE, RAÚL. Dos epigramas a la piedad filial. [1999; 8: 87-97]
- LEÓN, NILDA. Las relaciones familiares en la *Orestía* de Esquilo. [2000; 9 (1): 77-87]
- PAGÉS, GERARDO H. Plinio en Borges. [1996; 5: 161-169]
- PAGÉS, GERARDO H. *In memoriam*: Séneca cumple dos mil años. [1997; 6: 7-12]
- PARETI DE CANESA, MA. EUGENIA. La identidad civil: crisis y superación. Cartago y Uzalis, ejemplos en el imperio tardorromano. [2000; 9 (2): 271-288]
- PÉGOLO, LILIANA. Las representaciones de Cristo en el *Cathemerinon* de Prudencio: Himnos I y II. [2000; 9 (1): 159-167]
- PIEMONTE, GUASTAVO A. *Ioannes Scotus vel Chrysostomus*. Acerca de la atribución de eriuigenianas a Juan Crisóstomo. (1992; 1: 37-58]
- RAMELLI, ILARIA. Possibili allusioni al cristianesimo nel romanzo classico del tardo I sec. d. C.: i casi di Petronio e di Caritone [2001; 10: 67-82].
- RAMELLI, ILARIA. L' *Hercules Oetaeus* e la conoscenza del cristianesimo da parte degli stoici romani del I secolo. [1999; 8: 7-16]
- RAMELLI, ILARIA. *Sacer spiritus* in Seneca. [2000; 9 (2): 253-262]
- SÁNCHEZ, LUIS ÁNGEL. Discurso tiránico y discurso de la resistencia en el agón de oposición entre Antígona y Creonte (Sófocles, *Antígona*, 441-525) [2001; 10: 83-94].
- SCHROEDER, ALFREDO J. La libertad primera y última en las epístolas de Séneca. [1992; 1: 83-103]
- SCHROEDER, ALFREDO J. *In Horatii memoriam*. Encuentros, desencuentros y reencuentros de un bimilenario. [1993; 2: 5-19]
- SCHROEDER, ALFREDO J. *La Frontera*, de David Cureses. [1998; 7: 63-81]
- SINISCALCO, PAOLO. Sullo stile della S. Scrittura e delle opere cristiane antiche. [1994; 3: 5-26]
- SORDI, MARTA. Linee per una ricostruzione degli ultimi anni di Tiberio. [1992; 1: 27-35]
- SORDI, MARTA. Virgilio e il Palladio. [1997; 6: 21-26]
- SUÁREZ, MARCELA. *Medea: impia mater y noverca*. [1997; 6: 109-116]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. De la *Mona Insula* de los *Annales* y el *de Vita Agricolae* de P. C. Tácito a la *Ínsula de Mongaça* del *Amadís de Gaula*. [1999; 8: 125-135]

- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Garci Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani* [2000; 9 (1): 9-66]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadís de Gaula*. [1997; 6: 27-77]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Elcalco sintáctico latino como + oración de relativo en el *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo [2001; 10: 95-144]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*.. Ia. Parte. [1995; 4: 91-134]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Sobre un lugar del *Vallum Antonini* en el *Amadís de Gaula*. El MS. CCC 139 de la *Historia Britomum* como fuente del *Amadís de Gaula* primitivo. [1998; 7: 9-61]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. Ila. Parte. [1996; 5: 5-79]
- TOLA, ELEONORA. Medea o los *membra disjecta* del poeta en el exilio: un emblema mítico de las *Tristia* de Ovidio. [2000; 9 (2): 341-357]
- URRUTIBEHEITY, AMELIA. Eneas como héroe romano. [1998; 7: 187-204]
- URRUTIBEHEITY, AMELIA. Las diosas griegas del matrimonio. [1999; 8: 59-85]
- URRUTIBEHEITY, AMELIA. El alma y su inmortalidad en el pitagorismo. [2000; 9 (2): 359-383]
- VACCARO, ALBERTO J. Caracteres de la métrica en el *Corpus Tibullianum*. [1999; 8: 17-39]
- VACCARO, ALFREDO J. La rebeldía de los elegiacos. [1994; 3: 27-47]
- VACCARO, ALBERTO J. Doce enfoques del arte en Propercio. [1996; 5: 171-197]
- VACCARO, ALBERTO J. La pretexto, ¿era de Séneca? [1997; 6: 79-89]
- VACCARO, ALBERTO. El mercado de Horacio. [1993; 2: 43-55]
- ZAYAS DE LIMA, PERLA. Tiempo de Medeas. [1998; 7: 123-128]

## NOTAS

- ADÚRIZ BRAVO, AGUSTÍN. Los enigmas de *Oedipus Rex*. [1996; 5: 199-202]
- BELTRÁN, OSCAR. Sobre el origen del universo. [1995; 4: 139-142]
- BUSTOS, NATALIA-MIRI, MA. CLARA. Leónidas de Tarento: poeta de su realidad. [1999; 8: 137-141]
- CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. La enseñanza del latín a los indios. [1992; 1: 119-123]
- CASSAGNE, INÉS DE. Congreso Internacional en Oxford: Newman y la Conversión. [1995; 4: 135-137]
- DEL PÓPOLO, HEMILSE. Estoy en camino. Siempre estuve en camino. [2000; 9 (2): 431-443]
- FRABOSCHI, AZUCENA A. Hildegarda de Bingen. Nota bibliográfica. [2000; 9 (2): 411-430]
- LAVALLE, RAÚL. Latines y ciencias. [1994; 3: 167-169]
- LAVALLE, RAÚL. Ugo Paoli: también *uersu horatiano*. [1993; 2: 125-126]
- LAVALLE, RAÚL. ¿Epicureísmo cristiano? [1996; 5: 203-204]

- LAVALLE, RAÚL. Algunos proverbios japoneses. [1998; 7: 269-271]
- LAVALLE, RAÚL. Otra traducción de un dístico a Claudiano. [2000; 9 (2): 445-446]
- LAVALLE, RAÚL. Sófocles racionalista. [1994; 3: 171-172]
- LAVALLE, RAÚL. Eumatio y un verso de Sófocles. [1998; 7: 277-278]
- LAVALLE, RAÚL. A propósito de un libro de Musonio Rufo [2001; 10: 145-150].
- LORENZ, FEDERICO. Arqueólogos accidentales en la Gran Guerra. [1998; 7: 265-268]
- MEYER, ALFREDO R. Horacio redivivo. [1993; 2: 127-128]
- PAGÉS, GERARDO H. Ambición. [1998; 7: 273-275]
- PAGÉS, GERARDO. Neologismos con prefijo *-in* en Horacio. [1993; 2: 121-124]
- PAGÉS, GERARDO. Inscripciones latinas en medallas porteñas. [1994; 3: 163-166]
- PAGÉS, GERARDO H. (trad.). La velada de Venus. [1996; 5: 205-208]
- PAGÉS, GERARDO H. Tradición textual ciceroniana. [1992; 1: 125-133]
- SALGADO, OFELIA N. Séneca en la *Defensa de Epicuro* de Francisco de Quevedo. [1997; 6: 155-168]
- SCHROEDER, ALFREDO J. Minucio Felix. Facetas literarias de temas filosóficos. [2000; 9 (2): 403-410]
- STRAMIELLO, CLARA INÉS. Juan Luis Vives en América Latina [2001; 10:151-158].
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. C. Asinius Pollio en el *Amadis*. [1994; 3: 173-178]
- VACCARO, ALBERTO J. ¿Es *Querolus* la primera comedia en prosa? [1997; 6: 149-153]

#### POESÍAS

- PAGÉS, GERARDO H. *Angulus ridet*. [1993; 2: 20]
- PAGÉS, GERARDO H. La muerte de César. [1998; 7: 122]
- PAGÉS, GERARDO H. A Virgilio [1997; 6: 20]

## COLABORADORES PERMANENTES

ARAGONESES, MARÍA JOSÉ  
BALIÑA, LUIS  
BELTRÁN, OSCAR HORACIO  
BLANCO, MARÍA INÉS  
BOLO, ALEJANDRA  
CARRIZO RUEDA, SOFÍA  
COURRÈGES, VIRGINIA  
DEL PÓPOLO HEMILSE  
DÍAZ PATRI, GABRIEL  
FERRADÁS DE DERGHAM, MARÍA DELIA  
FLAMMINI, ROXANA  
FRABOSCHI, AZUCENA A.  
GÓMEZ DE ASO, GRACIELA  
GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO  
GUERIDO, ALBERTO  
HÖRL, SUSANA  
LASTRA PAZ, SILVIA  
MAIA, LUCIANO  
MÉNDEZ CALZADA, HÉCTOR F.  
OBLIGADO, REBECA  
PERTINI, MARÍA ALEJANDRA  
PLANKER, ALEJANDRA  
PUPPO, MARÍA LUCÍA  
RIBEIRA, DIEGO  
ROMERO SOSA, CARLOS MARÍA  
SÁNCHEZ, MÓNICA  
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO  
WARBURG, INÉS

# NORMAS DE PUBLICACIÓN

**OBJETIVO DE LA REVISTA.** Publicación de trabajos originales sobre temas del mundo griego y latino antiguos. El interés también se extiende a otras épocas (por ejemplo el latín medieval, el latín del Humanismo, la literatura neolatina, la literatura neohelénica). También, a estudios de comparación o de influencia del mundo clásico con la cultura posterior. Eventualmente a estudios sobre pueblos antiguos relacionados con griegos y romanos (p. ej. Egipto).

**PRESENTACIÓN.** Las colaboraciones se presentarán en soporte informático, en discos de 3.5, en Word o Word Perfect., acompañados de dos impresiones a simple faz en hojas A4 con un máximo de treinta (30) páginas. Adjuntar un resumen en dos idiomas y palabras clave.

**RECEPCIÓN DE COLABORACIONES.** Los originales serán presentados hasta el 31 de agosto de cada año para considerar su publicación en la revista del año en curso.

**ARBITRAJE.** Las colaboraciones serán sometidas a una evaluación externa del editor, a cargo de la Comisión de Arbitraje designada a tal efecto, que se expedirá en forma anónima.

## FORMATO DEL TEXTO.

1. **Título del trabajo (artículo o nota):** centrado, en mayúsculas.  
**Autor:** dejando dos espacios, alineado a la derecha y en versalita.  
**Cuerpo del trabajo:** se inicia a cuatro espacios del autor. Cada párrafo comienza con una tabulación. Los subtítulos de primera jerarquía van junto al margen izquierdo y con mayúscula. Los subtítulos de segunda jerarquía van junto al margen izquierdo y en versalita. La distancia entre el último párrafo y los subtítulos es de tres espacios.  
**Notas:** al pie de página, sin espacio previo y sin cambio alguno en cuanto al tamaño de letra.
2. **Las citas en idioma extranjero:** en cursiva; en **idioma nacional:** en redonda. y con comillas. Toda **supresión de texto**, ya sea de la cita, en su interior o al final de la misma, se indica con corchetes que encierran tres puntos suspensivos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

### Libros:

- a) apellido y nombre del autor, en versalita.
- b) **título, en cursiva.** Si el libro es una compilación de trabajos, y se desea citar aquél que corresponde al autor introducido, el título del trabajo irá en redonda entre comillas

y seguido, luego se darán los números de las páginas que abarca dicho trabajo. A continuación se pondrá En (con mayúscula y seguido de dos puntos) y seguirá la referencia bibliográfica del libro.

c) **lugar** de edición: a continuación del título -o de los volúmenes, si éste es el caso y seguido de dos puntos. Si no es posible determinar el lugar de edición, se pondrá la abreviatura latina s.l. entre corchetes.

e) **editorial** o responsable de la publicación: a continuación del anterior. Si no es posible determinar responsable de la publicación, o imprenta al menos, se pondrá la abreviatura latina s.n. entre corchetes.

f) **fecha**: a continuación de lo anterior. Si la obra consta de más de un volumen, se indicarán el primero y el último año, separados entre sí por un guión.

g) **número de páginas**: a continuación de lo anterior

#### **Revistas:**

a) **apellido y nombre del autor**: igual criterio que para los libros.

b) **título** del artículo: en redonda y entre comillas.

c) **nombre de la revista**: en cursiva. Si se desea indicar el nombre del lugar o de la institución de origen, se ponen a continuación del nombre de la publicación y entre paréntesis.

d) **fecha**; : a continuación, y seguida de punto y coma.

e) **volumen**: con número arábigo, seguido de dos puntos, si no hay indicación de número.

f) **número**: si no hay volumen, a continuación de la fecha, con número arábigo y seguido de dos puntos. Si hay indicación de volumen, a continuación de éste, con número arábigo y entre paréntesis seguidos de dos puntos.

g) **páginas**: se dan la primera y la última página del artículo, sin la abreviatura p., y separadas por guión.

