



STYLOS

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

**RECTOR
R. P. DOMINGO BASSO O.P.**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DECANO DELEGADO: DR. JULIO MÉNDEZ**

**INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "Prof. F. NÓVOA"
DIRECTOR: PROF. ALFREDO J. SCHROEDER**

**DIRECTOR DE LA REVISTA
Prof. Alfredo J. Schroeder**

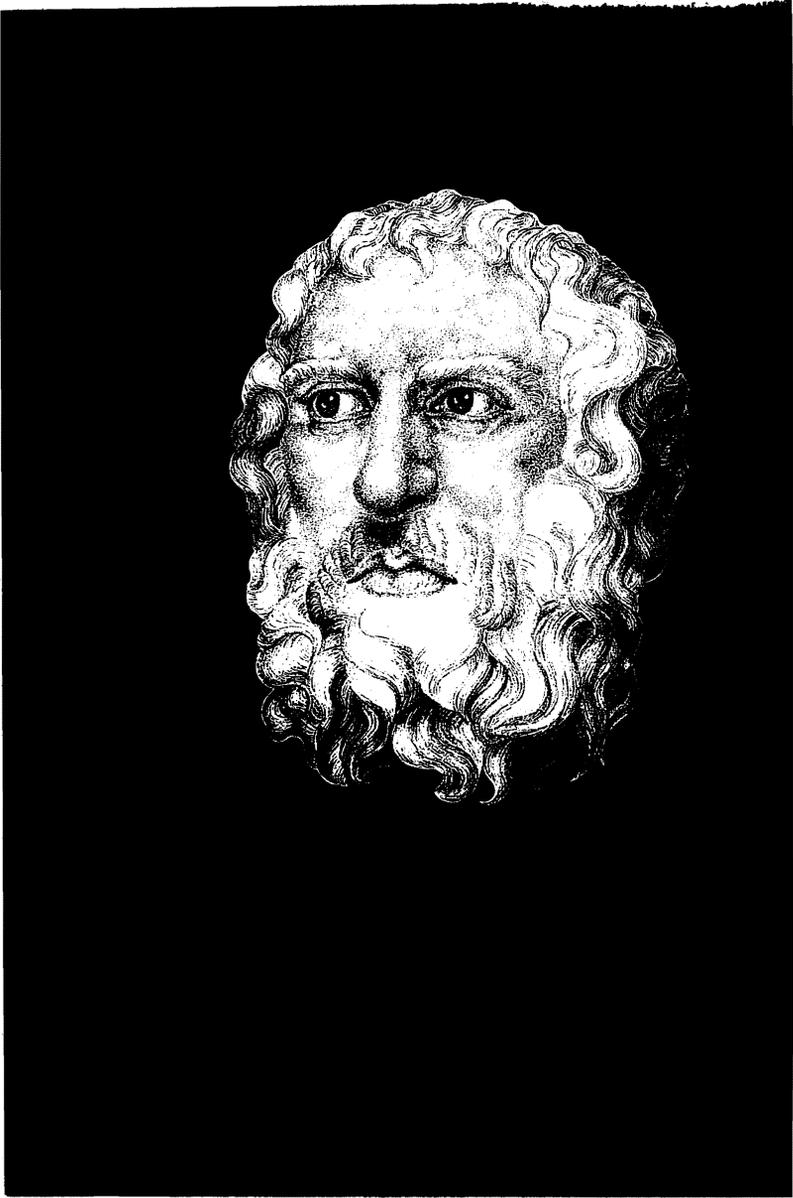
**SECRETARIOS DE LA REVISTA
REDACCIÓN: Prof. Raúl Lavalle
EDICIÓN: Prof. Azucena A. Fraboschi y Clara Stramiello de Bocchio
DIFUSIÓN: Prof. Clara Stramiello de Bocchio**

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.^a Marta Sordi (Ordinario di Storia Greca e Romana, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof.^a Carmen Codoñer Merino (Universidad de Salamanca).

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

**Correspondencia, libros para reseñar, canjes a nombre de
ALFREDO JUAN SCHROEDER**

**© INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "Prof. F. NÓVOA"
Alicia Moreau de Justo 1500 - 1107 Buenos Aires - Rep. Argentina
FAX: 4349-0444 - E-mail: institutonovo@hotmail.com**



Eurípides

Por Patricio Suárez Faini

TÍTULO DE LA OBRA: "Eurípides"

AUTOR: Patricio Suárez Faini

DIMENSIONES: 70 x 50 cm.

TÉCNICA: mixta

REALIZADA EN: 1999

Buenos Aires

A la generosidad de Aquilino Suárez Pallasá debemos esta ilustración especialmente realizada para este número.

SUMARIO

<i>Ilaria Ramelli: L' Hercules Oetaeus e la conoscenza del cristianesimo da parte degli stoici romani del I secolo</i>	7
<i>Alberto J. Vaccaro: Caracteres de la métrica en el <i>Corpus Tibullianvm</i></i>	17
<i>Azucena A. Fraboschi: Hildegarda de Bingen: una mujer para el siglo XX</i>	41
<i>Amelia Urrutibeheity: Las diosas griegas del matrimonio</i>	59
<i>Raúl Lavalle: Dos epigramas a la piedad filial</i>	87
<i>Graciela Gómez de Aso: El Bajo Imperio Romano y la mística diocleciana: entre la reforma y la tradición</i>	99
<i>Aquilino Suárez Pallasá: De la <i>Mona Insula</i> de los <i>Annales</i> y el <i>de Vita Agricolae</i> de P. C. Tácito a la <i>Ínsula de Mongaça</i> del <i>Amadís de gaula</i></i>	125

NOTAS

<i>Natalia Bustos - Ma. Clara Miri: Leónidas de Tarento: poeta de su realidad</i> . .	137
---	-----

CRÓNICA	143
---------------	-----

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS	147
----------------------------------	-----

L'HERCULES OETAEUS E LA CONOSCENZA DEL CRISTIANESIMO DA PARTE DEGLI STOICI ROMANI DEL I SECOLO

ILARIA RAMELLI*

Già agli inizi del secolo in ambito tedesco diversi studiosi avevano intravisto nell'Eccole sull'Eta dell'omonima tragedia del *corpus* seneciano un *Christus patiens* pagano; in particolare, lo Pfister notava analogie tanto stringenti fra la figura di Ercole morente quale emerge dell'*Hercules Oetaeus* e quella di Gesù Cristo da escludere qualsiasi coincidenza fortuita. Egli ne deduceva che era il Vangelo a dipendere da una biografia stico-cinica di Eracle¹. La questione è stata successivamente abbandonata e soltanto poche voci isolate hanno rotto questo silenzio, soprattutto quella dell'Amatucci, che alcuni decenni fa suggeriva che potesse essere l'autore dell'*Hercules Oetaeus*, al contrario, a presentare allusioni alla figura di Cristo². Ma anche a questa ipotesi non si è dato seguito, poiché l'opinione dominante è che nel I secolo in ambiente pagano, e in particolare tra gli Stoici romani, il Cristianesimo non fosse conosciuto e che non potesse comunque suscitare tanto interesse da indurre gli autori pagani a farvi qualche allusione nelle loro opere.

In un articolo precedente³ ho cercato di dimostrare che nella Roma di età neroniana Petronio alludesse, in chiave parodistica, al fatto cristiano nel suo *Satyricon*. Questa supposizione si fonda su alcuni elementi comuni al *Satyricon* ed al Vangelo, in particolare quello di Marco, che secondo la più antica tradizione patristica fu composto a Roma

* Università Cattolica del Sacro Cuore.

¹ PFISTER, F. "Hercules und Christus". ARCH. REL. WISS. 1937; 34: 42-60.

² L'analisi dell'Amatucci in CAJOLI, V. "Ancora sul Seneca del Paratore". IDEA. 1956; 7: 37. Offro tutti riferimenti bibliografici in "La Chiesa di Roma", nn. 2 e 3.

³ RAMELLI, I. "Petroni e i Cristiani: allusioni al Vangelo di Marco nel *Satyricon*". AEVUM. 1996; 70: 75-79, con le precisazioni che ho apportato in merito ne "La Chiesa di Roma e la cultura pagana: echi cristiani nell'*Hercules Oetaeus*?", di prossima pubblicazione sulla RSCI, n 1: a questi rinvio per la documentazione di quanto esporrò qui di seguito.

agli inizi del regno di Claudio e che quindi poteva essere noto a Petronio, il quale scriveva negli anni dell' incendio di Roma e della persecuzione anticristiana di Nerone, un periodo in cui evidentemente –macontrariamente a quanto per lo più si crede–a corte il problema dei Cristiani era ben vivo. In Petronio la scena dell' unzione dei convitati col nardo da parte di Trimalcione, che avviene nel corso della celebre *Coena* e che Trimalcione presenta come prefiguratrice della propria unzione funebre (*Sat.* 77, 7–78, 4), rivela sorprendenti analogie con quella evangelica dell' Unzione di Betania (*Mt.* 14, 3sgg.), la quale avviene anch' essa durante un banchetto e costituisce, secondo la parole di Gesù, una prefigurazione di un impiego funebre. Significativo appare che sia l' uso conviviale sia quello funerario del nardo erano noti nell' antichità classica pagana, ma che convergono l' uno in prefigurazione dell' altro soltanto in Petronio e nel Vangelo. Interessante mi sembra anche il carattere di “ultima cena” che si può attribuire alla *Coena Trimalchionis* e che appare del tutto gratuito nell' opera di Petronio, in quanto il ricco liberto sa bene di avere ancora molti anni da vivere. Durante questa *Coena* il canto di un gallo (*Sat.* 74, 1–3) viene accolto da Trimalcione con terrore e ritenuto foriero di dolore e di morte, mentre il gallo stesso è detto *index* (“accusatore, denunziatore”): nell' antichità classica greca e romana il gallo riveste di solito una valenza positiva, quale simbolo di vita e di vittoria, mentre solo nel Vangelo –il Vangelo di Marco è proprio quello che insiste maggiormente sul particolare del gallo– questo volatile funge da accusatore, denunziatore del tradimento di Pietro, come è noto, e al contempo annuncia una giornata di dolore e di morte. Ancora, alla luce delle possibili allusioni evangeliche precedenti, la strana promessa di Encolpio di lasciare la sua eredità, peraltro inesistente, a chi mangerà del suo corpo (*Sat.* 141, 2) sembra suonare come una parodia della mensa eucaristica, così come una forte derisione della Risurrezione potrebbe celarsi nel racconto della *Matrona di Efeso*, laddove si parla di tre uomini crocifissi da un governatore di provincia, uno dei quali, una volta morto, viene sostituito furtivamente con un cadavere trafugato nottetempo dalla tomba: tutti si sorprendono dell' improvvisa rianimazione del defunto, avvenuta il terzo giorno (*Sat.* 111, 5–112, 4). L' episodio appare tanto più significativo, in quanto è noto che al tempo della composizione del *Satyricon* i Giudei accusavano i Cristiani di aver trafugato il cadavere di Gesù per simulare la Risurrezione (*Mt.* 28, 15) e che probabilmente questa accusa stava alla base del cosiddetto *Editto di Nazareth*, il quale comminava la pena di morte ai violatori di tombe e con il quale Nerone, secondo un' ipotesi recente, intendeva colpire i discepoli di Cristo⁴.

⁴ GRZYBEK, E.–SORDI, M. “L' Edit de Nazareth et la politique de Néron à l' égard des Chrétiens”. Z.P.E. 1998; 120: 279–291.

Alla luce della conoscenza che probabilmente già al tempo di Nerone si aveva a Roma del fatto cristiano, è possibile ora riprendere in esame il problema dell' *Hercules Oetaeus*; è quello che ho cercato di fere, seguendo lo spunto dell' Amatucci, in un recente lavoro⁵ di cui riassumo qui brevemente i risultati. La datazione e la paternità della tragedia sono notoriamente incerte; la maggioranza degli studiosi appare oggi concorde nel contestare l' attribuzione a Seneca. In particolare lo Zwierlein, che di recente si è occupato del problema, ha proposto una collocazione cronologica verso la tarda età domiziana e comunque non oltre i primi del II secolo⁶. L' opera si presenta comunque caratterizzata da una forte impronta stoica ed è probabile che sia dovuta ad un autore di ambiente seneciano.

L' analisi della tragedia rivela che in effetti in molti punti l' *Herc. Oet.* si allontana dal mito e dai suoi ascendenti letterari, per rimodellare, a quanto si può supporre, la figura di Ercole su quella di Gesù Cristo. Mi limito ad accennare soltanto ad alcuni di questi punti: innanzitutto, la scelta di rappresentare la morte e la "risurrezione" di Ercole, poi i lunghi monologhi con frequenti vocativi rivolti al *pater* (vv. 7, 1137, 1149, 1234, 1290, 1304, 1435, 1441, 1696, 1707, 1710, 1726), il tradimento consapevole (vv. 1721, 1352-53, 1423, 1468) e il suicidio di Deianira (v. 1458), l' iniziale angoscia di Ercole che si crede abbandonato dal padre celeste, le preghiere, il grido sul luogo della morte (vv. 796-97), le tenebre ed il terremoto al momento della morte di Ercole (vv. 1102-15, 1132-35, 1149-50), il rammarico per non avere una *mors honesta* e per il proprio *titulus extremus* (vv. 1205-6), la presenza della madre sul luogo del dolore e della morte del figlio, che la conforta, le parole "*peractum est*" (vv. 1340; 1472), la preghiera al padre celeste di accogliere il proprio spirito (vv. 1703-1704: "*spiritum admitte hunc, praecor, in astra*") e il tema dell' incredulità che si converte in fede. La scena (v. 1940 sgg.) della madre che dopo la morte di Ercole ne ode la voce che le domanda perché piange e che le rivela che egli è vivo e ha guadagnato il regno del cielo, avendo vinto la morte per la seconda volta (la prima volta aveva fatto "resuscitare" Alceste), presenta forti analogie con quella giovannea della Maddalena di fronte a Gesù risorto. Alcmena, inizialmente incredula (v. 1979: "*miseramens incredula est*"), tenta di trattenerlo Ercole, che glielo vieta, poi crede che il figlio sia *numen* (vv. 1980-81: "*es numen et te mundum aeternum tenet: credo triumphis*") ed assume su di sé il compito di divulgare la notizia, usando un' espressione che corrisponde alla formula tipica del mondo pagano per l' integrazione di un nuovo dio nel proprio *pantheon*: "*novumque templis additum numen canam*", v.

⁵ Si tratta del già citato "La Chiesa di Roma": in esso sono contenute tutta la documentazione e i riferimenti bibliografici relativi a quanto espongo qui di seguito, e quali qui per brevità ometto.

⁶ ZWIERLEIN, O. *Kritischer Kommentar zu den Tragödien Senecas*. Stuttgart, 1986, pp. 213-243.

1987⁷.

L'analisi della tragedia permette di supporre che l'autore, probabilmente uno Stoico di ambiente seneciano, certamente pagano ma simpatizzante per il Cristianesimo, abbia inteso rimodellare l'Ercole pagano su Gesù Cristo, pur rispettando nei limiti del possibile i dati del mito e delle tragedie precedenti, senza dimenticare — ed anzi mettendo a frutto — i caratteri attribuiti all'eroe nella riflessione filosofica stoico-cinica. In tal caso ben si comprenderebbe come poco tempo più tarde la figura di Ercole, e in particolare quella di Ercole sull'Eta, abbia potuto essere letta in chiave di *praeparatio evangelica*⁸. L'insistenza quasi esclusiva nella tragedia sul binomio Ercole-Giovepater, in cui l'eroe sembra condividere i poteri del padre, ben si inserisce in un contesto in cui intellettuali stoici ed eclettici tendevano a concepire Giove come *summus deus* di cui gli altri dèi sarebbero stati soltanto „manifestazioni parziali. I due possibili momenti storici della composizione della tragedia in effetti, l'età neroniana (se fosse opera di Seneca) e la tarda età domiziana (secondo lo Zwiernlein) videro entrambi una persecuzione sia contro gli Stoici che contro i Cristiani; i passi che nella tragedia sembrano rivelare una conoscenza della tradizione giovannea (soprattutto il „*peractum est*“, la presenza della madre sul calvario e l'incontro con la madre dopo la „risurrezione“) farebbero propendere per una genesi nella età di Domiziano o non molto dopo. Secondo Tertulliano (*de praescr. Haerc.* 36, 2-3) e Girolamo (*Comm. in Matth.* 20, 23; *adv. Iovin.* I 26) proprio nella tarda età domiziana Giovanni fu a Roma per subirvi un supplizio da cui sarebbe uscito illeso: calato in un recipiente d'olio bollente, Giovanni rimase incolume e venne relegato a Patmo⁹. Molto interessante si rivela, alla luce di questa tradizione, la satira IV di Giovenale, dove nell'episodio dell'enorme pesce donato a Domiziano il Luisi ha

⁷ Tale integrazione di Gesù Cristo nel *pantheon* romano era nelle intenzioni di Tiberio secondo Tertulliano (*Apol.* 5, 2) e di Severo Alessandro secondo la *Historia Augusta (Vita Alex.* 43, 6-7).

⁸ La figura di Ercole si prestava in effetti per molti aspetti ad un accostamento a quella di Gesù Cristo: concepito da una donna per opera della divinità suprema, salvatore del mondo che vince il male e la morte, sofferente sull'Eta ed esaltato presso il padre celeste, poi governatore del cosmo dopo la sua assunzione in cielo e modello di somma saggezza, Giustino (*I Apol.* 21, 1-2) lo menziona come precursore pagano dell'Incarnazione e dell'Ascensione; i Padri lo citano e divenne presto modello di preparazione al martirio; eracleologia e cristologia assunsero tratti sempre più affini e gli affreschi delle catacombe di Via Latina in Roma, del IV secolo, ne pongono in luce la potenza salvifica, soprattutto nella scena di risurrezione costituita dalla liberazione di Alceste dall'Ade (FERRUA, A. *Le pitture delle nuove catacombe di Via Latina*. Città del Vaticano, 1970.).

⁹ Per Malara, *Chron.* O 340, Domiziano avrebbe voluto rimandarlo libero ad Efeso, ma „fu rimproverato“ e lo relegò a Patmo.

avuto il merito di intravedere per primo il riferimento ad un episodio realmente accaduto sotto Domiziano ed in particolare una condanna di tipo religioso¹⁰. Ma la "friggitura" del pesce in una enorme e profonda padella, di cui parla la satira, assomiglia non tanto –come propone il Luisi– al supplizio della Vestale Massima Cornelia, sotterrata viva secondo testimonianza di Suet. *Dom.* 8, ma molto di più al supplizio di Giovanni, calato in grande recipiente colmo d'olio bollente; molti altri del resto sono gli indizi che contribuiscono a suffragare questa supposizione, come ad esempio la scelta del simbolo del pesce, il fatto che questo sia straniero (*peregrina belua*), o che la satira condanni Domiziano per la messa a morte del cristiano Acilio Glabrione¹¹.

In base a quello che ho detto su Petronio¹² e a quanto sembra emergere dall'*Hercules Oetaeus*, credo che si possa ammettere negli ambienti romani del I secolo una conoscenza del fatto cristiano, la quale non solo sembra presente, ma appare anche accompagnata da una certa simpatia negli ambienti stoici.

Gli Stoici romani come Persio o Musonio Rufo infatti, che furono molto apprezzati successivamente dagli autori cristiani, presentano sorprendenti analogie di pensiero con il messaggio cristiano. Anzi, talora le analogie si estendono anche all'impiego lessicale, come sembra mostrare ad esempio il concetto di *scelerata pulpa* in Persio, da accostarsi probabilmente all'analogo concetto paolino di *caro* (σάρξ)¹³. Musonio Rufo, lo Stoico romano-etrusco considerato da Giustino un martire inconsapevole del *logos* seminale e

¹⁰ LUISI, A. "Auctoritas e potestas di Domiziano Pontifice Massimo". INV.LUC. 1993-94; 11-12: 159-178.

¹¹ Spero vivamente di ritornare quanto prima con maggiore ampiezza su tutta la questione di Giovanni a Roma secondo la tradizione e sulle eventuali allusioni a questo episodio in giovenale. Per questo non fornisco la pur nutrita bibliografia agiografica.

¹² Anche un altro romanziere *grosso modo* contemporaneo di Petronio, Caritone di Afrodisia, secondo il Thiede presenta precise allusioni al fatto cristiano nel suo *Romanzo di Calliroe*: THIEDE, C. P. *Ein Fisch für den römischen Kaiser*. Luchterhand, München, 1998, pp. 127-132.

¹³ SORDI, M. "Storiografie a cultura etrusca nell'Impero romano". In: *Atti del II Congresso internazionale etrusco (26 maggio-2 giugno 1985)*, I, Suppl. di Studi Etruschi, Roma 1989, pp. 41-51; *Eiusd. Lo Stiocismo in Etruria*, di prossima pubblicazione. Mi sono occupata in parte della questione in "Giovane *summus deus* negli Stoici romani del I secolo", in corso di stampa nei RIL, Classe di Lettere, cui rinvio per le citazioni e la bibl. su quanto espongo di seguito nel testo; spero vivamente di poter tornare ancora per esteso sugli Stoici romani e sui loro eventuali rapporti con il Cristianesimo. Sulla *scelerata pulpa* di Persio come un'eco paolina SORDI, M., *I Cristiani e l'Impero romano*, Milano, 1984, p. 169.

abbondantemente ripreso da Clemente d' Alessandria, concepisce la divinità somma, chiamata indifferentemente "Dio" o "Zeus" e che rivela tracce del Tinia etrusco, come modello di virtù, benefattrice ed amante degli uomini, di cui l' uomo è immagine; Dio è padre degli uomini e custode dell' imperativo etico che impone di essere buoni e che al contempo presuppone nell' uomo libertà e responsabilità. Seguire la legge divina non significa per Musonio sottomettere la propria volontà con cieco servilismo, ma significa piuttosto decidere in armonia con Dio, volere insieme con Lui. Zeus è sovrano del luogo ideale in cui risiedono gli uomini che perseguono la saggezza e la virtù: la "Città di Zeus" affonda le sue radici nel cosmopolitismo stoico, ma lo supera anche, designando un luogo spirituale, morale e religioso. Zeus è altresì per Musonio protettore della famiglia e soprattutto dei membri più deboli di essa, i bambini: l' esposizione dei neonati e l' interruzione di gravidanza sono peccati gravissimi che offendono lo Zeus protettore della famiglia. Se Dio è per Musonio Dio della vita, si comprende come mai egli sostenga che, per conoscerlo, non si debba attendere passivamente che Egli venga ad esortarci, bensì occorre amputare la parte morta dell' anima: solo allora riconosceremo Dio. Persio, ammirato da Lattanzio, Girolamo e Agostino, che lo considera divinamente ispirato, presenta una decisa interiorizzazione ed una forte istanza di purezza nel culto da rendere al *deus*; egli deride la stupidità di una concezione vuota, formalistica e superstiziosa del rapporto con il divino. Dio non si compiace di sacrifici, di continue invocazioni né del lusso che invade i templi; Persio si indigna dell' empia superficialità di chi giudica la sera del divino e dello spirituale con il metro della nostra "carne peccatrice": a Dio, custode della moralità, bisogna invece offrire un animo in cui si armonizzino il diritto umano e quello divino, la purezza dei propri intenti più profondi ed un cuore imbevuto di nobile onestà (II 59-74); solo così si è veramente liberi e si ottiene il favore di Giove. La riflessione filosofica per Persio si tinge programmaticamente di una sfumatura religiosa. Dato il pensiero di questi Stoici romano-etruschi, ben si comprende perché il dialogo con la cultura pagana tentato da Paolo ad Atene nel suo discorso all' Areopago e subito interrotto (*At* 17, 22-34), sia stato da lui riallacciato a Roma.

Il celebre epistolario apocrifo fra Seneca¹⁴ e Paolo presuppone non certo una conversione del nostro filosofo, ma almeno una reciproca conoscenza fra Seneca e Paolo, la quale sul piano storico è altamente plausibile: credo anzi che, come già suggeriva il Franceschini, ci sono diversi elementi per rivalutare la storicità dell'

¹⁴ I fatti storici stessi contribuirono probabilmente ad un incontro di Paolo con Seneca e numerosi sono gli indizi che concorrono a far ipotizzare una conoscenza del Cristianesimo da parte del filosofo: cf. SORDI, M., *I Cristiani*, p. 168.

epistolario, fatta eccezione la lettera datata al 64 che è invece certamente falsa¹⁵. Altamente significativa è poi un' epigrafe ostiense (CIL XIV 566=ILchrV 3910) che rivela inequivocabilmente, grazie al nome di un *Anneus* [sic] *Paulus Petrus*, la presenza di Cristiani in seno alla *gens Annea* già verso la fine del I secolo¹⁶. Infine, nelle opere di Seneca alcuni aspetti linguistici, soprattutto a livello lessicale, mi sembrano degni almeno di riflessione. Seneca, che Tertulliano non a caso ebbe a chiamare *saepe noster*, sembra il primo autore pagano della classicità ad usare il sintagma *credere deos* per indicare la fede negli dèi¹⁷. Egli è il primo pagano a parlare del giorno della morte come del *dies aeterni natalis*: Ep. 102, 26: *Quemadmodum decem mensibus tenet nos maternus uterus [...] sic [...] in alium maturescimus partum. Alia origo nos expectat, alius rerum status [...] dies iste quem tamquam extremum reformidas aeterni natalis est*; ai 26-27 continua la similitudine tras la nascita dalla madre e la vera nascita alla vita eterna. Il Tescari¹⁸ citava questo passo di Seneca come prova di contatti con el modo cristiano, ipotizzando che dai tragici eventi del 64 si sia sviluppato l' uso cristiano dell' aggettivo *natalis* in riferimento al giorno della morte dei martiri. Che quest' uso risalga al 64 non è verificabile; certo però, già prima della chiara testimonianza di Agostino (*Serm.* 310, 1: *natales vocet pretiosae martyrum mortes*), Tertulliano del *De corona* (3, 23) attesta l' uso di *dies natalis* nel senso di "giorno della morte" ed un' epigrafe sepolcrale¹⁹ per un fanciullo *natus in pace* attesta che quest' uso si estendeva anche ai non martiri. Il corrispondente greco è ἡμέρα γενέθλιος, che compare riferita al giorno della morte per la prima volta nel *Martyrium Polycarpi* 18= EUS. *Hist. Eccl.* IV 15, laddove i fedeli, un volta morto Policarpo, affermano: "Il Signore ci procurerà di celebrare il giorno natalizio [ἡμέραν γενέθλιον] del suo [sc di Policarpo] martirio". L' uso di dire

¹⁵ Per questo e per precedenti indizi, con relativa documentazione, rinvio al mio "L'epistolario apocrifo Seneca-sanPaolo: alcune osservazioni", VERA CHRISTIANORUM. 1997; 34:299-310 per dati storici esposti. Sarebbe opportuno ritornare estesamente sulla questione dell' epistolario per una analisi di tipo linguistico ed un raffronto con la lettera apocrifa di Anna a Seneca, da un lato, e dall' altro per porre in luce la situazione di volta in volta presupposta da queste lettere, una volta riordinate in senso cronologico.

¹⁶ Cf. il mio "L' epistolario apocrifo", pp. 309-310.

¹⁷ Accenno alla questione in *La Chiesa di Roma*, n. 35; i passi interessanti sono: Ep. 95, 50; 117, 6.

¹⁸ TESCARI, O. "Echi di Seneca nel pensiero cristiano e viceversa". UNITAS. 1947; 2: 171-181, part. pp. 177-179.

¹⁹ LECLERQ, H. *DACL.* Pris, 1935, s. v. *natale*.

“natalizio” il giorno della morte di diffuse ed è ampiamente attestato in seguito²⁰. Nella tradizione classica pagana l' uso dell' aggettivo “natalizio” per il giorno della morte come giorno della vera nascita alla vita eterna sembra assente²¹. Anche in questo caso dunque Seneca sembra rivelare un uso linguistico sostanzialmente nuovo: lo stesso Stuiberg²² riconosce che l' uso cristiano non è fondato su quello classico, dunque nemmeno l' uso di Seneca, che appare identico a quello cristiano.

Ancora un indizio lessicale: Seneca è il primo pagano ad impiegare l' espressione *sacer spiritus* per indicare la presenza di Dio in noi, che custodisce i nostri atti e la nostra coscienza; nelle *Epistole a Lucilio*, scritte come è noto dopo il ritiro dalla vita politica e dopo la probabile conoscenza con Paolo, leggiamo infatti: *Ep. Ad Lucilium* 41, 1-2: “*Prope est a Deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos. Hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus vero vir sine Deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exurgere? Ille dat consilia magnifica et erecta. In unoquoque virorum bonorum (quis deus incertus est) habitat deus*”. Nell' *Ep.* 92, 10 Seneca poi attribuisce allo spirito l' aggettivo *sanctus* al superlativo e chiama lo spirito la

²⁰ Sul concetto insisté molto Gregorio di Nissa (trattazione organica con bibliografia, cui rinvio senz' altro: STUIBER, A. *Geburtstag*, RAC IX, coll. 217-243, part. 230 con menzione di Seneca; cfr. anche HINDRINGER, R. *Gebeurtstag*, LthK 4¹ (1932), col 325): afferma BASTIAENSEN, A. A. R. *Atti e passioni dei martiri*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1987, pp. xix-xx: “ogni anno nel giorno dell' anniversario della morte, essa [la comunità ecclesiale] si riunisce fuori le mura, su l' luogo del martirio, per celebrare il servizio liturgico commemorativo”, che comprendeva anche l' eventuale lettura degli *acta* del martirio (su cui JOUNEL, P. *Le culte des saintes*. Paris-Tournai-Roma-New York, 1961, pp. 766-785, part. 767).

²¹ Certo, credo che vada tenuta nella debita attenzione la concezione ascetica di matrice platonica, secondo cui la vera vita è quella che ha inizio dopo la morte (PL. *Gorg.* 942e sgg.; *Phaed. passim*; PLOT. *Enn.* 6, 6 in polemica con la resurrezione cristiana: “quanto dell' anima è nel corpo non è altro che anima dormiente ed il risveglio verace consiste nella resurrezione, quella vera, che non è col corpo ma dal corpo”, cfr. STUIBER, *Geburtstag*, col 226). Quello che colpisce è che però non si ha mai un riscontro preciso con l' espressione di Seneca. Fra i latini a lui precedenti, *natalis*, *natalicius* e *nascor* non sembrano in effetti usati per indicare il giorno della morte (cfr. *ThLL* e *CD-Rom* del Packard Humanities Institute; STUIBER, *Geburtstag*, coll. 220-224), e così tra i Greci con γενέθλιος. Τὰ γενέσια significava l' anniversario della nascita di una persona, sia durante la sua vita che dopo la morte (a ciò riferisce già ERODOTO, IV 26, parlando dei sacrifici annuali degli Issedoni in onore dei defunti κατὰπερ Ἑλλήνες τὰ γενέσια): sul giorno natalizio nel mondo greco STUIBER, *Geburtstag*, coll. 217-220.

²² *Gehurtstag*. col. 225.

nostra "*pars sanctissima*". Interessante appare che nell' epistolario con Paolo Seneca parli similmente di *spiritus sanctus*: *Ep. VII ad Paulum*: "*spiritus enim sanctus in te et super excelsos sublimi ore satis venerabiles sensus exprimit*".

Anche l' uso di *caro* in senso filosofico, attestato per la prima volta in Seneca e quale emerge soprattutto dalle *Epistole a Lucilio*, sembra in parte ricondurci alla concezione di Persio, a sua volta vicina a quella cristiana, e comunque si discosta sensibilmente dal materialismo immanentistico proprio dell' ortodossia stoica. Oltre a *Cons. ad Mar.* 24, 5 e ad *Ep.* 74, 16, i passi più interessanti sono a mio avviso due. In *Ep.* 65, 22 la carne, pur essendo assimilata al *corpus*, non implica meramente l' incontinenza materiale, ma è anche fonte di mali spirituali, come in Persio e in Paolo, ed è vista in contrapposizione con la libertà del soggetto morale ("*Quidquid in me potest iniuriam pati hoc est in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat. Numquam me caro ista conpelleat ad metum, numquam ad indignam bono simulationem; numquam in honorem huius corpusculi mentiar [...] contemptus corporis sui certa libertas est*"). In *Ep.* 92, 10 la carne appare un polo negativo che ostacola l' esercizio della virtù²³: qui Seneca cita Posidonio, ma per la Laffranque non può trattarsi di una derivazione da Posidonio, che aveva una concezione materialistica dell' anima, bensì di una figura di stile destinata a mostrare l' abisso esistente fra l' *hegemonikon* e il resto dell' uomo²⁴. Se dunque la carne per Paolo è tutto l' uomo senza la Grazia e lo spirito, essa in Seneca — che ha comunque alle spalle la tradizione greca e l' uso filosofico di $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ in Epicuro e in Posidonio — sembra indicare tutto l' uomo escluso l' *hegemonikon*, senza quello *spiritus* che è *sacer* e *sanctus* e che è parte di Dio in noi (*Ep.* 41, 1–2)²⁵.

²³ "*Prima pars hominis est ipsa virtus; huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius. Virtus illa divina in lubricum desinet et superioribus eius partibus venerandis atque caelestibus animal iners ac marcidum adtexitur. [...] Fortissimae rei inestissima adstruitur, severissimae parum seria, sanctissimae intemperans usque ad incesta*".

²⁴ LAFFRANQUE, M. *Poseidonios d' Apamée*. Paris, 1964, p. 431. Conto comunque di ritornare più estesamente sulla questione, con bibliografia e documentazione completa, trattando degli Stoici romani.

²⁵ Nel medesimo torno di tempo, e per la precisione in età flavia, Flavio Giuseppe come è noto parla di Gesù Cristo nel suo famoso quanto controverso *Testimonium* (*Ad. Iud.* XVIII 3, 3), laddove Lo presenta come "uomo saggio [$\sigma\phi\delta\varsigma$]" e Ne ricorda la morte ad opera dei capi ebraici, la Resurrezione ad i seguaci: "non cessarono coloro che sin dal principio avevano preso ad amarlo: infatti apparve loro il terzo giorno di nuovo vivo". In tempi molto vicini, poco dopo il 73, lo stoico Mara bar Sarapion indirizzava una lettera in siriano al figlio in Edessa: fra le altre cose, egli menziona Gesù come il "re saggio" messo a morte dagli Ebrei, in termini analoghi a

Sembra insomma di poter concludere in base a numerosi indizi che già nel I secolo diversi esponenti della cultura pagana non siano rimasti indifferenti di fronte al fatto cristiano; in vari casi infatti essi presentano una certa simpatia, o almeno interesse, nei confronti del Cristianesimo nascente.

quanto si legge nel *Testimonium Flavianum*; Egli però –continua Mara– non è morto, ma vive ancora, “grazie alle nuove leggi da lui promulgate”. Ma la conoscenza del fatto cristiano in area siriana esula qui dallo scopo che ci eravamo prefissi. Colgo l' occasione per esprimere tutta la mia gratitudine alla prof. Marta Sordi, la cui disponibile attenzione e i cui preziosi consigli non sono mai venuti meno nella ricerca.

CARACTERES DE LA MÉTRICA EN EL *CORPVS TIBVLLIANVM*

ALBERTO J. VACCARO*

1. EL HEXÁMETRO

Casi la mitad de los hexámetros del *Corpus Tibvllianum*, o sea 523 versos, sobre un total de 1.065, se escinde en cesura triple, siempre que se acepten como válidas algunas no recogidas tradicionalmente por los tratadistas de métrica, como la triple masculina, y asimismo las que no coinciden con pausa sintáctica o semántica, lo que ha provocado posiciones encontradas¹.

De cada fenómeno pasado en revista se proporciona un solo ejemplo, aunque se comunica la cantidad de casos verificados.

Con respecto a la frecuente y armónica triple A:

Nam ueneror // seu stipes // habet // desertus in agris (I 1:11),

se rastrean 146 casos, mientras que la triple B, mucho menos solicitada:

praedator // cupit // immensos // obsidere campos (II 3:41),

sólo funciona en 31 versos; pero no más de nueve son puras, en tanto en el resto la triple B se mezcla con la triple masculina, la que, por su parte, acrecienta enormemente

* UBA

¹ A favor de la cesura sin tal pausa, p. ej., L. NOUGARET, *Traité de métrique latine*. Paris, C. Klincksieck, 1948, p. 11; en contra, p. ej., J. HELLEGOUARC'H, "Sur un type de vers virgilien", en *Revue des Études Latines*. Paris, Les Belles Lettres, 1963, N^o XL, p. 236.

el número de triples²:

Sed primum // meritam // larga // donate salute (III 1:21),

fenómeno que hace verosímil justamente la poderosa suma de 251 ejemplos en todo el *corpus*. A esto han de agregarse 92 hexámetros en que el autor parece practicar otra combinación: triple integrada por troquea segunda, pentemímera y heptemímera:

Alter dicat // opus // magni // mirabile mundi (III 7:18),

conclusión a la que es dable arribar precisamente en razón de la magnitud nada desdeñable de su número, ya que se aproxima al nueve por ciento del total de hexámetros, a lo cual se podrían agregar tres unidades de otra formación triple compuesta por troquea segunda y tercera más heptemímera:

Non ego totus // abesset // amor, // sed mutuus esset (I 2:63),

cuya constitución es deducible, esta vez, no de tan exiguo acopio, sino del parecido formal con la anterior.

La puntuación bucólica, en cambio, cuyo empleo no excede de cuatro versos, todos en el libro I, debe considerarse por ello muy escasa:

Nescio quid furtivus amor parat. / Vtere quaesio (I 5:75),

y asimismo solamente alcanzan a computarse diecinueve holoespondeos en todo el material que ofrece el *corpus*:

illius puro destillent tempora nardo (II 2:7),

no más de cuatro finales monosilábicos, rechazados en general por los poetas siempre que les es posible:

² Se ha tratado de demostrar en "L'interparola triplice nel esametro del secolo I d. C." (Università di Pisa, IX Congresso della Federazione Internazionale delle Associazioni di Studi Classici, 1989, cuyas actas se han publicado en *Studi Italiani di Filologia Classica*, terza serie, volume X, fasc. I-II (1992). Firenze, Le Monier, 1992), y en "Nuevo enfoque de la cesura triple en el hexámetro dactílico del siglo I a. C." (Universidad Católica de Valparaíso, XIV Semana de Estudios Romanos, 1990, publicado en *Semanas de Estudios Romanos*, vol. VI, Valparaíso, 1989-1990).

Sed procul a nobis hic sit timor; illaque, si *qua* (*e*)st (III 6:25),

y apenas dos casos de alargamiento ante cesura:

Neu Marathum *torque*// puero quae gloria uicto est? (I 8:49).

La asonancia interna juega un papel eufónico en 170 versos, en disposición ya inmediata:

uincula *quae* // maneant // semper // dum tarda senectus (II 2:19),

ya espaciada:

Non opibus // mentes // hominum // curaeque leuantur (III 3:21),

ya reiterada hasta tres veces:

incipiam // tamen, *ac* // meritas // si carmina laudes (III 7:3).

La consonancia, como que es naturalmente más difícil, abunda menos:

Te, Messalla, *canam*// *quamquam* // me cognita uirtus (III 7:1),

y, al no pasar de veinticuatro casos, permite afirmar que escasea; en algunos de ellos se interpone un mayor alejamiento:

aut, *gelidas* // hibernus // *aquas* // cum fuderit Auster (I 1:47),

y también hay ejemplos en que se mezcla con asonancia:

sed *potius* // *coniunx* // *huius* // *spem nominis illi* (III 1:27).

Se verifican asimismo dos muestras de una consonancia menos habitual, que consiste en la similitud de sonidos terminales entre cesura trocaica y fin de verso:

sed corpus *tetigisse* // nocet, sed longa *dedisse* (I 8:25).

Veintisiete finales se relacionan por asonancia entre dos versos:

Haec tibi *fabellas referat* *positaque lucerna*

deducat plena stamina longa colu;
at circa grauibus pensis adfixa puella (I 3:85-87),

en tanto que en otros dos finales asuenan hasta tres versos:

Non ego te laesi prudens: ignosce fatenti:
iussit Amor: contra quis ferat arma deos?
Ille ego sum, nec me iam dicere uera pudebit,
instabat tota cui tua nocte canis.
Quid tenera tibi coniuge opus? Tua si bona nescis (I 6:29-33),

a lo cual se agregan también finales consonantes:

Vrantur pia tura focus, urantur odores
quos tener e terra diuite mittit Arabs.
Ipse suos Genius adsit uisurus honores (II 2:3-5),

pero no ocurre en más de dos ocasiones.

El hexámetro aprovecha elisiones, con marcada predilección, en el tiempo débil del primer pie:

fert(e) et opes; ego composito securus aceruo (I 1:77),

de lo que hay 38 ejemplos, así como en el tiempo fuerte del segundo:

et quod ub(i) indomitis gregibus Venus adflat amores (II 4:57),

los que suman once, y también en el débil del mismo:

solus utroqu(e) idem diceris magnus in orbe (III 7:176),

los que llegan a seis, más en el fuerte del tercer pie:

te canit agricol(a), a magna cum uenerit urbe (I 7:61),

de los que hay cuatro, así como en el débil correspondiente:

nec quaeris quid quaqu(e) index sub imagine dicat (III 7:30),

que suman cinco, y en el fuerte del cuatro pie:

cunctaque ueraci capit(e) adnuit: additus aris (III 7:133),

que son tres, y en el débil:

Quid Tyrio recubare toro sin(e) amore secundo (I 2:75),

de los que hay quince, más en el fuerte del quinto pie:

Sanguineas edat illa dapes atqu(e) ore cruento (I 5:49),

único ejemplo, y en el débil:

Artis opus rarae, fulgens testudin(e) et auro (III 4:37),

que suman tres, más en el fuerte del sexto pie:

nec refero Solisque uias et qualis, ub(i) orbem (II 4:17),

caso único, a lo que se agrega una doble elisión en cada verso:

Vror eg(o) ant(e) alias: iuuat hoc, Cerinthe, quod uror (III 11:5),

lo que ocurre nueve veces.

Las sinalefas, mucho menos corrientes que las elisiones, se verifican, de preferencia, en el tiempo fuerte del segundo pie:

Asper er(am) et bene discidium me ferre loquebar (I 5:1),

con trece casos, y en el débil del primero:

Ips(um) etiam Solem defectum lumine uidit (II 5:75),

con sólo dos ejemplos, más en el fuerte del tercer pie:

Cimmerion eti(am) obscuras accessit ad arces (III 7:64),

cuatro veces, y en el débil correspondiente:

seu sit opus quadrat(um) acies consistat in agmen (III 7:101),

ejemplo único, más en el fuerte del cuarto:

rure etiam teneris cur(am) exhibitura puellis (II 1:61),

dos veces, y en el débil del mismo:

non ut marmorei prodir(em) a limine tecti (III 3:3),

otras dos, y por último en el fuerte del quinto:

Haec dedit Aeneae sortes, postqu(am) ille parentem (II 5:19),

un solo ejemplo.

La prodelisión prefiere el tiempo fuerte del tercer pie:

Solis aeterna (e)st Baccho Phoeboque iuventas (I 4:37),

donde se hallan dieciséis ejemplos, pero uno solo en el débil del primero:

Gratum (e)st, securus multum quod iam tibi de me (III 16:1),

seis en el fuerte del segundo:

Nam posita (e)st nostrae custodia saeua puellae (I 2:5),

diez en el del cuarto:

et satur arenti primum (e)st modulatus auena (II 1:53),

y dos en el débil del mismo:

non tua maiorum contenta (e)st gloria fama (III 7:29),

más dos en el del quinto:

At te qui puerum donis corrumpere (e)s ausus (I 9:53),

ocho en el del sexto:

Illa mihi referet, si nostri mutua cura (e)st (III 1:19),

y hasta dos dobles, o sea en dos posiciones distintas de un mismo verso:

Quid tibi saeuities mecum (e)st? an gloria magna (e)st (I 6:3).

Al contrario, y de acuerdo con las normas tradicionales de la métrica, la práctica del hiato es mucho más escasa y la mayoría, cuatro en total, se registra en el primer pie, a partir de una interjección, la cual lo hace imprescindible, no solo por métrica, sino también y fundamentalmente por prosodia:

A / ego non aliter tristes euincere morbos (III 17:3),

pero uno se instala en el cuarto pie y, beneficiándose de cesura heptemímera, recompone palabra habitualmente resumible en sinalefa, lo cual implica que le ha sido preciso al poeta para armar la estructura del verso:

et, tantum uenerata uirum, / hunc sedula curet (I 5:33).

Se ha podido pesquisar también un raro caso de sinéresis o sínicesis:

rure leuis uerno flores apis ingerit alueo (II 1:49),

por medio del cual el poeta ha podido encerrar un hexámetro en su justa medida.

En lo que concierne a la disposición del sentido se pueden comprobar abundantes puntuaciones trocaicas débiles, la mayoría en el penúltimo pie:

Ibitis Aegaeas sine me , Messalla, per undas (I 3:1),

de las cuales hay veintidós, sin que por ello falten en el primero:

quidue, pie dum sacra colis, pureque lauari (I 3:25),

las que suman diecisiete, en el segundo:

tunc tibi, *lena*, precor diras: satis anxia uiuas (II 6:53),

las que alcanzan a nueve, en el tercero:

Erigoneque *Canisque*, neget ne longior aetas (III 7:11),

de las que hay diecisiete, y hasta dos en un solo y único verso:

aufer et, *ipse*, meum, pariter *medicande*, dolorem (III 6:3),

mientras que carecen absolutamente de ella los pies cuarto y sexto. En cambio escasean las puntuaciones trocaicas fuertes, la mayoría de las cuales, como las débiles, se abren en el penúltimo pie:

et quae praeterea populus miratur? In illis (III 3:19),

con un total de cuatro, aunque también se verifica una en el primero:

Ducit(e): ad imperium dominae sulcabitur agros (II 3:79),

dos en el segundo:

Eueneret: nouos pubes Romana triumphos (I 7:5)

y tres en el tercero:

Pone metum, *Cerinthe*: deus non laedit amantes (III 10:15).

2. EL PENTÁMETRO

El primer hemistiquio del pentámetro o, más bien, hexámetro doblemente cataléctico, se estructura de preferencia mediante un dáctilo en primer pie y un espondeo en segundo:

et teneat culti // iugera multa soli (I 1:2),

con 483 ejemplos, a lo que sigue en orden decreciente la sucesión de dos dáctilos:

dum subigunt steriles // arua serenda boues (II 3:8),

con 174 casos. Con nivel de frecuencia declinante viene luego el integrado por dos espondeos:

audax laudandae // sacra docere deae (III 5:8),

con 134 versos, mientras que el constituido por un espondeo en primer término y un dáctilo en segundo es el más escaso:

permittis, subito // ne male inepta cadam (III 16:2),

con un total de 63, lo que no alcanza a la mitad de los anteriores.

Dada su estructura, que provoca dos finales similares en el mismo verso, en el pentámetro es relativamente fácil y bastante corriente la rima, tanto interior como exterior. En cuanto a la primera, no solo confluye la asonancia:

perque deos omnes // se meminisse neget (I 2:38),

sino también la consonancia:

annua constructo // sarta dabit tumulo (II 4: 48),

con sorprendente ventaja de 148 para la consonancia contra 53 para la asonancia.

Con respecto a la rima externa, o sea la que liga un verso con otro, las proporciones respectivas se invierten:

*quae tulit hesterna // pessima nocte quies.
Ite procul uani falsique auertite uisus,
desinite in nobis // quaerere uelle fidem* (III 4:2-4),

ya que la asonancia supera por 147 a 133 a la consonancia:

*ne legat id nemo // quam meus ante, uelim,
sed peccasse iuuat, uultus componere famae
taedet: cum digno // digna fuisse ferar* (III 13:8-10).

Las asonancias externas se aparejan en los finales de cada primer hemistiquio:

dona nec e pueris // spernite fictilibus
 fictilia antiquus primum sibi fecit agrestis
 pocula, de facili // composuitque luto (I 1:38-40),

con veintiséis ejemplos, o en las terminaciones de los versos, como se ha visto arriba, en III 4:2-4, o en dos posiciones opuestas:

dum modo sim, quaeso // segnis inersque uocer;
 te spectem, suprema mihi cum uenerit hora,
 te teneam moriens // deficiente manu (I 1:58-60),

con 37 ejemplos, o en tres lugares:

et manibus puris // sumite fontis aquam.
 Cernite, fulgentes ut eat sacer agnus ad aras
 uinctaque post olea // candida turba comas (II 1:14-16),

con 34 casos, o hasta en las cuatro posiciones rimables, ya distribuidas de a dos pares:

jurasset cupide // quidquid ineptus amor;
 perque suas impune sinit Dictynna sagittas
 adfirmes, crines // perque Minerua suos (I 4:24-26),

lo que ocurre tres veces, ya en quiasmo o entrecruzamiento:

uanum nocturnis // fallit imaginibus,
 carminibus celebrata tuis formosa Neaera
 alterius mauult // esse puella uiri (III 4:56-58),

otras tres veces.

Además existe asonancia en tres pentámetros consecutivos:

munera: quem uestrum // pocula sicca iuuant?
 Conuenit ex aequo nec toruus Liber in illis
 qui se quique una // uina iocosa colunt,
 nunc uenit iratus nimium nimiumque seueris:
 qui timet irati // numina magna, bibat (III 6:18-20-22),

de lo que hay doce ejemplos, y hasta en cuatro pentámetros:

quos male habet multa // callidus arte puer.
 Gloria cuique sua est; me, qui spernentur, amantes
 consultant; cunctis // ianua nostra patet.
 Tempus erit, cum me Veneris praecepta ferentem
 deducat iuuenum // sedula turba senem.
 Heu! heu! quam Marathus lento me torquet amore!
 Deficiunt artes, // deficiuntque doli (I 4:76-78-80-82),

que es ejemplo único.

Las consonancias externas enlazan dos o más pentámetros. Las de dos pueden rimar al final:

rusticus et facili // grandia poma manu,
 nec Spes destituat, sed frugum semper aceruos
 praebeat et pleno // pinguis musta lacu (I 1:8-10),

que, con trece casos, son las más abundantes, o en el medio:

et niueam Tyrio // murice tingit ouem!
 Hic dat auaritiae causas et Coa puellis
 uestis et e rubro // lucida concha mari (II 4:28-30),

con veinticinco ejemplos, o a través de:

atque in marmorea // ponere sicca domo.
 Illic quas mittit diues Panchaia merces
 Eoque Arabes, // diues et Assyria (III 2:22-24),

con veintitrés muestras, o en tres posiciones:

et sine Cerintho // tristis agendus erit.
 Dulcius urbe quid est? An uilla sit apta puellae
 atque Arretino // frigidus amnis agro? (III 14:2-4),

con veinticuatro ejemplos, o en el medio y al final pero con dos estructuras distintas:

*tinctaque Sidonio // murice lana iuuat,
et quae praeterea populus miratur? In illis
inuidia est: falso // plurimo uulgo amat (III 3:18–20),*

lo que ocurre en dos pasajes, o por duplicación en quiasmo:

*ut domus hostiles // praeferat exuuias
me retinent uinctum formosae uincla puellae,
et sedeo duras // ianitor ante fores (I 1:54–56),*

en esta sola ocasión, y hasta por repetición de una misma en los cuatro lugares posibles:

*quin fleret nostras // respiceretque uias.
Ipse ego solator, cum iam mandata dedissem,
quaerebam tardas // anxius usque moras (I 3:14–16),*

lo que ocurre en dos pasajes.

Se registran consonancias más amplias cuando se extienden por tres pentámetros sucesivos:

*nunc precor ad laudes // flectere uerba meas.
Ipse triumphali deuinctus tempora lauro,
dum cumulant aras, // ad tua sacra ueni;
sed nitidus pulcherque ueni: nunc indue uestem
sepositam, longas // nunc bene pecte comas (II 5:4–6–8),*

lo que se da diecinueve veces, como así también hasta cuatro pentámetros:

*ponat et in capto // Martia castra solo,
totus et argento contextus, totus et auro,
insideat celeri // conspiciendus equo;
ipse boues, mea, si tecum modo, Delia, possim
iungere et in solito // pascere monte pecus,
et te dum liceat teneris retinere lacertis,
mollis et inculta // sit mihi somnus humo (I 2:68–70–72–74),*

forma que acaece en tres oportunidades.

Más complejo es el caso en el que se entremezclan asonancias y consonancias en dos pentámetros sucesivos:

parcite: de magno // praeda petenda grege.
 Hic ego pastoremque meum lustrare quot annis
 et placidam soleo // spargere lacte Palem (I 1:34-36),

lo que ocurre nueve veces, o en tres pentámetros:

quisquis ades, lingua, // uir mulierque, faue.
 Vrantur pia tura focis, urantur odores
 quos tener e terra // diuite mittit Arabs.
 Ipse suos Genius adsit uisurus honores,
 cui decorent sanctas // mollia sarta comas (II 2:2-4-6),

con veinte casos, o en cuatro seguidos:

et magnas messes // terra benigna daret
 sed tecum ut longae sociarem gaudia uitae
 inque tuo caderet // nostra senecta sinu,
 tum cum permensio defunctus tempore lucis
 nudus Lethaea // cogerer ire rate?
 Nam graue quid prodest pondus mihi diuitis auri,
 aruaque si findant // pinguia mille boues? (III 3:6-8-10-12),

con nueve ejemplos, o en cinco pentámetros:

Forma nihil magicis // utitur auxiliis:
 sed corpus tetigisse nocet, sed longa dedisse
 oscula, sed femori // conseruisse femur.
 Nec tu difficilis puero tamen esse memento:
 persequitur poenis // tristia facta Venus.
 Munera ne poscas: det munera canus amator,
 ut foueat molli // frigida membra sinu.
 Carior est auro iuuenis, cui leuia fulgent
 ora nec amplexus // aspera barba terit (I 8:24-26-28-30-32),

lo que se da seis veces, y hasta un ejemplo en que asonancias y consonancias se entremezclan a lo largo de nada menos que ocho pentámetros:

ingrati referens // impia facta uiri.
 Vos ego hunc moneo: felix, quicumque dolore
 alterius discas // posse cauere tuos.
 Nec uos aut capiant pendentia bracchia collo
 aut fallat blanda // sordida lingua fide;
 etsi perque suos fallax iurauit ocellos
 lunonemque suam // perque suam Venerem,
 nulla fides inerit: periuria ridet amantum
 Iuppiter et uentos // inrita ferre iubet.
 Ergo quid totiens fallacis uerba puellae
 conqueror? Ite a me, // seria uerba, precor.
 Quam uellem tecum longas requiescere noctes
 et tecum longos // peruigilare dies,
 perfida nec merito nobis inimica merenti,
 perfida, sed, quamuis // perfida, cara tamen! (III 6:42-44-46-48-50-52-
 54-56).

En los versos pares se practica la elisión con bastante asiduidad, sobre todo en el tiempo fuerte del segundo pie:

nunc agn(a) exigui est hostia parua soli (I 1:22),

lo que suma 38 veces; con menor frecuencia, en el débil del primero:

Albaqu(e) ab Ascanio condita Longa duce (II 5:50),

en veintitrés versos; luego en el débil del segundo:

qui se quiqu(e) una uina iocosa colunt (III 6:20),

con once ejemplos; en el débil del cuarto:

exiguam uiridi frond(e) operire domun (II 1:40),

en cinco versos, y uno solo en el fuerte del mismo:

post etiam collo s(e) implicuisse uelit (I 4:56),

otro en el débil del quinto:

hippomanes cupidae stillat ab inguin(e) equae (II 4:58),

y hasta existe un ejemplo único de dos elisiones en el mismo verso:

quae sol(a) ant(e) alios est mihi magna deos (III 19:16).

Las prodelisiones más corrientes inciden en la cesura, o sea sobre el tercer pie, naturalmente cataléctico:

ad iuuenem festa (e)st uecta puella die (II 5:36),

con un total de nueve ejemplares; las siguen, en orden de frecuencia decreciente, las que se producen en el tiempo fuerte del segundo pie:

difficile (e)st tristi fingere mente iocum (III 6:34),

con seis casos; luego, al final del verso:

tu modo semper ama: salua puella tibi (e)st (III 10:16),

con seis ejemplos, y hasta una sola en el tiempo débil del pie inicial:

uecta (e)st frenato caerula pisce Thetis (I 5:46).

Casi todas las sinalefas, que no alcanzan sino una suma inferior a los anteriores metaplasmos, caen en el tiempo fuerte del segundo pie:

libat(um) agricolae ponitur ante deo (I 1:14),

con un total de trece, pero tres hacen su parte en el débil del primero:

tand(em) ad Troianos diua superba uenit (II 5:46).

Se pesquisan pocos hiatos, primero entre los tiempos fuerte y débil del primer pie:

o / utinam memores ipse cohorsque mei! (I 3:2),

con tres ejemplos, y luego entre los pies segundo y tercero:

ferreus est, heu! / heu! quisquis in urbe manet (II 3:2),

en dos versos.

Es relativamente abundante la puntuación trocaica débil, que se registra en el quinto pie del pentámetro:

custodes, fertis munera uestra, Lares (I 1:20),

en diecisiete oportunidades, a la que sigue en orden decreciente la que se ubica en el primer pie:

sanguis, ut hic uentis diripiturque cinis (I 6:54),

con un total de cinco versos, la que se reitera en dos posiciones distintas del mismo verso:

non tempestiuae saepe, propinque, uiae (III 14:6),

en otras cinco ocasiones, y se acomoda en el cuarto pie:

tu quoque deuotos, Bacche, relinque lacus (II 3:64),

en dos versos, y ninguna en el segundo pie. Muy escasa es, en cambio, en los pentámetros la puntuación trocaica fuerte, que se cumple en el quinto pie:

quid miserum torques, rumor acerbe? Tace (III 20:4),

sólo dos veces, y una sola en el primero:

uoce; palam pecori, clam sibi quisque uocet (II 1:84).

Para terminar, es curioso advertir que quizá le haya fallado la inspiración al poeta cuando, al faltarle uno de los dáctilos obligatorios del segundo hemistiquio, se deja un pentámetro sin terminar:

mox etiam niueo // lacte parent ... (III 2:20),

cuyo sentido, siendo completo, no deja traslucir olvido propio de copista.

ESTADÍSTICA

Los poemas están agrupados bajo los nombres de Tibulo (libros I y II más las elegías 19 y 20 del III), Lígdamo (elegías 1 a 6 del III), panegírico anónimo de Mesala (III 7), amores de Sulpicia (elegías 8 a 12 del III) y poemas de Sulpicia (elegías 13 a 18 del III) con respecto al empleo de los hexámetros. En cuanto a los pentámetros, constan en los mismos grupos, excepto el panegírico, ya que este poema está compuesto exclusivamente en hexámetros.

La estadística se ha elaborado empleando una fórmula que consiste en dividir, por la cantidad de versos de la parte correspondiente, el número de veces que se da un uso determinado. El resultado de esta operación se multiplica por mil, para evitar el empleo de decimales. El número resultante es pues un índice de frecuencia.

Hexámetro	Tibulo	Lígdamo	Panegírico de Mesala	Amores de Sulpicia	Pequeñas elegías de Sulpicia
Triple A	175	13	90	157	250
Triple B pura	8		14		50
Triple B mezclada con masculina	20		18	17	100
Triple de masculinas	222	303	208	298	100
Triple troquea 2a.-pent.-hept.	72	82	104	122	250
Triple troquea 2a.-3a.-hept.	3		4		
Puntuación bucólica	6				
Holoespondeos	17	41	4		50
Final monosilábico	1	6			100

Alargamiento ante cesura	3				
Asonancia interna inmediata	88	131	85	122	150
Asonancia interna espaciada	69	27	42	87	50
Asonancia x 3	1		14		
Consonancia interna inmediata	4		28		
Consonancia interna espaciada	15		14		
Consonancia medio-fin	3				
Consonancia + asonancia	1	6			
Finales asonantes	28		33	17	50
Finales asonantes x 3	3				
Finales consonantes	3				
Elisión en 1º débil	37	27	42	17	
Elisión en 2º fuerte	9	13	14		
Elisión en 2º débil	3		14	17	
Elisión en 3º fuerte	4			17	
Elisión en 3º débil	3	6	9		
Elisión en 4º fuerte	3		4		
Elisión en 4º débil	17	6	9	17	
Elisión en 5º fuerte	1				

Elisión en 5º débil	1	6	4		
Elisión en 6º fuerte	1				
Elisión x 2	4	13	14	17	
Sinalefa en 2º fuerte	7	27	14	17	
Sinalefa en 1º débil	1		4		
Sinalefa en 3º fuerte	3	6	4		
Sinalefa en 3º débil			4		
Sinalefa en 4º fuerte	1		4		
Sinalefa en 4º débil	1	6			
Sinalefa en 5º fuerte	1				
Prodelisión en 1º débil					50
Prodelisión en 2º fuerte	4		4	35	
Prodelisión en 3º fuerte	14	13	9	35	
Prodelisión en 4º fuerte	12		4	17	
Prodelisión en 4º débil	1		4		
Prodelisión en 5º débil	3				
Prodelisión en 6º débil	7	13			50
Prodelisión x 2	3				
Hiato en 1º	4				50
Hiato en 4º	1				
Sinéresis o sínicesis	1				
Puntuación trocaica débil en 1º	22	6		35	

Puntuación trocaica débil en 2º	9	6	4	17	
Puntuación trocaica débil en 3º	18		9	35	50
Puntuación trocaica débil en 5º	30	27			
Puntuación trocaica débil x 2		6			
Puntuación trocaica fuerte en 1º	1				
Puntuación trocaica fuerte en 2º	1		4		
Puntuación trocaica fuerte en 3º	3			17	
Puntuación trocaica fuerte en 5º	4	6			

Pentámetro	Tíbulo	Lídamo	Amores de Sulpicia	Pequeñas elegías de Sulpicia
Dáctilo-espondeo en el 1º hemistiquio	603	434	526	450
Dáctilo x 2 en el 1º hemistiquio	224	151	175	
Espondeo x 2 en el 1º hemistiquio	127	255	157	350
Espondeo-dáctilo en el 1º hemistiquio	47	144	140	200
Asonancia interior	60	41	122	100
Consonancia interior	176	131	245	150

Asonancia exterior en 1 ^{er} hemistiquio	31	34	17	
Asonancia exterior en 2 ^o hemistiquio	37	34		50
Asonancia exterior cruzada	41	55	35	50
Asonancia exterior x 3	44	27	35	
Asonancia exterior x 2 pares	4			
Asonancia exterior x 2 cruzada	1	13		
Asonancia x 3 versos	11	20	35	
Asonancia x 4 versos	1			
Consonancia exterior en 1 ^{er} hemistiquio	28	34	17	50
Consonancia exterior en 2 ^o hemistiquio	14	20	17	
Consonancia exterior cruzada	28	27	17	
Consonancia exterior x 3	30	27		50
Consonancia exterior x 2 pares	1	6		
Consonancia exterior x 2 cruzada	1			
Consonancia exterior x 4	3			
Consonancia exterior x 3 versos	23	20	17	
Consonancia exterior x 4 versos	4			
Asonancia + consonancia x 2	9	13		
Asonancia + consonancia x 3	23	20	35	
Asonancia + consonancia x 4	9	13	17	
Asonancia + consonancia x 5	9			

Asonancia + consonancia x 8		6		
Elisión en 1º débil	14	62	70	50
Elisión en 2º fuerte	44	48	52	
Elisión en 2º débil	7	27	17	50
Elisión en 4º fuerte	1			
Elisión en 4º débil	3	13		50
Elisión en 5º débil	1			
Elisión x 2	1			
Prodelisión en cesura	12	6		
Prodelisión en 1º débil	1			
Prodelisión en 2º fuerte	6	13		
Prodelisión en final	6		17	
Sinalefa en 1º débil	4			
Sinalefa en 2º fuerte	15		35	50
Hiato en 1º fuerte-débil	3	6		
Hiato entre 2º-3º	3			
Puntuación trocaica débil en 1º	7			
Puntuación trocaica débil en 4º	6		17	
Puntuación trocaica débil en 5º	20	6	35	50
Puntuación trocaica débil x 2	6			50
Puntuación trocaica fuerte en 1º	1			
Puntuación trocaica fuerte en 5º	3			

DEDUCCIONES

La comparación de los índices de presencia de los diversos fenómenos tanto del hexámetro como del pentámetro puede apoyar la tesis de que el *corpvs* está integrado por poemas procedentes de manos diversas.

Lídamo se distingue de los demás por el manejo general de los elementos de ambos versos. Otra diferencia cardinal de tales usos se hace evidente en las *Elegidia* de Sulpicia, a lo que debe añadirse, como otra característica propia, su particular brevedad. También el *Panegiricus Messalae* muestra, en la estadística, distinto nivel de empleo de los elementos del hexámetro, más el hecho cierto de que el anónimo autor es el único del *corpvs* que no compuso su loa en dístico elegíaco.

En cambio parecen pertenecer a la mano misma de Tibulo los poemas que se registran con el título de *Elegiae de amore Sulpiciae*, de mayor aliento que las *Elegidia* de ésta, y bastante coincidentes con los poemas del propio Tibulo en la estructuración tanto del hexámetro como del pentámetro, ya que la estadística muestra una apreciable similitud de empleo:

- 1º) en el hexámetro, cesura triple A, cesura triple B mezclada con masculina, triple de masculinas, asonancia interna espaciada, elisión en 3º fuerte y en 4º débil, prodelisión en 4º fuerte; puntuación trocaica débil en 1º, 2º y 3º, y puntuación trocaica fuerte en 3º;
- 2º) en el pentámetro: dáctilo-espondeo, dáctilo x 2 y espondeo x 2 en el 1º hemistiquio; asonancia exterior cruzada y exterior x 3; consonancia exterior en el 2º hemistiquio; asonancia más consonancia x 3; elisión en 2º débil, prodelisión en final, sinalefa en 2º fuerte, y puntuación trocaica débil en 4º y 5º.

A la luz de los casos expuestos no es aventurado confirmar que los libros I y II enteros, más las *Elegiae de amore Sulpiciae* (III 8-12) y las dos composiciones finales (III 19 y 20) de la colección pertenecen, sin ninguna duda, a Tibulo; en cuanto al resto del libro III, el grupo 1-6 correspondería a otro poeta, de nombre o apodo Lídamo; el 7, a un tercer autor anónimo, y las *Elegidia*, posiblemente a la propia Sulpicia, todos los cuales pueden haber formado un cenáculo y haber mantenido una vida literaria en torno del general Mesala Corvino.

HILDEGARDA DE BINGEN: UNA MUJER PARA EL SIGLO XX*

AZUCENA ADELINA FRABOSCHI**

Un silencio de siglos ha acompañado a esta asombrosa, fascinante mujer, redescubierta en los últimos treinta años por nuestro siglo, que la reclama como propia. Y asombrada quedé yo cuando, buscando con gran escepticismo y casi a desgano alguna noticia sobre Hildegarda en INTERNET, encontré páginas y más páginas de diversas instituciones de todo el mundo, y noticias de actos celebratorios de los 900 años de su nacimiento –que se cumplieron el año pasado–: jornadas, seminarios, conciertos, publicaciones y hasta una película. Y en todas estas páginas aparecía, como un bajo continuo, la voz de ciencias, artes, movimientos que declaraban su actualidad, y que proponían temas de estudio vinculándola con lo que ya casi es el siglo XXI.

Para citar apenas algunos casos, diré que los musicólogos tienen un gran interés en su música, y en 1979, a los 800 años de su muerte, se constituyó el grupo musical SEQUENTIA, dedicado a ejecutar la música de Hildegarda, de la que ya han aparecido unos cincuenta discos. Se ha hablado de esa música como de un *bel canto*, algunos grupos de rock se han inspirado en ella, y la *New Age* la ha tomado para sí, al igual que se ha apropiado de las visiones de nuestra monja. A propósito de las visiones: los historiadores de la religión las estudian con gran interés, porque a lo largo de siglos no se ha dado otro caso de una mística que las tuviese en estado de vigilia, sin perder el conocimiento ni entrar en éxtasis, según lo explicara ella misma al monje Guiberto de Gembloux en una carta conocida como *El modo de su visión*. Los ecologistas, por su parte, la reclaman como una primera conciencia ecológica por el valor que otorgó al mundo natural en tanto manifestación esplendorosa de Dios, a la interacción de hombre y naturaleza y a la responsabilidad del hombre por ella, con el trasfondo de una justicia cósmica. La medicina homeopática pondera su concepción de la salud como equilibrio de cualidades, y el uso de los remedios naturales, y los psicólogos subrayan su concepto

* Conferencia pronunciada en las X Jornadas de Estudios Clásicos, organizadas por nuestro Instituto los días 23, 24 y 25 de junio de 1999.

** UCA –CONICET.

del ser humano como una totalidad, y su peculiar caracterización tipológica de la mujer. Se habla de "una mujer renacentista", cientos de años antes del Renacimiento. Hasta los movimientos feministas cuentan con Hildegarda a la hora de proponer modelos.

En cuanto a los temas de estudio ofrecidos, la Universidad de Vermont juntamente con el Colegio de San Miguel y el Colegio de la Trinidad organizaron en Burlington un simposio internacional sobre la vida y las obras de Hildegarda, sugiriendo trabajos sobre: Hildegarda como compositora, como predicadora (fue la primera mujer -y única en siglos- autorizada por la Iglesia para predicar al pueblo y al clero en templos y en plazas), como científica; Hildegarda como un fenómeno medieval y moderno; Hildegarda y la tradición mística. Otra institución norteamericana, The Greenest Branch, organizó una jornada entre cuyos tópicos se contaron: la correspondencia de Hildegarda en el contexto de cartas de mujeres medievales; la relación de Hildegarda con sus secretarios varones en el contexto de las colaboraciones medievales hombre/mujer; la ciencia y la medicina de Hildegarda. Y, por último, la Universidad de Malaspina ofrece en INTERNET una lista de títulos para posibles ensayos, entre los que mencionaré, a modo de ejemplo: "Como una mística visionaria que era, para comunicar lo que tenía que decir Hildegarda usaba las imágenes antes que lo que nosotros llamaríamos un argumento racional. ¿Cuán efectiva resulta ser su imaginación en la comunicación de un sentido emocionalmente coherente de la vida buena? Focalice dos o tres pasajes, y centre en ellos su respuesta"; "Discuta la visión de Hildegarda sobre la importancia del mundo natural para un entendimiento humano de los propósitos de la vida"; "Una de las cuestiones centrales de la teología y la práctica cristiana consiste en reconciliar las demandas del cuerpo con las del espíritu (por ej., superando el dualismo latente en el modo como nos pensamos a nosotros mismos). ¿Qué sentido encuentra usted en los relatos de las visiones de Hildegarda en relación con este tema?".

Por otra parte, las traducciones de algunas obras de Hildegarda por obra de especialistas como Bárbara Newman, Peter Dronke, Columba Hart y Jane Bishop, los estudios sobre diversos aspectos de su vida y su obra, los seminarios y las tesis doctorales que se han multiplicado en los últimos años y en diversos países dan cuenta de un interés que no decrece, antes bien, abre caminos para una investigación que no se plantea como referida a una figura del pasado solamente, sino que se preocupa por subrayar la actualidad de esta moderna mujer de novecientos años, y de sus aportes.

Pero ¿quién fue Hildegarda de Bingen en su época? Vayamos, pues, a esa época: al siglo XII.

En un paisaje poblado de castillos con sus nobles caballeros y sus damas, pero



HILDEGARDA DE BINGEN

también con los siervos ocupados en los múltiples menesteres de la vida cotidiana; poblado también de monasterios y de iglesias con sus monjes y monjas, rezos y cantos –el Oficio Divino–; transitado por bulliciosos estudiantes que se desplazan de un lugar a otro atraídos por la fama de tal o cual maestro, por juglares ágiles y coloridos que hacen el deleite de todos los del lugar y luego continúan, buscando otros aplausos, por trovadores que llevan en sus cantos las magnificadas hazañas de los ausentes; en ese paisaje europeo el Sacro Imperio Romano Germánico, patria de Hildegarda, ocupa algo más que sólo el horizonte. Es el Estado preponderante, involucrado desde el siglo XI en lo que se conoció como la “querrela de las investiduras”, que opuso la Iglesia al Imperio durante cien años (desde el Papa Gregorio VII y el emperador Enrique IV –protagonistas de la humillación del emperador ante el Papa en Canosa–, hasta Alejandro III y Federico Barbarroja, que reprodujeron la situación en la iglesia de San Marcos, en Venecia) conflicto que adquirió grandes proporciones, con acciones bélicas de importancia, y acontecimientos de carácter político–religioso como las excomuniones lanzadas por los Papas contra los emperadores, y los antipapas suscitados por éstos.

También encontramos en el siglo XII las Cruzadas (1099–1187) a Tierra Santa, al grito de “¡Dios lo quiere!” con el objeto de liberarla de manos de los turcos –empresa en la que participan reyes, caballeros, monjes y campesinos–, y que colateralmente trae aparejadas importantes consecuencias culturales y comerciales. El pensamiento griego llega a Occidente en traducciones y comentarios de árabes y judíos, y el auge de la lógica y, en general, del pensamiento aristotélico, promueven una actitud que culmina en la confrontación entre maestros de la razón: Abelardo –maestro de las escuelas de Santa Genoveva en París– y Gilberto de la Porrée –obispo de Poitiers– y el gran maestro de la fe, el cisterciense San Bernardo de Claraval. Abelardo es condenado en Sens (1140) y Gilberto en Reims (1148), pero subsisten a partir de entonces dos modos de trabajo intelectual: el de las escuelas y el monástico, con los inevitables enfrentamientos. Pero Abelardo protagoniza otra historia, y es la de sus amores con Eloísa, mujer culta y notable de su época, como también lo fuera por esos mismos años la reina Leonor de Aquitania, intrigante política, finísima poetisa y madre de dos monarcas ingleses: Ricardo Corazón de León y Juan sin Tierra, a quien se debe –bien que a su pesar– la promulgación de la Carta Magna inglesa.

San Bernardo, por su parte, tiene un lugar propio en la historia religiosa del siglo XII, con las fundaciones cistercienses (más de sesenta conventos con más de setecientos religiosos, a la muerte del santo, en 1153) con las que se propuso la reforma del clero, por entonces bastante decaído en la práctica de las virtudes evangélicas, situación que permitiera el surgimiento y la propagación de la secta de los cátaros o albigenses, tan combatidos por la abadesa de Bingen. El renacimiento religioso fructifica en los

monasterios que se multiplican por toda Europa, y en ellos florece no sólo la vida religiosa sino también la actividad intelectual. Al mismo tiempo la arquitectura abandona el estilo románico y asume el gótico, pleno de teocentrismo. El auge de la construcción de iglesias y monasterios, y también de los castillos, involucra a gran cantidad de artesanos, y poco a poco los obreros se organizan en corporaciones o gremios, realización original de esta época. También la paz que reina en casi toda Europa permite la prosperidad de los campesinos y del comercio, lo que dará lugar al surgimiento de una nueva clase social: la burguesía.

Finalmente mencionemos, en este a modo de telón de fondo del siglo XII, la presencia de un gran interés en la Escuela de Chartres por los temas cosmológicos entretreídos con el tema del hombre, y ello planteado con reminiscencias platónicas –el Alma del Mundo, vertida como “Espíritu Santo”– y en términos de macrocosmos y microcosmos. En esta época tan rica y variada transcurre la vida y la obra de Hildegarda de Bingen, de quien daré algunas notas biobibliográficas, al tiempo que intento presentar –sólo eso– aspectos de su personalidad y de su obra.

Décima y última hija de un matrimonio noble y próspero, de constitución débil y enfermiza, a los ocho años fue confiada para su educación a Jutta, hija del conde de Spanheim y reclusa en el monasterio de San Disibodo. El monasterio había sido fundado no mucho tiempo atrás por el arzobispo Willigis de Maguncia para albergar a doce clérigos que se encontraban bajo su cuidado, y en 1108 su sucesor Ruthardo llamó a los benedictinos de la abadía de San Jacobo para habitarlo, lo que obligó a construir un nuevo monasterio; la jovencita Hildegarda vivió esas tareas, circunstancias que pueden haber influido en la concepción arquitectónica de sus visiones, y en los trabajos de construcción de su propio monasterio en San Ruperto. Junto a la edificación para los monjes, y siguiendo una costumbre de época, se puso un claustro para las monjas, una de cuyas dos ventanas daba a la iglesia; desde allí participaban de la celebración del Oficio Divino –tan importante en la vida benedictina–, que conjugaba admirablemente palabra y música: otra influencia fundamental moldeaba así desde temprano el espíritu de Hildegarda. Entre 1112 y 1115 profesa con votos perpetuos y a la muerte de Jutta, en 1136, es elegida abadesa de una comunidad que cuenta con diez religiosas.

Desde sus tres años de edad estuvo dotada del regalo de la visión divina sobre la que, cuando ya contaba más de setenta años, escribió al que sería su secretario, Guiberto de Gembloux, en la carta anteriormente mencionada:

Y tal como el sol, la luna y las estrellas se reflejan en el agua, así en esta luz [la que ella llama “sombra de la luz viviente”] resplandecen

para mí los escritos, los sermones, las virtudes y algunas obras de los hombres.

Todo lo que he visto o aprendido en esta visión lo guardo en mi memoria por mucho tiempo y lo recuerdo, porque alguna vez lo he visto y oído. Veo, oigo y conozco simultáneamente, y casi al mismo tiempo que conozco, aprendo. [...] Y lo que escribo, lo veo y lo oigo en la visión, y no pongo otras palabras que aquéllas que oigo [...].

Pero mi alma jamás carece de la luz que llamo “sombra de la luz viviente”, y la veo como si contemplara el firmamento sin estrellas en una nube luminosa: en esa luz veo aquello de lo que hablo frecuentemente, y lo que respondo a quienes me interrogan procede del fulgor de la luz viviente.

Tal es el origen de su sabiduría, de su don de profecía, del conocimiento de las almas; ésta es su voz ante los hombres, la autoridad de sus respuestas, la confiada seguridad de sus acciones. En 1141 recibe una visión que le ordena escribir cuanto ha visto y oído. Luego de dudas y resistencias castigadas con largos períodos de enfermedad, comenzó a escribir *Scivias* (“Conoce los caminos de Dios”), con la colaboración del monje Volmar, quien hasta su muerte (1173) será su secretario y amigo. A esta obra que relata las visiones de la profetisa, con ilustraciones de intenso cromatismo (la luz es un elemento fundamental en la vida y la obra de Hildegarda) realizadas por los monjes bajo su dirección, y que ponían en imágenes sus revelaciones, aludiremos luego. Pero algo quiero señalar ahora en cuanto a los dibujos: son inusitados para su época, audaces, y con ciertas características muy definidas, como por ejemplo la permanente presencia de zonas luminosas –habitualmente “fuego brillante”– y zonas oscuras –“fuego tenebroso”–; el rojo como color predominante; el uso de la forma circular para indicar la presencia de la divinidad, la actividad divina, la energía vital que anima al mundo entero, y la forma rectangular con la que se refiere a lo ordenado y estructurado.

Entre los años 1146 y 1147 escribe a San Bernardo en busca de comprensión y seguridad, y él le contesta de manera un tanto impersonal, pero la alienta y recomienda su trabajo al papa cisterciense Eugenio III quien, enterado del asunto, había enviado una comisión a Disibodenberg para examinarla. Los informes son favorables, y el propio pontífice, que se encuentra presidiendo un sínodo en Tréveris, lee públicamente un fragmento de *Scivias* y la exhorta a continuar escribiendo. A partir de ese momento comienza para la abadesa, que cuenta ya con cincuenta años, una etapa de actividad febril: cartas de diversa índole y destinatarios, visitas que recibe y las que realiza fuera del monasterio, la composición musical... y, en 1150, la fundación de su propio monasterio en San Ruperto, circunstancia que le trajo muchos problemas con su anterior

convento, que no quería dejarla marchar por motivos de conveniencia económica, y de prestigio. Hildegarda era un foco de atracción del que no querían desprenderse.

Podríamos ya aquí detenernos en algunos puntos, como por ejemplo, en su correspondencia. Variados son los temas: dirección espiritual, respuestas a preguntas de diversa índole, solución de problemas de vida o bien de cuestiones intelectuales (el maestro de teología y más tarde obispo Odo de Soissons, por ejemplo, la consulta: "Tenemos la confianza de pedirte algo: muchos sostienen que la paternidad y la divinidad de Dios son atributos de Dios, pero no son Dios mismo. No tardes en exponernos y transmitirnos lo que sepas de esto desde lo celestial." Se trata de una tesis de Gilberto de la Porrée, discutida por entonces en las escuelas y en el concilio de Reims). También son diversos los destinatarios (reyes, nobles, Papas, estudiosos, prelados, monjes y monjas, laicos), y la procedencia geográfica de los corresponsales de la abadesa. Pero ella es siempre la misma persona inspirada por el amor a la Verdad y al Bien, que procura las obras de la Justicia. Así, al emperador Federico Barbarroja le escribe:

Oh rey, sé el soldado, el caballero armado que combate valientemente al demonio, para que no te disperses y que tu reino terrestre no haya de sufrir. [...] Rechaza la avaricia, escoge la abstinencia, eso que el Rey de reyes en verdad ama. Pues es muy necesario que tú seas prudente en toda ocasión. En efecto, en visión mística yo te veo viviendo toda suerte de trastornos y contrariedades a los ojos de tus contemporáneos; sin embargo tendrás, en el tiempo de tu reinado, cuanto conviene para los asuntos terrenales. Ten cuidado entonces de que el Soberano Rey no te derribe a tierra a causa de la ceguera de tus ojos, que no ven cómo usar rectamente el cetro de tu reino que tienes en tu mano. Sé tal que la gracia de Dios no te falte jamás.¹

Asombra la libertad con que esta monja, que se describe a sí misma como una frágil mujer, enfermiza y angustiosamente insegura, se dirige a ese hombre robusto y sólido, al poderoso soberano que, asombrosamente también, con tanto respeto la recibe. En efecto, recientemente elegido emperador Federico I Barbarroja, quiso entrevistarse con Hildegarda en el palacio de Ingelsheim, y desde entonces conservó en todo momento una actitud deferente hacia ella y la apoyó en todas sus dificultades, a pesar de

¹ PERNOUD, RÉGINE. *Hildegarde de Bingen. Conscience inspirée du XII^e siècle*. 2me. éd. Paris: Éd. Du Rocher, 1995. p. 79.

las reconvenciones que le dirigirá la abadesa con motivo de sus enfrentamientos con el Papado. Pero también al papa Anastasio IV, quien le ha escrito saludándola y felicitándola por los dones que Dios le ha concedido, le responde con duras expresiones por su indolencia frente a los desórdenes del clero y a la impunidad que parecen gozar los cátaros:

Oh hombre, que te has cansado de reprimir la jactancia de los hombres soberbios que se han puesto bajo tu protección, ¿por qué no haces revivir a los naufragos que no pueden emerger de sus dificultades si no reciben ayuda? ¿Y por qué no cortas tú la raíz del mal que ahoga las hierbas buenas y útiles, las que tienen gusto dulce y suave olor? Tú descuidas a la hija del rey, es decir, la justicia, amada por los poderes superiores y que te había sido confiada. Tú permites que esta hija del rey sea arrojada a tierra, que la diadema y el ornamento de su túnica sean destrozados por la grosería de las costumbres extrañas de esos hombres que ladran como los perros y que, como los gallos que a veces intentan cantar de noche, emiten el necio llamado de su voz [...].²

Indudablemente no se andaba con vueltas la abadesa. Me parece igualmente interesante traer expresiones de alguna de las tantas cartas que le fueron dirigidas. Así, la de Felipe de Alsacia, conde de Flandes, hombre cruel, ambicioso y remiso en el cumplimiento de sus deberes para con la Iglesia, pero que no desdeña recurrir a Hildegarda y lo hace en estos términos:

Vuestra santidad habrá sabido que estoy pronto para hacer todo lo que pueda para complaceros, pues vuestra conversación santa y vuestra vida muy recta han resonado muy frecuentemente en mis oídos con suavísimo renombre. [...] Se aproxima para mí el tiempo en que debo emprender el camino de Jerusalén [...]. Os pido entonces humildemente que, de acuerdo a lo que os ha concedido la misericordia divina, preguntéis a Dios qué debo hacer, y que por el portador de esta carta tengáis a bien decirme vuestro consejo, qué debo hacer y cómo, para que el nombre de la cristiandad sea exaltado en mi tiempo, y se rechace la dura ferocidad de los Sarracenos, y si será útil para mí que yo permanezca en esa tierra o bien que regrese.

² *Ibíd.*, p. 88.

Bienvenida en Cristo, hermana amada, y sabed que mucho deseo escuchar vuestro consejo, y que tengo la más grande confianza en vuestras oraciones.³

Notable carta, que muy a las claras manifiesta el predicamento de que gozaba Hildegarda entre sus contemporáneos. Entre los años 1151 y 1158 terminó de escribir *Scivias* y elaboró sus escritos médicos: *Liber simplicis medicinae* o *Physica*, y el *Liber compositae medicinae* o *Causae et curae*, en los que trata de los elementos de la naturaleza; de las divisiones de las cosas creadas; del cuerpo humano y sus alimentos; de las causas, síntomas y tratamientos de las enfermedades y, además, propone y trabaja finamente una tipología femenina según los cuatro temperamentos tradicionales, pero distinguiendo entre varón y mujer y relacionando sus observaciones con las características sexuales de uno y otro. También toma en cuenta para su análisis la condición social y la educación de la mujer, y lo mismo hace cuando aborda el estudio del amor humano—quevalora grandemente, en contraste con la opinión de su época—combinando características fisiológicas y psíquicas. Tratamiento audaz, innovador y realista del tema, por cierto. En su libro *Hildegarde de Bingen. Conscience inspirée du XII^e siècle*, la medievalista Régine Pernoud se refiere a este tópico de los conocimientos médicos de nuestra monja, y nos recuerda que el interés por la medicina y su práctica no era ajeno a las preocupaciones de una abadesa benedictina del siglo XII, pues formaba parte de sus responsabilidades al frente del monasterio el cuidado de la salud de quienes estaban a su cargo. Pero los trabajos de Hildegarda presentan otro enfoque, ya que ella buscaba en todo momento establecer relaciones entre lo producido por la naturaleza y los seres humanos, cuyo equilibrio y salud le importaban en primer término. Y esto es lo que ha interesado a los hombres de nuestro tiempo, haciendo de ella una mujer muy contemporánea.

Adelantándose a la homeopatía, a las flores de Bach y a otras manifestaciones medicinales, al describir plantas, animales, piedras Hildegarda se detiene en las cualidades y en su propiedad curativa, ya que el uso del elemento en que se halle la cualidad faltante a la persona enferma restablecerá el equilibrio perdido y le devolverá la salud. Por otra parte, conocedora de su interacción no separa los estados anímicos de los males corporales, trabajando ambos en la curación del enfermo. Busca en algunas plantas el medio para curar la melancolía, que fundamentalmente proviene de la bilis negra mal eliminada; por eso se producen alteraciones en el metabolismo, y se cae en la depresión. De la bilis provienen, además, los ataques de gota o los de reumatismo, y los accesos de

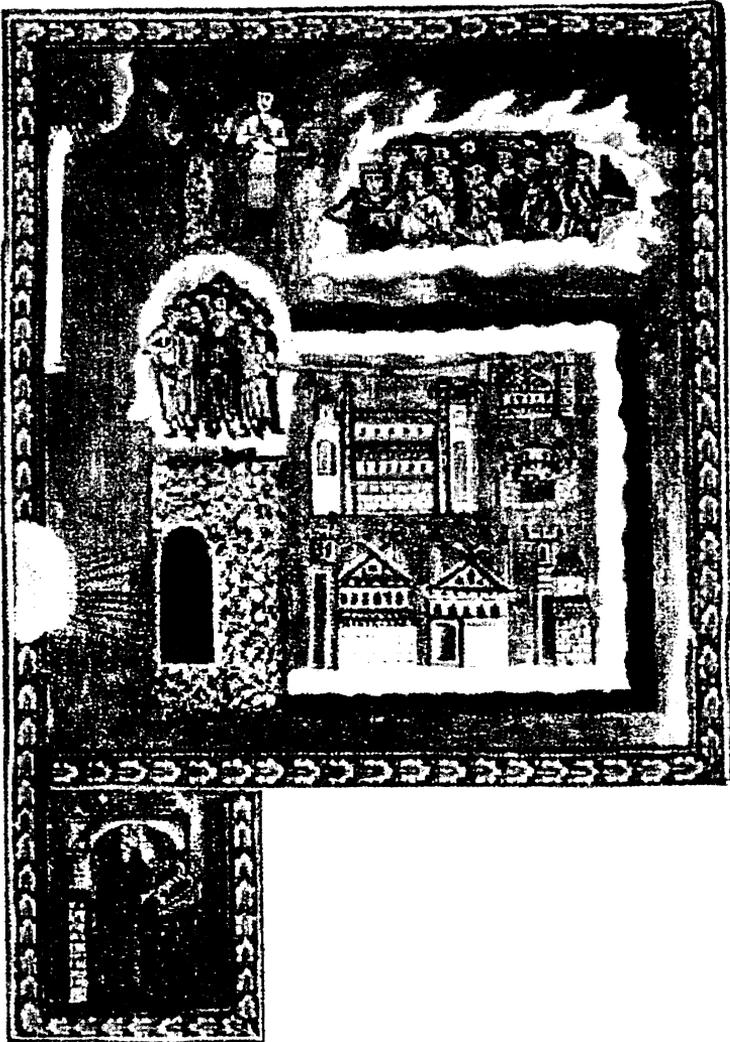
³ *Ibíd.*, p. 81-82.

cólera. La abadesa da una serie de prescripciones para eliminar la bilis: comidas bien preparadas –destaca la importancia de un buen régimen alimenticio–, y también algún medicamento, como la rosa mezclada con salvia en una muy pequeña proporción, reducidas ambas a polvo: en los casos de cólera, poner bajo la nariz de la persona afectada, pues la salvia apacigua, y la rosa alegre. ¿No estamos acaso ante la aromatoterapia?

Hildegarda vincula la enfermedad a la maldad, y dice que aquélla sería producto de ésta, a la que presenta como un desarreglo interior, una quiebra de la belleza y la armonía interiores que constituyen la salud del hombre y su estado natural. Por eso, la preservación de la salud es una tarea cotidiana de vigilancia, que involucra al espíritu y al cuerpo juntamente. En esa consideración psicosomática da gran importancia a la alimentación, que incluye el ayuno –aliviado con cocimientos de legumbres, jugo de frutas y tisanas variadas– purificador del organismo, el cual debe hacerse con cierta periodicidad, a fin de eliminar los excesos y recuperar el equilibrio y la consiguiente calma. Mucho quedaría por decir sobre la medicina de Hildegarda, pero el tiempo nos apremia. Sigamos, pues, adelante.

También compuso por entonces la *Symphonia armoniae caelestium revelationum* (“Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales”), ciclo de unas setenta canciones litúrgicas –antifonas, secuencias, responsorios, himnos– dedicado a Dios Padre, la Virgen y el Hijo, el Espíritu Santo, los coros angélicos y los santos. La Dra. Nancy Fierro (Colegio del Monte Sta. María, Los Ángeles, California) nos recuerda que, para esta singular compositora, la música es un medio privilegiado: para recrear la armonía que el hombre pierde muchas veces al día, para dirigir nuevamente hacia el cielo los corazones que han perdido su camino, para centrarlos en Dios como su punto de referencia. Al cantar y ejecutar música se integran espíritu, corazón y cuerpo, se pacifican las discordias, se celebra la vida y se tributa alabanza a Dios. Si bien algunas obras de Hildegarda adoptan el estilo del canto llano o gregoriano, como los *Cantos para la fiesta de Santa Úrsula*, la mayoría de ellas se caracteriza por desenvolverse tocando los extremos de un registro muy ancho, dilatando y contrayendo las frases melódicas para crear las bóvedas o arcos de elevación, con contornos a veces angulares, todo lo cual representa no poca dificultad para los cantantes. Más tarde tendremos oportunidad de volver sobre el significado de la música para Hildegarda. Por ahora, veamos cómo transcurría su vida en esa etapa que se inicia con la fundación de su monasterio en Rupertsberg, superadas las desinteligencias y trabas que encontraría en Disibodenberg.

Tres giras de predicaciones tienen lugar entre 1158 y 1163 y clero y pueblo



LA CIUDAD DE DIOS (Visión)

escucharán admirados a esa monja que les predica en las iglesias y en las plazas. Ésta es una faceta muy interesante de la personalidad de Hildegarda, un hecho singular, como ya hemos dicho, que conocemos a través de la correspondencia a que dio lugar. Su presencia era solicitada por los sacerdotes y sus obispos, y también por los abades de los monasterios, concededores todos ellos de su fama cimentada en su carácter de visionaria, en su vasta cultura –que ella afirmaba no poseer– y en la claridad de su vida. Pero Hildegarda, si bien respondía a los requerimientos, no los sentía como un halago sino como una misión, y hablaba sin concesiones, advirtiendo al clero su negligencia en lo que hacía a practicar el bien y enseñarlo, y señalando los males que aquejaban a la Cristiandad, interpretándolos como advertencias divinas para la conversión, antes del castigo.

Los viajes y las predicaciones alternaron con la escritura de su segunda obra profética, el *Liber vitae meritorum* (“Libro de los méritos de la vida”), descripción de la vida cristiana en términos del combate espiritual entre virtudes y vicios que retoma el tema de la *Psicomaquia* de Prudencio (siglo IV), pero en el contexto de una visión cristológica; y con el comienzo de la tercera: *Liber divinorum operum* (“Libro de las obras divinas”), que finalizaría diez años después, verdadera teología del macrocosmos y del hombre como microcosmos –ambos en íntima correspondencia expresada en forma de paralelismos–, del hombre como cima de la creación divina y espejo del esplendor del mundo. También esta obra, al igual que *Scivias*, está profusamente ilustrada en el manuscrito Lucca, del siglo XIII, pero no es segura la autoría de Hildegarda en este caso, por la disparidad que a veces se observa entre la visión y el dibujo que la ilustra; sin embargo, se maneja la hipótesis de que pudieron existir bocetos de la monja, que habrían servido de modelo a los responsables de la edición. La atención a la naturaleza con una mirada que busca lo divino en ella es característica del siglo XII. El P. Chenu –según refiere Mateo Fox, O.P.⁴– habla del descubrimiento del carácter sacramental del universo, percibido como una totalidad en la que el todo penetra caía una de sus partes: “Dios lo concibió como un único ser viviente”, dice. En *Scivias*, Hildegarda pinta al mundo como un huevo cósmico, subrayando la idea de esa totalidad como algo orgánico, vivo, en crecimiento, dinamismo opuesto al universo estático de Platón. En su explicación de la visión alienta el origen divino de la creación, eterna en el seno de la Trinidad y desplegada en el tiempo; la simbología es profusa, característica de todas sus visiones y acorde a su condición de profetisa. Pero en el *Libro de las obras divinas* el universo tiene la forma de una esfera, figura que le permite un mejor manejo de las

⁴ *Illuminations of Hildegard of Bingen*. Institute in Culture and Creation Spirituality. Holy Names College, Oakland, CA: 1985.

proporciones, en relación con las del cuerpo humano (dos dibujos de Hildegarda nos recuerdan, con cuatro siglos de anticipación, el famoso estudio sobre las proporciones del cuerpo humano, de Leonardo da Vinci). Sin embargo, no es precisamente con esos dibujos que se abre el *Libro de las obras divinas*, sino con una figura humana de pie, con tres cabezas y cuatro alas pintadas de color escarlata. El comentario que la acompaña dice:

La figura hablaba en estos términos: “Yo soy la energía suprema, la energía ígnea. Soy yo quien ha inflamado cada chispa de vida, y nada mortal ha salido de mí. Yo decido sobre toda realidad. Con mis alas superiores, es decir, con la sabiduría, sobrevuelo el círculo terrestre envolviéndolo, y lo ordeno con justicia. [...] En el hombre florece toda la obra de Dios. En el hombre, a quien creó a Su imagen y a Su semejanza, y en quien inscribe –guardando la proporción debida– la totalidad de las criaturas. [...] Esa vida que se mueve y obra es Dios. [...] La tierra es la materia de la cual Dios hizo al hombre. Si penetro las aguas con mi luz, así el alma penetra el cuerpo todo entero, como el agua penetra la tierra entera. Si soy luz ardiente en el sol y en la luna, así es la inteligencia: ¿no son acaso las estrellas las innumerables palabras de la inteligencia? Y si con mi soplo, como una vida invisible que lo sostiene, despierto el universo a la vida, así por el aire y por el viento subsiste todo lo que nace y crece, sin dejar de ser lo que es.” [...]

Y nuevamente escucho que desde el cielo me dice: “Cuando Dios considera al hombre, Le place mucho, porque lo ha creado a Su imagen y según Su semejanza, ya que el hombre tiene que proclamar, por el instrumento de su voz racional, la totalidad de las maravillas divinas. Pues el hombre es la plenitud de la obra divina, y Dios es conocido por el hombre porque Dios creó para él todas las criaturas, y porque le concedió, en el beso del verdadero Amor, proclamarlo por la razón, y alabarlo. Pero le faltaba al hombre una ayuda semejante a él: Dios le dio esta ayuda en el espejo que es la mujer. Ésta contiene asimismo todo el género humano que debía desarrollarse en la energía de la fuerza divina, como con esta energía Él había producido al primer hombre. Y así el hombre y la mujer se unen para cumplir juntamente su obra, pues el hombre sin la mujer no se llamaría hombre, ni la mujer sin varón sería llamada mujer. La mujer es la obra

del hombre⁵, el hombre es la visión de la consolación femenina, y ninguno de ellos puede ser sin el otro. El hombre significa la divinidad, la mujer la humanidad del Hijo de Dios.”⁶

Maravillosa concepción del hombre y de la mujer, y de su mutua relación que, unidas al profundo sentimiento del mundo como creación divina, se hacen presentes en sus escritos de 1164 contra los cátaros, a pedido de los preladados de Maguncia. Entretanto, no es fácil imaginar cómo, pero lo cierto es que Hildegarda se da tiempo también para otras actividades: atiende consultas de orden espiritual, cura enfermos, funda en 1165 el monasterio de Eibingen –que visita dos veces por semana– y continúa escribiendo. Las *Vidas de San Disibodo y San Ruperto*, la *Expositio Evangeliorum* (cincuenta homilías sobre los Evangelios), *38 Solutiones Quaestionum* (respuestas a cuestiones sobre textos de la Sagrada Escritura, propuestas por los monjes de Villers a través de Guiberto de Gembloux), son algunos títulos de la vasta producción de la religiosa.

A propósito de la curación de enfermos, hay un caso interesante de relatar, por los medios de los que se vale la abadesa. Hacia el año 1169 unos monjes le escribieron pidiéndole ayuda para Sigewisa, joven mujer poseída por el demonio. Hildegarda supo (“vi y oí la respuesta”⁷) que no puede haber posesión diabólica sino obsesión, trastorno, locura; y no pudiendo acudir personalmente a causa de una enfermedad, les escribió:

Escuchad entonces, no una respuesta de hombre, sino la de Aquél que vive. Escoged siete sacerdotes a quienes recomienden los méritos de sus vidas, en el nombre y en el orden de Abel, Noé, Abraham,

⁵ En *Causas y curaciones*, dice Hildegarda: “Cuando Dios creó a Adán, éste sentía un gran amor en sueños [...]. Y Dios creó una forma para el amor del hombre, y así la mujer es el amor del hombre. Y en cuanto hubo sido creada la mujer, Dios dio al hombre la facultad de crear, para que su amor –que es la mujer– engendrara hijos. Cuando Adán contempló a Eva, estaba totalmente lleno de sabiduría, porque contemplaba a la madre con la que engendraría sus hijos. Y cuando Eva contempló a Adán, lo contempló casi como a una visión celestial, como el alma que desea lo celestial y asciende hacia lo alto, pues tenía sus esperanzas puestas en él. Y por eso hay y debe haber un solo amor entre hombre y mujer.” (En: DRONKE, PETER. *Las escritoras de la Edad Media*. Barcelona: Crítica, 1994, p. 244).

⁶ HILDEGARDIS BINGENSIS. *Liber divinatorum operum*. Cura et studio A. Derolez et P. Dronke. Turnholti: Brepols Editores, 1996. (Corpus Christianorum; Continuatio Mediaevalis, 92). Prima et quarta visiones primae partis.

⁷ THEODERICH VON ECHTERNACH. *Vida*. Libro III. En: *Vida y Visiones de Hildegard von Bingen*. Ed. Victoria Cirlot. Madrid: Siruela, 1997, p. 87.

Melquisedec, Jacob y Aarón, los cuales ofrecieron un sacrificio al Dios viviente, y el séptimo en el nombre de Cristo, quien se ha ofrecido sobre la cruz a Dios Padre. Después de ayunos, flagelaciones, plegarias, limosnas y celebraciones de misas, con intención humilde, vestiduras sacerdotales y sus estolas vengan hacia la paciente y pónganse en círculo a su alrededor, cada uno con una vara en su mano, figura del bastón con el que Moisés en Egipto golpeó el Mar Rojo y la piedra, según el mandato de Dios; para que Dios, al igual que allí mostró sus milagros mediante el bastón, rechace aquí por los bastones a este enemigo tan malvado, y Dios sea glorificado. [...] Estos sacerdotes serán siete, figurando los dones del Espíritu Santo, a fin de que el Espíritu de Dios, que en el principio se encontraba por encima de las aguas y que inspira el soplo de vida en el rostro del hombre, espire al espíritu inmundo del hombre fatigado.⁸

La prescripción de Hildegarda surtió efecto por un tiempo, pero luego la mujer volvió a padecer, y los monjes solicitaron a la abadesa que la recibiera, lo que finalmente hizo: “Nos ha asustado la llegada de esta mujer. [...] Pero Dios tuvo a bien enviar sobre nosotros el rocío de su dulzura, y hemos podido hacerla entrar y alojarla en la casa de las hermanas sin la ayuda de los hombres. Y después no nos hemos separado de ella, a despecho del horror o de la confusión con que el demonio nos confundía por culpa de nuestros pecados, y a pesar de los nombres odiosos y ridículos con los que pretendía nombrarnos, y del comportamiento de la pobre mujer, y de su pésimo aliento.”⁹ Mientras tanto, todo el convento rezaba, ayunaba, daba limosna, desde la Purificación de María (2 de febrero) hasta el Sábado Santo, día en que finalmente y en medio de grandes manifestaciones, la enferma se alivió. La primera parte del tratamiento tenía una presentación dramática que debió causar fuerte impacto en la mente impresionable de la trastornada joven. Luego, la compañía indeficiente de Hildegarda le permitió descargar con gritos, furia y violencia cuanto la oprimía y desbordaba, tornándose entonces receptiva ante las palabras y las actitudes de la abadesa, que poco a poco la llevaron a tranquilizarse y a recuperar la salud del alma y del cuerpo. Armanda Guiducci, al relatar este caso, habla de una puesta en escena de un psicodrama¹⁰, otros aluden a un exorcismo, pero creo que ambas interpretaciones bien pueden ir de la mano

⁸ *Ibíd.*, p. 91.

⁹ *Ibíd.*, p. 93-94.

¹⁰ GUIDUCCI, ARMANDA. *Medioevo inquieto. Storia delle donne dall'VIII al XV secolo d.C.* Firenze: Sansoni Editore, 1990. p.118.

de nuestra inspiradamente moderna homenajead.

En 1173, poco después de su cuarta gira, fallece su secretario Volmar; duro golpe para Hildegarda, que por añadidura tiene otra vez discusiones con los monjes de Disibodenberg por la provisión de un nuevo amanuense. Finalmente, le envían a Godofredo, quien muere al poco tiempo. Viene a ella entonces Guiberto de Gembloux, con quien la anciana abadesa ya mantenía correspondencia (la famosa carta *De modo visionis suae*, en respuesta a un pedido del religioso).

Ochenta años tiene ya Hildegarda cuando se ve obligada a afrontar una sentencia de interdicción, pronunciada por los prelados de Maguncia y confirmada en primera instancia por el arzobispo Christian, dada su negativa a exhumar el cadáver de un noble sepultado en el cementerio de Rupertsberg. El hombre había sido excomulgado, pero antes de morir se había reconciliado con la Iglesia y había recibido los sacramentos, hecho que por lo visto los prelados desconocían. Ante la actitud de éstos la abadesa se dirigió al lugar de la sepultura, con su báculo trazó sobre ella la señal de la cruz, y luego quitó todo indicio que permitiera individualizarla, para evitar la profanación. Acto seguido comenzó en el monasterio un tiempo de privación de los sacramentos... y del Oficio Divino al modo benedictino, esto es, cantado. Esta dolorosísima situación le dio oportunidad para dirigir una carta a dichos hombres de la Iglesia, en la que les reprocha la medida tomada, y expone su concepción de la música como medio para recuperar el paraíso perdido y, en él, la voz de la alabanza a Dios:

Para que, en lugar de acordarse de su destierro, los hombres se acordasen de la dulzura y alabanza divinas que antes de su caída alegraban a Adán en la compañía de los ángeles, y para atraerlos hacia ellas, los santos profetas [...] no sólo compusieron los salmos y cánticos que cantaban para encender la devoción de sus oyentes, sino que también crearon instrumentos musicales de distintas clases con los que producían melodías variadas. Y lo hicieron para que, tanto por el aspecto exterior y las particularidades de esos instrumentos como por el sentido de las palabras que recitaban acompañándose de ellos, sus oyentes, debidamente advertidos y dispuestos por los elementos exteriores, aprendieran algo sobre su realidad interior.

A estos santos profetas los imitaron los estudiosos y los sabios, e inventaron con su arte cierta clase de melodías humanas a fin de cantarlas para el deleite del alma [...], recordando que en la voz de Adán, antes de su caída, residía toda la armonía y toda la dulzura del arte musical. [...] Pero el que lo había engañado –el diablo–, al oír que

el hombre había comenzado a cantar por inspiración de Dios y que por ello se transformaría y recordaría la dulzura de los cánticos de la patria celestial, y viendo así que sus perversas maquinaciones fracasarían, se asustó de tal modo que desde entonces no ha dejado de perturbar o impedir la proclamación, la belleza y la dulzura de la alabanza divina y de los cánticos espirituales. [...]

Por eso vosotros y todos los prelados tenéis que andaros con muchísimo cuidado antes de cerrar con vuestro mandato la boca de una asamblea que canta a Dios [...]. Velad para que Satán, que arranca al hombre de la armonía celestial y de las delicias del Paraíso, no os engañe en vuestros juicios.

El cuerpo es el vestido del alma que da vida a la voz. Por eso conviene que el cuerpo unido al alma cante de viva voz las alabanzas de Dios. Y puesto que al escuchar algún canto el hombre a menudo suspira y gime porque recuerda la armonía celestial, el profeta [David], considerando atentamente la naturaleza profunda del espíritu y sabiendo que el alma es sinfónica, nos exhorta en un salmo a que proclamemos al Señor con la cítara y toquemos el salterio de diez cuerdas: la cítara, que suena en un tono más bajo, para incitar a la disciplina del cuerpo; el salterio, que emite un sonido más agudo, para alentar el esfuerzo del espíritu; las diez cuerdas, para el cumplimiento de la Ley.¹¹

La música ya estaba presente en la primera obra de Hildegarda, *Scivias*, que finaliza con un esbozo de drama musical cuyo tema es moral: la lucha del hombre que peregrina en la tierra, acechado por el demonio y defendido por las virtudes, hasta que victorioso llega al Cielo. Hacia 1152 el esbozo tendrá forma acabada en *Ordo virtutum* ("El orden de las virtudes"), el más antiguo drama litúrgico cantado (a excepción de los textos que corresponden al demonio, quien por su espíritu opuesto a toda armonía no puede cantar), que habría sido estrenado en la dedicación de la iglesia del monasterio en Rupertsberg. La música está presente durante toda la vida de Hildegarda, que por ella eleva su última voz.

Pero la carta no tuvo buena acogida entre los prelados, y debió pasar casi un año para que el arzobispo, ahora debidamente enterado de todo, levantara la medida. Fatigada por los muchos años y los muchos trabajos, seis meses después, el 17 de

¹¹ DRONKE, ob. cit., p. 405-407.

septiembre de 1179, Hildegarda perdió su voz en aquella voz de Adán y alabó al Señor en el paraíso finalmente recuperado.

LAS DIOSAS GRIEGAS DEL MATRIMONIO

AMELIA URRUTIBEHEITY*

1. En las *Quaestiones Romanae*, Plutarco nos presenta, siempre bajo la forma de interrogante –como es usual en esta obra– la cuestión de “¿por qué piensan que quienes se casan necesitan a cinco divinidades: a Zeus Teleio, Hera Teleia, Afrodita, Peito y sobre todo a Ártemis, a quien las mujeres invocan en los dolores del parto? (264 B)¹. A pesar de que figura como una anotación, a propósito de las costumbres romanas, la mención puede considerarse más bien griega que romana, pudiéndose razonablemente pensar que entre los latinos lo que se hizo es continuar con la costumbre griega. Considérese al respecto que las divinidades aparecen precisamente mencionadas en griego y no en su transliteración latina.

Si tratamos de hacer una primera interpretación, vemos que aquí aparecen, como divinidades vinculadas al matrimonio, tres ejes principales. Por un lado, Zeus y Hera, es decir el matrimonio olímpico, por el otro lado Afrodita, como diosa del Amor, y finalmente Ártemis. La mención de Peito, es más bien secundaria, ya que es la “Persuasión” divinizada, la cual corrientemente aparece en el cortejo de divinidades secundarias que acompañan a Afrodita². Del mismo modo, como lo recalca Marcel Detienne, la lista debería ser completada con las Musas, Deméter, las Cárites, Hermes y las Moiras³. Pero aquí también nos encontramos con divinidades que, si bien tienen su importancia, no vienen a resultar centrales en el matrimonio, cuando no resultan de algún modo vinculadas con aspectos o funciones propias de las divinidades ya mencionadas, a las cuales nos referiremos después.

* UCA.

¹ En la traducción de MERCEDES LÓPEZ SALVÁ, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, tomo V. Madrid: Gredos, 1989, figura como la última cuestión de la sección numerada como 2.

² GRIMAL, PIERRE. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona–Buenos Aires: Paidós, v° Peito.

³ DETIENNE, MARCEL. “Las divinidades del matrimonio”. En: *Diccionario de las mitologías*, vol. II, Grecia. Barcelona: Destino, 1996, p. 141.

De este modo, si tomamos por un lado la pareja olímpica: Zeus Teleio – Hera Teleia, advocación que hacen referencia al Perfecto y a la Perfecta y la completamos con Ártemis y con Afrodita, tendríamos una tríada principal vinculada con el matrimonio. Y más precisamente con la suerte y el destino de la mujer desposada. Como lo dice el mencionado M. Detienne: “En el plano mítico y ritual, la configuración de las potencias que se reúnen alrededor de la desposada se ordena alrededor de unos ejes centrales que no son ni el calco ni el modelo de realidades institucionales pero que introducen la fijación de algunos atributos de la mujer a través de la variedad de las relaciones que se establecen, sean de afinidad o de antagonismo, entre las divinidades que se reparten el ámbito conyugal”⁴.

Más aún, si centramos la tríada en Hera – Ártemis – Afrodita, lo sorprendente es que consideradas estas diosas por separado, existirían por un lado, fuertes antagonismos. Así, es precisamente Afrodita la que ha logrado “extraviar la razón de Zeus”, haciéndole “unirse con las mujeres mortales a escondidas de Hera” (*Himno homérico a Afrodita*, I, 36; I, 40). Estas aventuras amorosas, como sabemos, no fueron precisamente del agrado de Hera. Y a su vez, esta poderosa fuerza amorosa de Afrodita aparece opuesta a Ártemis. Según se nos dice en este mismo *Himno* (I, 15 ss.): “Nunca pudo Afrodita, la Sonriente, plegar bajo las leyes del amor a la indómita Ártemis, la de las flechas de oro”. Y en la tragedia de Eurípides, *Hipólito* (1301), la misma Ártemis declara abiertamente su odio hacia Afrodita. Pero, si bien todo ello es cierto, en el sentido de que se trata de fuerzas divinas antagonicas, cuando se trata de la joven desposada, cada una de las diosas mostrará sus aspectos específicos, de tal modo que frente al antagonismo señalado, se da acá una complementariedad. En la tríada divina mencionada, será propiamente Hera la que ocupe el sitial principal, puesto que ella es, propiamente, la diosa del matrimonio. Pero de algún modo necesita de la complicidad de las otras dos divinidades que completan la tríada. Por ello se torna necesario señalar los distintos aspectos que presentan estas diosas.

I. ÁRTEMIS

2. Comencemos por analizar el papel que en este caso cumple Ártemis. Cuando el autor del Himno homérico la presenta, comienza con estas palabras: “Canto a la tumultuosa Ártemis, la de las flechas de oro, la virgen venerable, la Arquera que con sus dardos alcanza a los venados, la propia hermana de Apolo el de la espada de oro, la

⁴Ibíd.

que por los montes umbríos y los picachos batidos por los vientos, deleitándose con la caza, tensa su arco todo él de oro, lanzando dardos que arrancan gemidos. Retiemblan las cumbres de los elevados montes y retumba terriblemente el bosque umbrío por el rugido de las fieras. Se estremece también la tierra y el mar pródigo en peces. Pero ella, que tiene un valeroso corazón, se dirige de un lado a otro, arruinando la raza de las bestias salvajes” (II, 1-10).

Surgen de esta presentación dos caracteres, plenamente aceptados por los griegos. Por un lado se trata de una virgen. Más aún, como lo recalca Mircea Eliade, Ártemis “es la diosa virgen por excelencia, lo que originariamente podía entenderse en el sentido de que estaba libre del matrimonio”⁵. Se encuentra libre, como hemos visto, del poder de Afrodita, cuyos efluvios no la alcanzan. Como lo dice W. Otto: “En el mito genuino Ártemis es concebible sólo como virgen. Aunque doncellas divinas que son sus compañeras y amigas se entregan al amor, ella misma es más sublime que todas [...] ‘Virgen’ y ‘Doncella’, se la denomina desde la época de Homero. En los poemas de éste, recibe el epíteto honroso de ἀγνή (*Odisea*, 5.123; 18, 202; 20, 71). En esta palabra se confunden las significaciones de lo sagrado y lo puro, se usa preferentemente para los elementos íntegros de la naturaleza”⁶.

Y por otro lado, es además la diosa cazadora. Según lo recuerda Calímaco, Ártemis, “siendo aún una criatura muy pequeña, sentándose en las rodillas del padre (Zeus) le dice: “Concédeme, mi querido padre, que pueda conservar la eternidad eterna, y muchos nombres para que Febo (su hermano Apolo) no me aventaje. Dame flechas y arcos. Dámelos padre, yo no te pido un carcaj ni un gran arco [...] Los Cíclopes en un instante fabricarán flechas y un arco flexible para mí. Dame, en cambio, una túnica adornada hasta la rodilla para dar caza a los animales salvajes” (*Himno a Ártemis*, 4 ss.).

Ártemis es pues la virgen cazadora, que habita, normalmente, en la naturaleza primigenia, misteriosa y salvaje. Allí donde mora y se muestra lo divino y lo sagrado en la pureza y castidad de la φύσις inaugural. W. Otto la pinta de manera muy certera y bella: “La suprema sensación [...] es encontrarse con lo sublime que habita en el diáfano éter de las cumbres, en el áureo esplendor de los prados serranos, en el brillo y centelleo de los hielos cristalinos y planos nevados, en el silencioso asombro de los campos y bosques, cuando la luz de la luna los cubre con fulgor y rielas goteando de las hojas.

⁵ ELIADE, MIRCEA. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Cristiandad, 1978, t. I, p. 295.

⁶ OTTO, WALTER. *Los dioses de Grecia*. Buenos Aires: Eudeba, 1973, p. 67.

Todo es transparente y liviano. La misma tierra ha perdido su pesadez y la sangre ha olvidado sus pasiones tenebrosas. Sobre el suelo flota un corro de pies blancos, o una caza vuela por los aires. Ese es el espíritu divino de la naturaleza sublime, la excelsa reina resplandeciente, el puro éxtasis al encanto aunque no puede amar, la danzante y cazadora quien toma al cachorro del oso en su seno y rivaliza, corriendo con los ciervos. Mortífera cuando tiende el arco áureo, extraña e inaccesible como la naturaleza brava, y no obstante, como ella, todo encanto y emoción, fresca y reluciente hermosura. ¡Ésta es Ártemis! ”⁷.

Su reino son, por lo tanto, las regiones despobladas y puramente naturales. Es por ello que los santuarios de esta diosa se encuentran, por lo general en los límites del terreno de lo cultivado. Así, el santuario de Brauron, que se encuentra en el Ática, está situado en los extremos mismos del territorio, más allá de la fértil llanura del Mesogeo, a la orilla del mar, en la costa del estrecho de Eubea. O el que tenía en Esparta, en el sitio llamado Limnai (las Marismas), es decir donde comienzan las marismas del río Eurotas. Estas regiones son llamadas *eschatiai*, es decir las extremidades, los confines, las tierras extremas. Es la separación, a veces un tanto indefinida por la forma como se labraban los campos, entre el *agros* y la *polis*, entre la Cultura y la Naturaleza, entre la Civilización y el Salvajismo.

3. Estos son los límites hasta donde llega el imperio de Ártemis. En lo salvaje las bestias y los pájaros se devoran entre sí (HESÍODO, *Los Trabajos y los Días*, 275-277), y es allí donde se desenvuelve Ártemis, mientras que en la *polis* “civilizada” impera Diké. La diosa cazadora es, al mismo tiempo, la guardadora de los límites, Ártemis “sanciona cualquier retorno al estado salvaje, cualquier tentativa de borrar la distinción entre los dos dominios, en todos los niveles de la actividad humana: caza, guerra, política o vida sexual. Las transgresiones se interpelan y se responden de un nivel a otro para conducir indefectiblemente al culpable a su perdición”⁸.

⁷ *Ibíd.*, p. 66.

⁸ ELLINGER, PIERRE. “Artemis”. En: *Diccionario de las Mitologías*, p. 334. Eso es lo que sucede con la guerra de Mesenia, en el siglo VII a.C. Sus hombres habían cometido la espantosa transgresión de violar a las doncellas espartanas en el santuario de Ártemis Limnatis. Debido a ello los propios espartanos juran no regresar hasta tanto haber destruido Mesenia. Como un oráculo había anunciado que la única salvación de los mesenios era que uno de sus príncipes sacrificase a su propia hija. Aristodemo ofrece la suya, pero ante el anuncio del prometido de la joven de que ésta se encontraba encinta, el padre airado le arranca las entrañas. Con ello no la ha

Algunas de las historias que se cuentan vinculadas con Ártemis así lo demuestran. Una de ellas es la vinculada con una de las compañeras de la diosa, Callisto. Como lo dice su nombre, que se deriva de *καλλίστη*, la más bella, nombre que se daba a la misma Ártemis. Apolodoro (3. 8. 2) nos dice que Callisto había sido una Ninfa de la corte de Ártemis, que había jurado ser siempre virgen. Zeus, transformado en Ártemis, sedujo a Callisto (OVIDIO, *Metam.* 2. 409; *Fastos*, 2. 155). Ártemis descubrió en el baño el embarazo de su compañera, a la cual mata. Sin embargo, Callisto fue convertida en el cielo en la Osa Mayor, después de haber dado a Zeus un hijo (Arkas), nombre éste relacionado con ἄρκτος, el oso. Como veremos este animal, sobre todo la osa estará muy vinculada con Ártemis.

La otra es la narración de Britomartis –denominación que según los cretenses correspondía a la misma Ártemis–. Calímaco (189 ss.) cuenta que Britomartis era una hija de Zeus, Ninfa y cazadora, que vivía en Creta. De ella se enamoró Minos, el hijo de Zeus y persiguió a la virgen por las montañas de la isla. Habiéndola encontrado, la Ninfa se tiró desde un peñasco, cayendo en las redes de unos pescadores, que la salvaron. Ártemis la elevó a la categoría de diosa.

Como lo dice M. Detienne⁹, “el dominio de Ártemis es de aquellos que se atraviesan: es un lugar de tránsito y nadie puede permanecer o volver a él impunemente”. Ambas habían jurado permanecer vírgenes. Pero mientras Britomartis permaneció fiel al mismo, Callisto, en cambio, cruzó el límite. Y de ahí el castigo de la diosa.

4. Ártemis viene a ser la contrapartida de su hermano Apolo. Mientras que éste se manifiesta en el plano de la espiritualidad luminosa, es decir allí donde hay necesidad de claridad y formación, en Ártemis, la expresión está más bien dirigida hacia la libertad de la naturaleza y su frescura elemental, allí donde impere la vivacidad y el desenvolvimiento. Es la fuerza genuina de lo femenino, pero manifestado de una forma muy

sacrificado, sino que la ha asesinado. Y de este modo, el reino de lo salvaje se ha instalado en la ciudad. Comienzan entonces los signos de Artemis: una planta de grama salvaje (*agróstis*) crece en el centro del palacio de Aristodemo; todas las noches los perros de los mesenios se reúnen, aúllan como lobos y terminan pasándose al enemigo. La propia estatua de Ártemis, protectora del país, deja caer su escudo. Aristodemo termina suicidándose. La venganza de Ártemis, al haberse transgredido el límite (*eschatia*) entre lo “civilizado” y lo “salvaje”, termina consumándose (PAUSANIAS, IV, 13; PLUTARCO, *Moralia*, 168 ss.).

⁹ DETIENNE, M., ob. cit., p. 143.

distinta de lo que ocurre con Hera, Afrodita o la maternal Diosa de la Tierra. Ártemis es la fuerza indómita de la mujer, y ello es lo que provocaba entre los griegos una misteriosa fascinación. Su presencia se manifiesta principalmente durante la noche, cuando la luna brilla en el cielo. Es entonces que aparece en su tarea de cazadora. Sófocles la describe agitando “el esplendor fogoso con el que corre impetuosamente por las montañas de Licia” (*Edipo Rey*, 207).

5. Ahora bien, ¿qué vinculación tiene Ártemis como virgen y cazadora, reina de los espacios salvajes, con el matrimonio, y principalmente con las mujeres, y sobre todo con las desposadas y con las que van a ser madres? Acá nos encontramos con algunos de los aspectos paradójicos que presenta Ártemis. Así, por un lado el tema aparentemente contrario de virginidad-matrimonio y por el otro el de virginidad-maternidad.

Analicemos en primer lugar el aspecto de la paradoja virginidad-maternidad. El hecho de que Ártemis sea una virgen no resulta contradictorio con que la diosa pueda ser al mismo tiempo maternal, puesto que no deja de ser mujer, y dentro del misterio inagotable de lo femenino, “la maternidad solícita se aviene con la frialdad virginal”¹⁰.

En efecto, la femineidad salvaje de Ártemis se manifiesta de una manera ambivalente: por un lado con los horrores que significa la caza, pero por el otro lado con la bondad que manifiesta. De este modo, por un lado es la cazadora de los animales salvajes, principalmente los ciervos a los que persigue “con antorchas en ambas manos” (SÓFOCLES, *Las Traquinias*, 214), así como también a los leones y los osos. Según cuenta Pausanias (8. 37. 4), en la estatua que tenía la diosa en un templo de Arcadia, aparecía vestida con la piel de un ciervo, en la espalda llevaba el carcaj y una mano sostenía la antorcha. Pero, por el otro lado, es también la que procura que la caza, si bien corresponde al mundo de lo salvaje, no deje de tener límites en ese salvajismo. Es por ello que se preocupa cuando las crías de los animales resultan atacadas impunemente. Así, el episodio narrado por Esquilo en *Agamenón* (133 ss.), según el cual, viendo la diosa como las águilas han matado una liebre preñada y la han destripado, ello le causa un gran pesar a la sagrada Ártemis, no sólo por la suerte corrida por el infeliz animal, que iba en camino de dar a luz en algún momento, sino además por su cría. Es la virgen cazadora, pero también la diosa maternal que cuida y se enternece por los animales.

Este aspecto ambivalente de Ártemis tiene mucho que ver con las mujeres. Según

¹⁰ OTTO, W., ob. cit., p.67.

dice Homero: "Zeus la hizo leona entre las mujeres y le permitió matar a quien ella quisiera" (*Iliada*, 21. 483). Pero sus flechas suaves, porque dejan expirar al herido de repente, y sin enfermedad, como las de Apolo (*Odisea*, 5, 124; 11. 172 ss). En el *Himno* que le dedica Calímaco, se pone en boca de la diosa, dirigiéndose a su padre Zeus: "Dame todas las montañas y una ciudad, la que tú quieras. Pocas veces Ártemis bajará a la ciudad. Habitaré en las montañas y sólo entraré en las ciudades de los hombres cuando, atormentadas por los agudos dolores del parto, las mujeres me llamen en su auxilio: las Moiras, en el momento de nacer yo, me designaron para darles alivio. Porque llevándome mi madre y engendrándome, no sintió sufrimiento, sino que de su entraña dio a luz sin esfuerzo." (vv. 17 ss.).

Es por esta razón que Ártemis era venerada como Locheia, diosa protectora del parto. Y este es el aspecto que señala Plutarco en la cita que hicimos en el comienzo. Pero acá se vuelve a mostrar ese aspecto dual y ambivalente. Como lo recuerda W. Otto: "Su llegada desde tierras vírgenes significa una grave tribulación para el sexo femenino, porque la amargura y el peligro de sus horas penosas vienen de ella que, como varios espíritus de otros pueblos, tiene influencia misteriosa en el gineceo procedente de tierras salvajes"¹¹. Es por esta razón que como arquera, está en su poder el causar por su tiro los dolores de las mujeres (*Iliada*, 11., 269; Teócrito, 27. 28). Ella es la causante de la fiebre puerperal por la cual, sin embargo, con sus suaves flechas, las mujeres perecen con tanta rapidez. Pero también es la que atiende a aquellas parturientas que le imprecan ayuda: Y así en el Himno órfico se la llama: "Auxiliadora en los dolores del parto que no sufre estos dolores" (36. 4). Y en el coro de las mujeres del *Hipólito* de Eurípides, éstas afirman: "Durante los dolores del parto invoco la bendición de Ártemis celeste quien tiene el poder sobre las peligrosas saetas". Estas demandas de auxilio por parte de las mujeres que están por dar a luz, se repite en muchas otras ocasiones, por parte de los autores griegos¹².

¹¹ *Ibíd.*, p. 71.

¹² "En el extremo opuesto a las *parthénoi*, pero como ellas, al margen de la vida sexual, las *prebustides*, las mujeres que la edad ha colocado fuera del ciclo de la reproducción, cumplen sacerdocios específicos, como el que, en el santuario de Ilitia, sirve al culto de Sosípolis. Volvemos a encontrar aquí, en el plano cultural, la regla que asocia el poder de asistir al parto de las otras al final de la capacidad biológica de traer hijos al mundo: es Artemis, la diosa virgen, quien, "a aquellas a quienes la edad impide procrear, dio esta tarea, para honrar en ellas su imagen"; cf. BRUIT ZAIMAN, L. "Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades". En: *Historia de las mujeres*, Bajo la dirección de GEORGE DUBY y MICHELLE PERROT. Madrid: Taurus, 1991, tomo I: "La Antigüedad", bajo la dirección de PAULINE SCHMITT PANTEL, pp. 417-418.

Al respecto, existía en Braurón, la costumbre de realizar una ceremonia religiosa después del parto, en la cual las mujeres presentan como ofrendas en el santuario de Ártemis, lujosos vestidos y prendas femeninas, generalmente de mujeres que han muerto en el momento del alumbramiento. La sacerdotisa que las recibe representa a Ifigenia, la hija de Agamenón, cuya muerte sacrificial en principio había pedido la diosa, pero, luego, apiadándose de ella, según una de las tradiciones, la reemplazó con un ciervo y se la llevó a Táuride, como su sacerdotisa.

6. Veamos ahora, el otro aspecto de la paradoja virginidad-mujeres. Como lo hemos visto, Ártemis es la eterna virgen. Pero si bien es así, no es una divinidad opuesta al matrimonio, pero su reino se extiende sobre aquellos, principalmente niños y niñas que pasan de la zona salvaje de la infancia para entrar en la zona civilizada del matrimonio.

Calimaco, en su *Himno a Ártemis* señala que la diosa le pide a su padre Zeus: "Dame también un coro de sesenta oceánidas, todas ellas de nueve años, no núbiles" (14-15). Esta era la edad en la cual las niñas abandonaban a su madre para entrar a su servicio. Y consagradas a ella, permanecían vírgenes hasta la edad de casarse. En Atenas a estas servidoras de Ártemis, se las llamaba ἄρκτοι, es decir las osas. Ártemis misma, pasaba según la leyenda por haber sido una osa, o conforme a una fauna más meridional y más antigua de Grecia, una leona¹³.

A propósito de esto, M. Eliade, luego de recordar que Ártemis era considerada también como κούροτρόφος, nodriza y educadora de los jóvenes, agrega que "en algunos de sus rituales, atestiguados en época histórica, puede entreverse una herencia de ceremonias iniciáticas femeninas de las sociedades egeas del II milenio". ¿ En qué podía consistir esta iniciación femenina ? La respuesta estaría indudablemente vinculada con las "ceremonias de pasaje", en este caso de la situación de las niñas que en principio están en la infancia, luego pasan a ser púberes y se transforman en adolescentes, es decir futuras casaderas.

En un pasaje de *Listrata*, Aristófanes pone en boca del coro de mujeres, las que podemos entender que eran los principales rituales dedicados a las niñas:

"A la edad de los siete años fui yo una arréfora; a los diez años, molía

¹³ KERÉNYI, CHARLES. *La Mythologie des Grecs*. Paris: Payot, 1952, p. 145.

el trigo para nuestra Señora; luego, revestida con el manto de azafrán, hice de osa en las Brauronias. Y luego, siendo grande y bella, hice de canéfora y llevaba un collar de higos secos. (vv. 640-647)

Estos rituales, que por las edades señaladas, corresponden a las niñas, significaban una iniciación femenina en la vida cívica de la πόλις, pero también el pasaje de las niñas a través de las diferentes etapas. Podemos aquí hablar de una iniciación femenina, pero en Atenas, sólo intervenía un grupo limitado de niñas, aunque las elegidas para cumplimentar el papel de los ritos, lo hacían por una suerte de representación, lo que permitía señalar que abarcaba a todas las niñas-doncellas (*parthénoi*).

La primera señalada en el relato del Coro, son las *arréforas*. Estas eran cuatro niñas elegidas por la Asamblea de una lista de niñas "bien nacidas". Dos de ellas, estaban encargadas de tejer el peplo de Atenea, precisamente en ocasión de las Panateneas. Las otras dos, en las Arreforias, debían llevar sobre sus cabezas, en cestos cerrados, objetos que tienen prohibido mirar, episodio éste que recordaba la desobediencia mítica de las hijas de Crécope, ante la prohibición de abrir la cesta en la cual la diosa había guardado a Erictonio¹⁴. Era, pues un primer ritual iniciático de las niñas, que las acercaba a la diosa Palas Atenea, la que protege la ciudad. Lo mismo sucedía con otras dos niñas (*korai*), llamadas *plintridas* o *lutridas*, elegidas anualmente en Atenas, para lavar el peplo de Atenea. Y también, otras denominadas *aletridas*, que son las que "muelen el grano para los pasteles sacrificiales". A ellas se debía referir el Coro de las mujeres en la *Lisístrata* de Aristófanes, al decir que "a los diez años, molía el trigo para la Señora" (Deméter).

Como se ve estos ritos de las niñas, más que una forma iniciática de introducirlas en el pasaje en el camino que las conduce al matrimonio, son más bien una manera de introducirlas en la vida pública de la πόλις, cumpliendo funciones sagradas en su servicio. En cambio, las ceremonias más importantes vinculadas propiamente con el papel de la niña que se va a transformar en mujer, estarán vinculadas con la diosa virgen, Ártemis.

¹⁴ Este rito ha sido relacionado con la historia de las hijas de Crécope, mítico rey primitivo de Atenas. La diosa Atenea, que había sido requerida sexualmente por Hefestos, había recogido al niño Erictonio, nacido del semen del dios caído en la tierra, encerrándolo en una cesta, que confió a Aglauro, una de las hijas de Crécope, prohibiéndole abrirla. Como en el caso de Pandora, las muchachas, acuciadas por la curiosidad, abrieron la canasta y vieron en ella al niño guardado por dos serpientes. Las doncellas, aterrorizadas, se volvieron locas y se suicidaron, precipitándose desde lo alto de la Acrópolis.

Precisamente, en el templo de Brauron, a 37 kilómetros de Atenas, en el límite mismo de sus dominios, han quedado algunos vestigios literarios, además de escenas de algunos vasos que revelan todo un ritual que consistía en que, periódicamente, un centenar de niñas no mayores de diez años, especialmente elegidas, debían hacer la osa (ἀρκτενεῖν) antes de acercarse al matrimonio. Según se cuenta, en la misma Brauron, había una osa –animal salvaje, propio del dominio de Ártemis–, que se había acercado al santuario de la diosa, y allí se la había casi domesticado. Un día, hirió a una niña en la cara, y su hermano salió en su defensa y mató a la osa, con lo que provocó una plaga. Para apaciguar a la diosa, un oráculo estableció que las jóvenes casaderas, ante de las nupcias, “hicieran la osa”, y llevaran el manto de azafrán.

De las ceremonias en sí son pocos los datos fidedignos. En algunos vasos encontrados en Brauron, así como en Atenas, “se ven niñas de diversas edades, ya desnudas, ya vestidas con ropas más o menos cortas, cabellos cortados o que caen sobre la espalda, y corriendo. Entre ellas, perros y ciervas, aparecen junto a las niñas. En una de las escenas se representa una osa en posición central y las niñas se alejan de ella en dirección al altar. En otra, aparecen dos personajes adultos, una mujer y un hombre, que llevan máscaras de animales que semejan osos”¹⁵.

La significación del ritual se explica con cierta facilidad si recordamos la vigilancia que tiene la diosa sobre los límites de su reino. Por su edad, el vestido, la actitud de las niñas respecto de los animales, se encuentran en el lado salvaje de la infancia, que es el reino de Ártemis. Pero, al hacer la osa, era algo así como exorcizar a través de la osa, la propia infancia. Ahora quedaban ritualmente iniciadas para hacer el pasaje de la infancia hacia la pubertad, que las pone en la zona vecina al matrimonio. Al finalizar, debían abandonar el vestido azafranado, color de la diosa, dejando tras ellas su vida de osa para entrar en la edad de la pubertad, es decir la apta para el matrimonio.

E igualmente, con anterioridad cada una de las niñas (*parthénoi*) ha pagado a Ártemis Brauronia, el tributo de algún detalle despidiéndose de su reino para abandonarlo: muñecas y juguetes, o hasta sus cabelleras.

Si hacer la osa es el paso de la infancia a la pubertad, el hacer de canéfora, es la llegada a la pubertad y el paso a la situación de mujer casadera. La *caneforia* tenía lugar en las fiestas de Hera en Argos, de Ártemis en Siracusa y en muchas más, principalmente en las Panateneas. El rito, cívico y femenino, consistía en que las

¹⁵ BRUIT ZAIMAN, L., ob. cit., pp.379–380.

elegidas como canéforas debían llevar la cesta del sacrificio, donde oculto en la cebada, estaba el cuchillo del sacrificio. Pero dejando de lado la importancia cívica que tenía el papel de canéfora, puesto que generalmente la cesta del sacrificio no es llevada por mujeres, aquí nos interesa el simbolismo ritual del pasaje de la niña a la edad núbil.

Es así que la presenta Aristófanes en el Coro de mujeres de *Lisístrata*. A la canéfora, la llama “la bella” (*pais kalé*: “la bella niña”). Es la flor que ahora se muestra, y es digna de ser mirada. Como lo señala L. Bruit Zaidman: “los vasos la muestran ataviadas de joyas y del *chitón* bordado. El vínculo entre caneforía y matrimonio queda aclarado por una cierta cantidad de mitos en los que se ve a muchachitas designadas como canéforas, o que tienen sus características, raptadas por dioses o héroes. Por lo demás, estos mitos tienen su eco en ciertos rituales. En Atenas se cuenta cómo la hija de Pisístrato, el tirano, fue besada en público, mientras hacía de canéfora, y luego raptada por quien la había escogido. En este esquema se reconoce la aventura de Oritía y Herse, dos hijas de Erecteo, también ellas canéforas cuando fueron vistas y luego raptadas, una por Bóreas, el dios del viento, y la otra por Hermes. Tema familiar en la cerámica del siglo V, el rapto de Oritía es objeto de muchas variantes, de las cuales algunas no la colocan ya en la Acrópolis sino en las márgenes del Iliso, como cuenta la tradición recogida por Platón (*Fedro*, 229 b–c), o en otros sitios, donde juega y baila con sus compañeras”¹⁶.

Como se ve, en estas fiestas y en estos rituales, lo cívico se une algunas veces con lo propiamente femenino, pero en lo que hace a este último aspecto, allí siempre nos encontramos con la diosa virgen Ártemis. “La *schatia*, zona “marginal”, lugar de tránsito de las zonas de cultivo al espacio plenamente salvaje, simboliza y es a la vez el lugar de otro tránsito, el de la infancia y la adolescencia a la edad adulta, tránsito de la vida salvaje y “espinosa” a la vida cultivada, “la del trigo molido”¹⁷. Por ello la *parthénos* griega, de algún modo, se debe despedir de Ártemis.

7. Y si bien la ceremonia más característica, las Braunorias, acaecía en el Ática, vemos que la despedida antes del matrimonio respecto de Ártemis, ocurría también en otras regiones de Grecia. Así, en un epigrama votivo dirigido a Ártemis Limnatis, en la Laconia, se demuestra esta ofrenda simbólica:

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 382–383.

¹⁷ ELLINGER, P., *ob. cit.*, II, pp. 335–336.

En el momento de casarse, diosa de Limnés, Timareta te ha consagrado sus tamborines, el balón que tanto amaba, la redecilla que le sujetaba el pelo, y, como convenía, ella, virgen, ha dedicado sus muñecas a la diosa virgen, con los vestidos de estas pequeñas vírgenes. En recompensa, hija de Leto, extiende la mano a la hija de Timareto y cuida piadosamente de esta niña piadosa (*Antología*, VI, 280)¹⁸.

Y también, en el santuario de Ártemis en Delos –el Ártemision–, sucedía una especie de consagración por parte de las muchachas casaderas. Allí existía la tumba de las Vírgenes Hiperbóreas, las hijas de Bóreas, quienes según el mito han llegado desde su lejano país para celebrar con las primeras ofrendas el nacimiento de Apolo y de Ártemis. Era ante esa tumba que “las muchachas de Delos, el día en que suena el cántico del himeneo espantándoles el alma, consagran a éstas su cabellera de niñas”. Aquí, el rito viene a entroncar, por un lado las vírgenes actuales con las heroínas que han encontrado la muerte en la adolescencia. La significación resulta clara. Las doncellas pagan su tributo a Ártemis, y al igual que las Vírgenes Hiperbóreas míticas, ofrecen la parte infantil de sus vidas, al ofrendar como una suerte de muerte iniciática, para renacer como esposas¹⁹.

“El matrimonio es una de las fronteras del dominio reservado a Ártemis; al mismo tiempo que la caza, las bestias salvajes y los profundos bosques, Ártemis ha recibido como herencia la virginidad”²⁰.

Pero el reino de Ártemis se extiende no solamente a las niñas, sino también igualmente, a los muchachos en lo que se refiere a la iniciación tribal. En otro importante santuario cívico del Ática, también consagrado a Ártemis, los efebos en ocasión de las Muniquias, participaban en ritos de iniciación de la adultez. Vigilan los fortines de la frontera, es decir la zona de las *eschatiai*, llevando una guerra nocturna, en forma astuta y solitaria, como la misma diosa, enfrentando a las bestias salvajes y dan muestras de su capacidad²¹. También, en la fiesta de las Apaturias, que se celebraba en Atenas y muchas ciudades jónicas, en el tercero de los días de su transcurso, los jóvenes realiza-

¹⁸ Cit. por BRUIT ZADMAN, L., ob. cit., I, 401.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 401–402.

²⁰ DETIENNE, M., ob. cit., II, p. 142; ELLINGER, P., ob. cit., p. 334.

²¹ ELLINGER, P., ob. cit., p. 334; BRUIT ZADMAN, L., ob. cit., I, p. 380.

ban un sacrificio, el *kourion*, que se acompañaba con la ofrenda de sus cabelleras a Ártemis²². Igualmente, los espartanos tenían el culto de una Ártemis Ortia, cuyo culto desempeña un papel central en la iniciación de los varones, aunque no de las mujeres²³.

En cambio, como ceremonia de salida del período de la adolescencia, figuraba la fiesta de Ártemis en Éfeso. En forma procesional se constituyen dos grupos de muchachos y muchachas, de 16 y de 14 años, que llevan objetos rituales, antorchas, cestos y perfumes. Luego de la ofrenda a la diosa, los participantes se encuentran “para permitir que los jóvenes en edad de casarse encuentren jóvenes doncellas” (XENOPHON, *Memorabilia*, I, 2, 2 ss.). Con ello Ártemis demuestra su ternura para el rito de pasaje de la adolescencia a la edad adulta, como dando una oportunidad de futura unión a sus adeptos. Por ello, los jóvenes y las jóvenes llevaban una estatua de la diosa al borde del mar, honrándola con una ofrenda de sal, después de bailar y cantar para ella²⁴.

8. De este modo, podemos señalar el papel que cumplía Ártemis en relación con el matrimonio. La virgen reina en el ámbito de lo salvaje primigenio. Y en tal carácter, como lo hemos señalado es la que conoce los límites de su imperio. Por ello es que es la preparadora iniciática de las niñas que abandonan su condición también salvaje de *parthénos* (virgen) para prepararse a entrar en el matrimonio como *guné* (mujer casada). Allí está la *schátia* de su función maternal. De las ceremonias en que participa, aquella que será la última, respecto de las niñas, es el sacrificio de las *Proteleia*, que debía tener lugar antes del matrimonio. Allí aparece asociada con Hera y las Moiras, para recibir también aquí la primicia de las cabelleras. Pero, a partir de aquí, Ártemis desaparece para los recién desposados, dejando el lugar a Hera y a Afrodita. La joven novia ya entra en la vida civil, abandonando la comarca de Ártemis. Por ello, en el sacrificio de las *Gamelias*, que consistía en un banquete ritual ofrecido por el novio a los componentes de su patria, para presentar a la ahora mujer que introduce en la casa, la diosa virgen

²² BRUTT ZAIMAN, L., ob. cit., I, p. 405.

²³ CALAME, C. “Helena. Su culto y la iniciación tribal femenina en Grecia”. En: *Diccionario de las Mitologías*, t.II, p. 384.

²⁴ Como en una oportunidad se produjo el olvido de las ofrendas, la diosa provocó al año siguiente un flagelo. “El flagelo, que es enviado por Artemis, al caer precisamente sobre los jóvenes y las jóvenes de Éfeso, subraya el valor del ritual: asegurar el feliz cumplimiento del pasaje de la adolescencia a la edad adulta, comprometido por la negligencia de los jóvenes que se han olvidado de Artemis, la diosa, precisamente que preside este pasaje”; cf. BRUTT ZAIMAN, L., ob. cit., I, pp. 383–384.

ya no está presente.

Sin embargo, volverá a presentarse cuando la mujer esté por dar a luz, con lo cual, en el caso del nacimiento feliz, tendrá un nuevo adepto o adepta. Y su tarea no se detiene allí, ya que, ahora como Ártemis-Kurotropa, es decir "la que hace crecer" adecuadamente a los niños, asegura el feliz desarrollo de la cría. "Así, desde el recién nacido hasta el efebo y la doncella, desde el nacimiento de un ser hasta el momento en que se reproduce, Ártemis preside la época salvaje de la vida. Ella misma, eternamente virgen, no alcanzará el territorio cultivado de la edad adulta"²⁵.

II. AFRODITA

9. Afrodita es dicho de manera muy breve la diosa del amor. Como tal, ya existía entre los pueblos orientales una divinidad particularmente sedienta de amor, pero también pródiga, al mismo tiempo, de las alegrías del amor sin límites. Era conocida con nombres como Ishtar o Ashtoret, convertidos más tarde entre nosotros en Astarté²⁶.

Pero finalmente, la diosa llegó a Grecia. Para W. Otto²⁷ la divinidad extranjera parece haberse encontrado con una figura ya existente en la Hélade. Y es quizá por ello que se terminó por incorporarla caracterizándola como "la más vieja de las Moiras" (PAUSANIAS, 1, 19, 2). Pero, pese a los aportes orientales que han contribuido a la caracterización de la diosa, Afrodita "es de genuino cuño y de espíritu propio del helenismo prehomérico"²⁸. Por el contrario, algunos aspectos inequívocamente orientales quedarán excluidos. Así, el de que Ishtar sea "la diosa del cielo", denominación bajo la cual es notada incluso en el Antiguo Testamento (JEREMÍAS, 7, 18; 44, 18), no corresponderá propiamente a la Afrodita griega.

Para Homero, la diosa es la hija de Zeus y de Dione (*Iliada*, 5. 312; 370). Pero la leyenda que aparece como la más genuina y popular entre los griegos es la que nos cuenta Hesíodo (*Teogonía*, 177 ss.). Urano, el dios del Cielo, se une con Gea, es decir la Tierra, pero en el momento de la fecundación es mutilado por su hijo Cronos, quien con

²⁵ ELLINGER, P., ob. cit., II, p. 334.

²⁶ KERÉNYI, CH., ob. cit. p. 67; ELIADE, M., ob. cit., p. 299; OTTO, W., ob. cit., p. 75.

²⁷ OTTO, W., ob. cit., p. 75.

²⁸ *Ibíd.*, p. 76.

una hoz “segó los genitales de su padre y luego los arrojó a la ventura por detrás”. Estos cayeron en el mar. Una blanca espuma $\alpha\phi\rho\delta\varsigma$ —y de ella nació una doncella, Afrodita. Según una leyenda, las olas marinas la llevaron en una concha a la costa de Citera. Y luego pasó a Chipre. El *Himno* de Homero (II, 5) nos cuenta también como el húmedo Zéfiro la conduce hasta Chipre, donde es acogida por las Horas, quienes le dieron vestidos inmortales. Sobre su cabeza divina le colocaron una bella corona de oro finamente cincelada. Finalmente la condujeron ante los dioses, que la recibieron con alegría, deseando cada uno tenerla por esposa²⁹.

10. Afrodita es la revelación del Amor en la vida de la naturaleza, comprendidos los animales y también los humanos. En un fragmento de las *Danaiides* de Esquilo, se ponen en su boca estas palabras: “El Cielo sagrado siente el deseo de penetrar la Tierra, de gozar del himeneo; la lluvia del esposo Cielo desciende como un beso sobre la Tierra y he aquí que ella fecunda para los mortales, los ganados que van pasando y el fruto de vida de Deméter, pese a que la frondosidad primaveral se acaba bajo el rocío del himeneo. Y en todo esto, yo soy la que cumplo mi papel”³⁰. Vemos aquí denotado el sentido más amplio, propio de las religiones agrícolas, que ven la producción natural como un $\tau\epsilon\rho\delta\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ que tiene lugar entre el masculino Cielo y la femenina Tierra. Pero en esas nupcias sagradas, es Afrodita la que cumple, como ella dice, su papel.

Ella es la delicia del abrazo amoroso, que es necesario para la unión de los sexos. Esta vinculación que hemos señalado en el párrafo de Esquilo respecto de la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ toda, está vigente también entre los animales. En el *Himno* homérico, a propósito del episodio con Anquises, la siguen lobos grises, leones con ojos relucientes, osos y panteras. “Ella los mira plazeramente y les llena el corazón de dulce deseo y todos, por parejas, gozan del amor en valles umbrosos” (I, 69 ss.).

Y lo mismo ocurre con los humanos y hasta con los dioses. Sólo tres son capaces

²⁹ De estos dos orígenes distintos, es decir del que surge del texto de Hesíodo y del de Homero, existe una tradición órfica, recogida más tarde por Platón en *El Banquete* (180 d–e–181 a), según la cual habían dos Afroditas: la *Afrodita Urania*, que representa el amor puro y celeste, y la *Afrodita Pandemos*, es decir, “la popular”, diosa del amor vulgar. Pero estas son consideraciones especulativas, que resultan extrañas al sentido mítico de la diosa del Amor en Grecia. Ver sobre el aspecto órfico, COLLI, GIORGIO, *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta, 1995, pp. 267 (texto de Proclo, *Comentario al Cratilo* de Platón, 406, c–d) y nota en pp. 428–429.

³⁰ Cit.. por GUTHRIE, W. K. C. *Les Grecs et leurs dieux*. Paris: Payot, 1956, p. 70.

de resistirse a ella: Atenea, Ártemis y Hestia (I, 6 ss.). En el *Hipólito* de Eurípides, ese poder está expresado de manera omnipotente: "Cipris es irresistible, si se lanza sobre nosotros con fuerza. Al que cede a su impulso se le presenta con dulzura, pero al que encuentra altanero y soberbio, apoderándose de él -¿puedes imaginártelo?- lo maltrata. Ella camina por el éter y está en las olas del mar y todo nace de ella. Es la que siembra y concede el amor, del cual nacemos todos los que habitamos en la tierra. Cuantos conocen los escritos de los antiguos y están siempre en compañía de las Musas saben que Zeus una vez ardió en deseos de unirse con Semele y saben que la Aurora, de hermoso resplandor, raptó una vez a Céfalo a la morada de los dioses, y lo hizo por amor. Y sin embargo, habitan en el cielo y no tratan de huir de los dioses, sino que se resignan, así lo creo, a aceptar su destino".

Afrodita es, pues, el impulso sexual capaz de hacer nacer el deseo de la unión. Si tomamos en consideración la existencia del amor para poder lograr la unión del hombre y la mujer, así como para lograr la procreación, resulta aquí clara su vinculación con las nupcias. No hay que olvidar que desde la época homérica aparece vinculada con las Cárites, es decir las Gracias, con las cuales baila (*Odisea*, 18, 194), se hace lavar y ungir por ellas (*Odisea*, 8, 364) y le tejen un manto (*Iliada*, 4, 338). Lo que le piden quienes se casan es el otorgamiento de la gracia del Amor. Eurípides (*Fragmento* 781, 16) la llama "diosa nupcial para las doncellas". Y según Pausanias (3, 13, 9) en Esparta existía una Afrodita-Hera, a la cual una madre ofreció un sacrificio antes del casamiento de su hija. Incluso, aparece Afrodita como una diosa protectora de los nacimientos. En el cabo Colias, en la costa del Ática, ella era reverenciada como Genetyllis, lo cual es un antecedente de la *Venus Genetrix* de los romanos³¹.

11. Su vinculación con los desposados, tal cual lo resaltamos, resulta necesaria. No hay que olvidar, para entender totalmente este papel de la diosa, ciertas características que tenía el matrimonio en la Hélade, que lo diferencian con las que tendrá después en el derecho occidental. Más aún, como lo reconoce el propio Aristóteles "la unión del hombre y de la mujer no tiene (en griego) un nombre" (*Polít.*, I, 3, 2). Quizá, la forma vulgar es la de unión (γάμος). Pero lo principal es que en lo que hace a lo puramente jurídico, el contrato por el cual se realiza el *gamos* (engyésis), es una convención entre quien será el marido y aquel pariente de la mujer, normalmente el padre, ejerza sobre ella la autoridad de *kyrios*. La mujer no cumple formalmente sino un papel pasivo, y si bien no es extraña al acto, su consentimiento para las nupcias, si bien requerido por las

³¹ KERÉNYI, CH., ob. cit., p. 80.

costumbres, no forma parte del acto jurídico³². Por lo menos en lo que va del siglo VIII al IV a.C., es siempre un hombre quien entrega una mujer a su marido (*didomi*), y el hombre (*epidídomi*) con capacidad para darla, solía entregar riquezas en función de dote³³.

De allí su papel pasivo. Incluso, el verbo propio en griego para significar desposar es *gameîn*, pero usado solamente en relación con el rol que cumple el marido. En cambio, no existe un verbo aplicable a la mujer³⁴. Por ello, puede decir E. Benveniste que “la ausencia de un verbo propio, indica que la mujer no desposa, sino que es desposada. Ella no cumple un acto, ella cambia de condición”³⁵. Estas circunstancias institucionales respecto de la mujer casada, tenían para ella mucha importancia vivencial. Al casarse, deja atrás toda su vida de niña, el medio en que ha vivido, su familia y sus compañeros, para entrar a un mundo extraño, a un nuevo οἶκος.

Y, generalmente, la mujer que se casaba no estaba preparada para esta nueva vida. Así lo dice, con una conmovida resonancia trágica la Medea de Eurípides: “De todo lo que tiene vida y pensamiento, nosotras las mujeres, somos el ser más desgraciado. Empezamos por tener que comprar un marido con dispendio de riquezas y tomar un amo de nuestro cuerpo, y éste es el peor de nuestros males. Y la prueba decisiva reside en ser tomada por uno malo, o por uno bueno. A las mujeres no les da buena fama la separación del marido y tampoco le es posible repudiarlo. Y al entrar en un mundo desconocido, en medio de costumbres y leyes nuevas, acerca de lo cual la casa natal no ha podido enseñarle nada, una niña debe adivinar el arte de comportarse con su compañero de lecho. Si, con gran esfuerzo, lo consigue, si acepta la vida común soportando de buen grado el yugo que ello comporta, vivirá digna de envidia. En caso contrario, es

³² BEAUCHET, LUDOVIC. *Histoire du Droit Privé de la République athénienne*. Paris: Chevalier-Maresq et Cie., 1897, t.I, pp. 132 ss.

³³ Ver LEDUC, CLAUDINE. “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IVa. C.”. En: *Historia de las mujeres*, t.I, pp. 251 ss.

³⁴ Como lo señala BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit, 1969, t. I, p. 241, lo mismo ocurre en el latín de Roma. El *pater* “da la novia en nupcias” (*nuptum dare*), así como el marido “toma una mujer” (*uxor ducere*). En cambio, no existe un verbo para señalar el acto de la mujer. Sólo puede ser citado el verbo *nubere*, aplicado al velo que usaban las mujeres en los ritos matrimoniales, pero no propiamente al matrimonio, aunque podía usarse, pero sólo por implicación. A su vez, *maritare*, “como verbo activo significa “aparearse, unirse”, y como verbo intransitivo se dice más del hombre que de la mujer”.

³⁵ *Ibíd.*

preferible la muerte" (vv. 230-243).

12. De allí que se requiera para la felicidad del matrimonio y para la procreación de los hijos, el recibir los efluvios de la diosa. Y acá, vinculada con Afrodita, vemos aparecer a otras divinidades que cumplen un papel secundario, en tanto y en cuanto colaboran con Afrodita en su tarea. Este es el vaso de las Cárites (las Gracias), de Peito, es decir la diosa de la Persuasión, y vemos también aparecer a Hermes y a Eros.

Cuando se celebraban las bodas, el cortejo nupcial se abría a partir del clásico carro tirado por mulas, que se encuentra bajo el doble patrocinio de Hermes y de Afrodita³⁶. La figura de Hermes aparece acá como el que señala el camino, llevando la buena suerte de la oportunidad, del hallazgo, y de las palabras seductoras³⁷. Por eso conduce también a la desposada, y "tan pronto susurra a la joven desposada las palabras que seducirán a su esposo como, disfrazado en la cámara nupcial, pone su movilidad al servicio de los placeres amorosos"³⁸. En esa labor de lograr la seducción mediante las palabras persuasivas, es precisamente que colaboran las Cárites y la diosa Peito, siempre vinculadas con la diosa del Amor, lo mismo que Eros³⁹.

³⁶ PLUTARCO, en *Deberes del matrimonio*, 138 c, nos dice que "los antiguos colocaban por cierto las estatuas de Hermes junto a las de Afrodita, en la idea de que el placer en el matrimonio necesita sobre todo de la razón; y colocaron también a la Persuasión y a las Gracias, para que los esposos obtengan uno del otro las cosas que deseen por medio de la persuasión, sin luchar ni porfiar". Resulta curioso que a Hermes se le atribuya la virtud de la "razón", como para sofrenar el impulso de Afrodita.

³⁷ No olvidemos que Hermes, el mensajero de la voluntad divina de Zeus, designado por Hesíodo bajo el nombre de Argifonte (es decir el "matador de Argos", este último asignado por Hera para la guardia de Io, transformada en vaca), es el encargado por Zeus de "dotarle -a Pandora- de una mente cínica y un carácter voluble" (*Teogonía*, vv. 67-68), y cumplimentando lo ordenado, "configuró en su pecho mentiras, palabras seductoras y un carácter voluble" (vv. 77-78).

³⁸ DETIENNE, M., ob. cit., p. 146.

³⁹ Eros es una divinidad que está ausente en los cantos homéricos, si bien aparece en Hesíodo, mencionado, después de Caos y de Gaia, como "el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y de todos los hombres el corazón y la sensata voluntad de sus pechos" (*Teog.* 116-122). Pero los mitos son muy variados: así nacido de la unión de Poros (el Recurso) y Penía (la Pobreza), pero la genealogía más comunmente aceptada es la de ser hijo de Hermes y de Afrodita. Su figura tendrá una importancia más grande en la intelección del pensamiento cosmogónico, tal como se demuestra en *El Banquete* de Platón, donde seis de los personajes del diálogo pronuncian elogios distintos de Eros. Para Fedro, que se basa en Hesíodo,

Por ello, el lugar principal de Afrodita estará en el *thálamos*, la cámara de la boda. Allí, un coro de doncellas entonan el canto del himeneo para alentar a los esposos y tranquilizar a la esposa, invocando sobre ellos la bendición de las divinidades protectoras: “Sé feliz, joven esposa; sé feliz, yerno de un noble suegro. Quiera Leto, dadora de hijos, una bella progenitura; Cipris (Afrodita), la diosa Cipris, la igualdad de un amor recíproco; y Zeus, el hijo de Crono, una prosperidad imperecedera, que, de las manos de nobles poseedores, pase también a nobles poseedores” (TEÓCRITO, *Epitalamio de Helena*, vv. 49–53)⁴⁰.

13. Pero si bien los que se van a casar le piden sus gracias y sus favores, Afrodita no fue nunca considerada, como ocurre con Hera, propiamente como diosa del matrimonio. Su reino es el del deseo amoroso y el encanto seductor. Es el Amor, que acá nos interesa en cuanto se torna necesario en el matrimonio, pero que tiene un campo más amplio, por cuanto este impulso se puede transformar en omnipotente, incluso rompiendo los vínculos venerables y de fidelidad. Ella es la que encendió en el corazón de Helena su amor por Paris. También es por ella que Medea se vuelve criminal y que

es el dios más viejo (178 a–180b), mientras que para Agatón es el dios más joven, más delicado y más inconstante (194 e–197 e); para Pausanias, hay que distinguir dos Eros, uno vinculado con Afrodita Urania, o el amor carnal y el otro, con Afrodita Pandemos, que se interesa no por el cuerpo, sino por el alma de los hombres (180c–185 c); luego, Erixímaco (185 e–188 e), hace extensiva la idea de las dos Afroditas, y consecuentemente de los dos Eros, a todos los seres. Finalmente están los discursos de Aristófanes (189a–193d), quien parte de una idea mítica según la cual los seres eran en su origen hermafroditas, luego separados por Zeus, cumpliendo Eros el papel de asociar las parejas opuestas, que son el Cielo y la Tierra, los dioses y los hombres. En cambio, Sócrates (119b–212c), oponiéndose en cierto sentido a Aristófanes, para quien Eros tiene su poder en la unión de los que buscan la parte complementaria, para él Eros está en un plano superior, por cuanto es el genio que permite pasar de lo sensible a lo inteligible donde puede contemplarse lo bello y lo bueno en sí.

Como se ve, estas interpretaciones apuntan más a especulaciones cosmológicas (cfr. OTTO, ob. cit., p. 84); en cambio, en lo que hace a su culto como divinidad del matrimonio, su papel como hijo de Afrodita, lo lleva a ser un colaborador de sus funciones. Véase BRISSON, L. “Eros”, en: *Diccionario de las Mitologías*, t. II, pp. 357 ss., quien subraya que en *El Banquete* platónico, para todos los participantes del diálogo, “la relación sexual [...] que aparece en primer lugar es, sin la menor duda, la relación sexual entre elementos masculinos”, mientras que “la relación sexual entre el elemento masculino y el elemento femenino viene en segundo lugar, en la medida que este tipo de relación, además de permitir la satisfacción sexual, asegura la procreación de hijos” (id., p. 369).

⁴⁰ Cf. BRUTT ZAIMAN, L., ob. cit., t. I, pp. 404–405.

Fedra perezca miserablemente por el amor insano ante el joven e insensible hijo de su esposo Teseo. A ella le interesa, no la permanencia del matrimonio, sino el despertarle el encanto del deseo, que se puede volver pasión. Por ello, el coro de las mujeres de la *Medea* de Eurípides, le pide: “Los amores demasiado violentos no conceden a los hombres ni buena fama ni virtud. Pero si Cipris se presenta con medida, ninguna otra divinidad es tan agradable. ¡Nunca, soberana, lances sobre mí, desde tu áureo arco, el dardo inevitable ungido con el deseo!” (vv. 629 ss.).

Tampoco es Afrodita la diosa de la fecundidad. Ella se limita a que se encienda el amor, pero no se preocupa tanto por las consecuencias en lo que hace a la fertilidad de la unión sexual. Esto último entra más bien en el reino de Deméter y su hija Perséphone, tal como lo demuestran las fiestas conocidas, no sólo en Atenas, sino expandidas a todas las ciudades griegas de “Las Tesmoforias” dedicadas a Deméter Tesmofora, de donde toman el nombre, y a su hija Perséphone. Ocurren una vez al año, en el mes de octubre, es decir en el otoño, y duran tres días⁴¹, “durante los cuales el “pueblo de mujeres” ocupa el espacio político, abandonado por los hombres, que no se sientan en los tribunales, ni en el consejo”⁴². Las participantes son solamente mujeres, excluyéndose a los hombres.

Están dirigidas a implorar la función procreadora de las mujeres, así como también a la fertilidad del suelo. Precisamente de las mujeres casadas, puesto que de ellas depende la legitimidad de los hijos a los que den nacimiento, es decir los futuros ciudadanos de los cuales dependerá el futuro de la πόλις. Por ello, como se dice en el coro de *Las Tesmoforias* de Aristófanes: “sería necesario que, si una de nosotras da a luz en la ciudad a un hombre útil [...] reciba un honor” (vv. 833-835). Las Tesmoforias, si bien es un ritual de siembra realizado por las esposas legítimas, se relaciona con la esperanza de una buena cosecha de la semilla humana, tal como se pone de manifiesto al nombre dado al tercero de estos tres días de las fiestas: Kalligeneia, es decir “Herm-

⁴¹ Durante el primer día, las mujeres escogidas para tal tarea, recogían los restos de cochinillos arrojados en grietas consagradas durante el año anterior; ello representaba una ofrenda a Plutón en señal del recuerdo del rapto de Perséphoné. Se los mezclará con semillas del año y se los consagrará en los altares para asegurar la fertilidad del suelo y las próximas cosechas. El segundo día, las mujeres ayunan en señal del duelo de Deméter privada de su hija. Y el tercero, tenía lugar un sacrificio cruento de animales, lo que motiva una comida sacrificial. Este tercer día está consagrado a Kalligeneia, “la que engendra niños bellos”, y se celebra el regreso de Persephoné, y la promesa de fecundidad, tanto para los humanos como para los productos de la tierra. Cf. *Ibíd.*, pp. 389-390.

⁴² *Ibíd.*, p. 388.

650 Nacimiento⁴³

14. Pero volvamos a Afrodita. Como lo dice M. Detienne: “La mujer se libera del salvajismo de Ártemis cuando deja de ser una niña de los bosques, mientras que la locura desenfrenada de Afrodita todas las desposadas se la llevan consigo a casa”⁴⁴. Pero Afrodita es, pese a todo, una diosa necesaria en el matrimonio: “Sin Afrodita, sin el deseo de los cuerpos, la unión del hombre y de la mujer está abocada a la esterilidad”⁴⁵. Pero al mismo tiempo es esa fuerza inquietante, que sin embargo, nos debe hacer olvidar las promesas y la fidelidad, es decir esa medida que reclamaban las mujeres del coro de la *Medea* de Eurípides.

Y acá nos encontramos con este aspecto ambivalente que se puede producir en el corazón de la mujer casada. El mismo M. Detienne lo describe a través de dos símbolos que de algún modo están presentes en los textos griegos. Una es la de la abeja (*Melissa*, la que nutrió a Zeus niño en el monte Ida de Creta). Es “la mujer-emblema de las virtudes domésticas, más nutridora que madre, con algunos rasgos de pureza artémica, que se sitúa más allá del deseo, toda ella ocupada en producir, en el interior de su casa, una miel generosa”⁴⁶. Recordemos que en el ritual de las Tesmoforias, las esposas legítimas reciben el nombre *Melissai*, mientras que las *Ninfas*, vinculadas al pudor, ocupan el espacio de la *nymphé*, que va de la prometida a la joven esposa. Todo esto subraya la relación de Deméter con las Mujeres-Abejas. Estas son las que preceden a la Deméter de la miel, abriendo el cortejo nupcial⁴⁷.

Pero, en contrapartida, tenemos también a la mujer a la que hay que refrenar, la yegua que no conoce el bocado sino la violencia indomable de su deseo. Así, según nos cuenta Eliano (*Historia de los animales*, XII, 34), en Tesalia, existía la costumbre de ofrecer, el día de la boda, un caballo brioso a la novia, sujetándolo por el bocado. “Aquella que no lleva el yugo” es uno de los nombres de la virgen. Por ello, el día que se casa, su esposo la lleva sobre el caballo, cubierta con el velo nupcial y llevando el círculo de oro, el *ampyx*, siendo muy sugerente que con esta palabra se designa al

⁴³ DETIENNE, M. “Deméter”. En: *Historia de las Mitologías*, t. II, p. 273.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 144.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 143.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 143.

⁴⁷ *Ibíd.*, pp.140-141

mismo tiempo, en forma ambivalente, pero muy simbólica, que el esposo debe ejercer simultáneamente su poder de sofrenar al animal y a la mujer⁴⁸. Y una antigua explicación del mito de Diomedes transponía el carácter monstruoso de sus yeguas, que devoraban a los extranjeros de paso, identificándolas con sus propias hijas, cuya furiosa lascivia no era superada por nadie y que a causa de ello obligaban a los extranjeros a hacerles el amor; éstos no lograban sobrevivir (*Escolios a Aristófanes, Lisístrata, 1029*)⁴⁹.

Se presentan de este modo, dos aspectos disímiles del alma femenina: la mujer laboriosa y entregada como la abeja, al cuidado de lo suyo. Y por el otro lado, la potra que llevada por la sensualidad, puede desbarrancar todo. Pero pese a todo, Afrodita es una socia necesaria del matrimonio, a la que aporta sus Cárites y su Eros, pero sin dejar de pensar en el aspecto oscuro del fuego devorador de la pasión que puede ser el enemigo del matrimonio.

La solución para ello es tratar de mantener la medida. Y esto vale para los dos casos. En efecto, en la mujer casada se pueden dar dos clases de *hybris*. La mujer-abeja puede convertirse, por un exceso en un abejón voraz que se atiborra de miel y que no conoce ninguna otra regla que no sea la desmesura de sus apetitos. Pero también existe el otro aspecto, consistente en la *hybris* de la mujer-yegua, requiere su sofrenamiento.

De este modo, eran las perspectivas que se ofrecían a los que se casaban cuando invocaban a Afrodita, "la Áurea", cuya fuerza los podía llevar a la clara y resplandeciente felicidad, pero también al oscuro e infeliz aspecto de la pasión destructora del matrimonio.

III. H E R A

15. En la *Teogonía* de Hesíodo (453 ss.) Hera "de áureas sandalias" aparece como nacida de las relaciones habidas entre Cronos y Rea, al igual que "el prudente Zeus, padre de dioses y hombres, por cuyo trueno tiembla la anchurosa tierra". Luego vuelve recién a aparecer como la última esposa legítima que tuvo precisamente su hermano Zeus: "En último lugar tomó por esposa a la floreciente Hera; esta parió a Hebe, Ares e Ilitía en contacto amoroso con el rey de dioses y hombres" (922 ss.) agregando que así

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 143.

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 143-144.

como Zeus, sin contacto con mujer dio a luz “de su cabeza” a Atenea, “Hera dio a luz, sin trato amoroso –estabafuriosa y enfadada con su esposo– a Hefesto, que destaca entre todos los descendientes de Urano por la destreza de sus manos” (927 ss.).

En cambio, más allá de estas escuetas referencias, Hera aparece en Homero en una posición más privilegiada. En principio Hera era la diosa de Argos, y es desde allí que se difundió su culto por toda Grecia. Según M. Eliade, “es difícil determinar si los aqueos llevaron consigo a la diosa o solamente su nombre. Es probable que se sintieran impresionados por el poder y la majestad de la Señora de Argos y que la promovieran al rango de esposa de su dios más importante”⁵⁰. Precisamente en Argos Hera aparece como “diosa del yugo” y “la rica en toros”; debemos recordar que Homero, en *La Iliada* la menciona como la “diosa de ojos bovinos”.

Hera se presentaba a los griegos bajo dos aspectos: por una parte, era la esposa legítima de Zeus, y por la otra, la guardiana del matrimonio. Como elemento común de ambos aspectos, aparece como una diosa de la fecundidad. Si bien con ello nació una gran discusión entre los investigadores clásicos, pues según algunos se trataba de la fecundidad en el matrimonio dignidad en este caso compartida con Deméter, como lo habíamos visto a propósito de las Tesmoforias, mientras que otros le dan una extensión más amplia, es decir no solamente a la fecundidad nupcial, sino más aún a la fecundidad universal, con lo cual se la acercaría más aún a Deméter. De este modo se habla de un ἐρὸς γάμος entre Zeus, como el Padre universal, el dios del Cielo y Hera, como Tierra Madre⁵¹. Pero aún cuando sea cierto esto en algún tiempo originario, de lo cual se conservan rituales en determinados lugares de Grecia, tales como Platea, Eubea, Atenas, Samos, etc., lo cierto es que a partir de Homero “la imagen de Hera queda configurada definitivamente como habría de ser ya para siempre: la diosa por excelencia del matrimonio”⁵².

La denominación bajo la cual figura en esta función es la de Hera Teleia. Es decir, la Perfecta. Y aunque tenga importancia su categoría de ser la esposa de Zeus, quien está también denominado como Zeus Teleio, tal como lo destaca M. Detienne: “Su perfección no proviene del hecho de ser la esposa de Zeus, el rey y el primero de los

⁵⁰ ELIADE, M., ob. cit., I, p. 294.

⁵¹ La idea originaria de ver en el origen de la diosa una divinidad del suelo fue enunciada en el siglo pasado por Welcker y rechazada por Rose y por Famell. Ver la cuestión en GUTHRIE, ob. cit., pp. 83 ss., quien se inclina por aceptarla, lo mismo que M. ELIADE, ob. cit., I, p. 293.

⁵² ELIADE, M., ibíd.

dioses, sino de su competencia exclusiva en lo que, para la mujer, designa la palabra *telos*. Cuando le llega el momento, el cuerpo no puede impedir que se abra la flor de su madurez, así como tampoco puede ignorar la dulzura de sus frutos; del mismo modo, la especie femenina está destinada por naturaleza a convertirse en esposa legítima o, al menos, en una esposa consagrada por el ritual del matrimonio⁵³.

Es por ello que en la fiesta de las Teogamias, que se celebra en el Ática en el mes de Gamelion, es decir en enero-febrero, la época considerada más propicia para la fecundidad del matrimonio, Hera aparece vinculada con Zeus, evocando el matrimonio celeste, pero el papel principal era asumido precisamente por la severa diosa, quien es la que ritualmente dirige la ceremonia. Del mismo modo, es ella la que acepta las víctimas que se ofrendaban. De este modo se ve que lo que Hera permite a las desposadas, es la seguridad de la unión legítima, garantizando ritualmente el lecho de donde nacerán aquellos que integrarán la sociedad griega. Desde este punto de vista, es la consideración de que la unión que se celebra entre hombre y mujer, es la más segura y por ende, la forma óptima, es decir, la "perfecta".

16. Como lo habíamos visto, Hera aparece asociada con Ártemis, principalmente porque ambas diosas cumplen un papel tuitivo de las mujeres que están por dar a luz. Y también con Afrodita, dentro de los límites que anteriormente habíamos señalado. Y habrá ocasiones en las cuales, para cumplir su tarea, tanto Ártemis como Afrodita, estarán asociadas en una suerte de complicidad.

Así ocurre en el caso de las hijas de Proeto, rey mítico de Arcadia. Sus hijas rehusaron casarse y fueron por ello, castigadas por Hera con la locura, huyendo a las montañas. Proeto requiere la ayuda de Ártemis, y la diosa virgen les devuelve la razón, y terminan casándose. La narración del mito termina con un sacrificio y un coro de mujeres que resaltará su reconciliación con las diosas protectoras del matrimonio que son Ártemis y Hera. Nos encontramos acá con la solución de la aparente paradoja que significaba que siendo Ártemis la diosa virgen por excelencia, es sin embargo, la colaboradora de la diosa principal del matrimonio, como lo es Hera. Como ya lo vimos, Ártemis es la que conduce a las jóvenes en el proceso de pasaje, hasta los últimos confines de su reino. Allí es donde serán recibidas por Hera Teleia⁵⁴.

⁵³ DETIENNE, M., ob. cit., p. 145.

⁵⁴ Cf. BRUTT ZAJDMAN, L., ob. cit., t. I, p. 402.

A su vez, en el Canto XIV de *La Ilíada*, vemos como Hera requiere de los servicios de Afrodita. Dispuesta Hera a ayudar a los aqueos, ha tramado una estratagema para bloquear la acción de Zeus. Por ello es que convoca a Afrodita, y con la excusa de lograr la reconciliación de Océano y de Thetys, que habitan en el confín del mundo, le pide su ayuda, para lo cual le entrega el cinto de la diosa del Amor, “bordado con dibujos variados, en los cuales residen todos los encantos. Allí están la ternura, el deseo, plática amorosa con propósitos seductores que hacen perder el juicio de los más sabios” (vv. 214 ss.). Con ello hace sonreír a la Augusta Hera, la de los grandes ojos, y sonriente se coloca el cinto en los pliegues de su vestido (vv. 222–223). De este modo, habiéndose preparado se encuentra con Zeus, quien con encendido amor se une con ella en el monte Ida, tras lo cual, con la complicidad de Hypnos, el Olímpico entra en profundo sueño. Y Hypnos, va luego a pedir a Poseidón la ayuda a las naves aqueas: “Dadles la gloria, aunque no fuera por un instante, mientras que Zeus duerma aún. Lo he envuelto en un dulce sopor, y Hera, para alegrarlo le ha hecho gustar el amor en sus brazos” (vv. 358–360).

Sin embargo, pese a esta colaboración interesada, las posiciones funcionales de Hera y Afrodita, son bien distintas. En el juicio de Paris, quien debe decidir entre Hera, Afrodita y Atenea, quien es la diosa más bella, mientras que Atenea se enorgullece de su lanza, Afrodita lo hace del deseo que inspira y Hera, “de compartir el lecho regio del soberano Zeus” (EURÍPIDES, *Ifigenia en Aulide*, vv. 1304 ss.).

17. La institución del matrimonio es aquella en cuyo frontón aparece magnífica y severa Hera, pero como destacando que consiste en algo jurídico a partir del contrato nupcial, en nombre del cual quedan oscurecidas las artes de Afrodita, es decir el deseo y el disfrute. El papel de Hera es asegurar a la desposada su condición de esposa legítima, que tendrá a su vez, hijos legítimos. Y como lo dice M. Detienne: La distancia se acentúa aún más, puesto que la sociedad griega practica la distinción entre la mujer para el placer y la madre de los hijos legítimos: concubinas y hetairas, por un lado, y, por otro, aquellas mujeres cuyos hijos son introducidos en la fratría por el ciudadano que puede jurar que la madre de esos hijos es una esposa ligada por un contrato a un hombre de la ciudad⁵⁵. De este modo, queda bien claro el papel principalísimo de Hera, quien es la protectora de la πόλις, al asegurar la descendencia legítima de los matrimonios y el nacimiento de los ciudadanos romanos.

⁵⁵ DETIENNE, M., ob. cit., p. 147.

Y acá, en la protección del hogar doméstico, Hera cuenta con la ayuda incondicional y silenciosa de su hermana Hestia, nacida también de Cronos y Rhea. Siendo la primera en nacer, fue también la primera en ser engullida por su padre, pero en cierto modo, será la más joven, por cuanto fue luego la última en ser vomitada. Pese a ser cortejada por Apolo y Poseidón, obtuvo de su hermano Zeus que le asegurara una eterna virginidad.

A diferencia de los otros dioses y diosas, que andan recorriendo los países y los rincones del mundo, Hestia es prácticamente una diosa inmóvil, lo cual explica que no se le conozcan intervenciones en las leyendas y mitos. Su mundo es el “hogar doméstico”, incluso el propio Olimpo. Tal como lo recuerda Platón, cuando se produce la procesión de los dioses, Zeus es el que la encabeza y luego lo siguen los otros, salvo Hestia, quien se queda en la guarda de la morada divina.

A diferencia del movedido e inquieto Hermes, el dios del espacio abierto, Hestia delimita inmóvil el espacio interior de la casa. Reconcentrada en sí misma, es la que conoce todos sus recovecos, la que protegerá también a la nueva esposa, amparando su mundo femenino, y cuidando del fuego doméstico del hogar.

18. Queda, sin embargo, un aspecto que resulta curioso en Hera, y que recalca M. Detienne. “La soberanía de la mujer, representada aquí en la gloria de los esponsales rituales, tiene su contrapartida en el mismo lugar en el que parece afirmarse la total autonomía de la esposa legítima”⁵⁶. Esta circunstancia estaría dada por el deseo de la diosa de poder engendrar hijos sin necesidad del hombre. Tal sería el caso de la partenogénesis, es decir la facultad de autofecundación, lo cual ocurre, como lo menciona Hesíodo con Hefesto. La situación ha tenido origen en la cólera de Hera, debido a que su divino esposo, después de haberse tragado a Metis, da a luz a Atenea, salida de su cabeza, sin necesidad de ningún contacto femenino, desposeyendo a Hera de su poder esencial: la legitimidad del lecho conyugal. Por ello es que Hera engendra, “sin unirse amorosamente” con aquél a quien por despecho llama “su compañero de cama” (*Teogonía*, vv. 927-929).

Pero este no es el único relato que nos refieren las diversas tradiciones acerca de Hera, a quien le imputan otros hijos habidos sin unión con varón alguno. Así, es el caso de Ares, que Hesíodo mencionaba como hijo de Zeus y Hera, pero que de acuerdo con

⁵⁶ *Ibid.*, p. 147.

otra tradición más singular y curiosa, lo habría tenido Hera, al tomar contacto con la flor de Oleno, que le entregó Chloris (la Flora de los romanos), que tenía la virtud de producir la fecundidad, sólo con tocarla. También, el nacimiento de Tifón, quien habría nacido de los dos huevos cubiertos con el semen de Cronos que Hera entregó a la tierra (Gaia), antes de partir hasta los confines del mundo para escapar al poder despótico de Zeus. Y finalmente, el caso de Hebe, a quien su madre engendra luego de haber comido una lechuga.

Si bien en un principio, el caso de la partenogénesis, debió haber sido el mencionado por Hesíodo, a propósito de Hefestos, y que nos daría el esquema de que tanto Zeus como Hera, estaban capacitados con semejante capacidad reproductiva, llama la atención que se hayan extendido los mitos en relación con la diosa del matrimonio.

Todo ello señala en esta diosa la autonomía del cuerpo femenino, en la fecundidad autónoma de la mujer, sin necesidad de la potencia sexual masculina⁵⁷. Lo cual no deja de ser un aspecto paradójico para Hera, la Teleia, la que precisamente protegía el matrimonio legítimo. Y es bajo este aspecto que era considerada en Grecia.

⁵⁷ Cf. *Ibíd.*, pp. 147-149. El autor vincula con el caso de Hefesto, otros tres casos más, el de Ares, nacido de la flor de Óleno, que le había entregado Flora, el de Tifeo, que según una de las leyendas nace de los dos huevos cubiertos con el semen de Cronos que Hera confió a Gaia, la Tierra; y finalmente el nacimiento de Juventa, a quien Hera engendra después de haber comido una lechuga.

DOS EPIGRAMAS A LA PIEDAD FILIAL

RAÚL LAVALLE*

Varios son los mitos clásicos que narran algún hecho heroico de algunos jóvenes a favor de sus padres. En las líneas que siguen nos ocuparemos de dos ejemplos. El primero de ellos es un epigrama griego anónimo, dedicado a Cleobis y Bitón. El otro es Claudiano, a los hermanos que salvaron a sus padres de una erupción del Etna. Nos parece de interés ver qué dice la poesía acerca de esta piedad *erga parentes*; es un punto de vista distinto del de la ética, pero estos elogios también suponen un modelo de conducta.

El libro II de la *Antología Palatina* contiene diecinueve epigramas anónimos, correspondientes a otros tantos relieves que había en las columnas de un templo de Cícico. Pueden fecharse en el siglo II a. C.¹ Transcribimos el nº xviii:

Οὐ ψευδῆς ὄδε μῦθος, ἀληθεῖη δὲ κέκασται,
Κυδίππης παίδων εὐσεβίης θυσίη.
Ἦδυχαρῆς γὰρ ἔην σκοπὸς ἀνδράσιν ὤριος οἶμος
μητρὸς; ἐπεὶ κτηνῶ κλεινὸν ἔθεντο πόνον.
Χαίρουτ' οὐ ἱεροῖσιν ἐπ' εὐσεβίῃ κλυτοὶ ἄνδρες, 5
καὶ τὸν ἀπ' αἰῶνων μῦθον ἔχοιτε μῦθον.

No es ésta historia falsa: se destaca por la verdad;
es la ofrenda de piedad de los hijos de Cidipe.
Fue dulcísimo deseo de estos hombres la llegada a tiempo
de su madre, al cumplir ellos ilustre tarea de bestias.
Alegraos con las ofrendas a vuestra piedad, gloriosos hombres,
y que gocéis de vuestro destino de perpetua fama.

* UCA

¹ Una información más detallada puede verse en la ed. de la *Antología Palatina* publicada por PIERRE WALTZ, tomo I, Paris, Les Belles Lettres, 1928, p. 83-90. De allí tomamos el texto griego.

Heródoto² narra la historia de los hermanos Cleobis y Bitón, hijos de una sacerdotisa de Hera en Argos. Como los bueyes no llegaban, ellos mismos se pusieron como bestias de carga y arrastraron el carro por más de 8 km., para que su madre pudiera estar a tiempo en la ceremonia de la diosa. Los argivos celebraban la fuerza física y anímica de los jóvenes, y las argivas a la madre, por tener tales hijos. La mujer pidió entonces a Hera que les concediera lo mejor que un hombre puede obtener. Después del sacrificio y de la fiesta se quedaron los dos dormidos en el templo, y no volvieron a levantarse, sino que “fueron retenidos en ese final.” La literalidad de esa dormición se explica por: “En esto mostró la divinidad que es mejor para el hombre morir que vivir.” El corolario es bellísimo: “Después de hacer estatuas de ellos, los argivos las ofrendaron en Delfos, puesto que habían sido varones excelentes.” Llama la atención esa especie de epicureísmo *avant la lettre*, aunque no hedonista como el de Mimnermo, pues la vida es concebida como un espacio para las buenas acciones.

El *lemma* del epigrama nos da el nombre de la madre de Cleobis y Bitón, no así Heródoto; pero coinciden en destacar la idea anterior: “Dicen que ella se alegró por esto, y suplicó a la diosa que, si algo hay bellísimo entre los hombres, esto les tocara a sus hijos. Después de esta súplica, esa misma noche ellos mueren.” Una idea afín es la que dice que morir en el esplendor de Aquiles es mejor que morir en la vejez de Néstor. Se puede encontrar en varias obras, pero sirva esta reflexión del ateniense Teseo en los *Cuentos de Canterbury*:

*And certeinly a man hath moost honour
To dyen in his excellence and flour,
Whan he is siker of his goode name;
Thanne hath he doon his freend, ne hym, no shame.
And gladder oghte his freend been of his deeth,
Whan with honour is yolden up his breeth,
Than whan his name apalled is for age,
For al forgeten is his vassellage.³*

² I, 31.

³ ‘Y ciertamente el hombre que muere en la flor de su juventud, seguro de su buen nombre, obtiene el máximo honor, pues entonces no avergüenza ni a sus amigos ni a sí mismo. Sus amigos deben estar más contentos de su muerte si su último aliento lo ha dado con honor, que si su nombre se ha apagado con los años y se han olvidado sus gestas. Para llegar a un buen nombre es mejor morir cuando se está en el pináculo de la fama.’ Texto y trad. de la ed. de Pedro Guardia (Barcelona: Bosch, 1978, pp. 238-39).

Los hermanos no se encuentran en todos los manuales de mitología, porque su adorno –dicen nuestro texto– es la verdad. Es algo real maravilloso este relato. ¿Cuál es su grado de veracidad? Es difícil saberlo, y tal vez le corresponda el adjetivo *mythistoricus*, a pesar de la categórica afirmación: no es falso esto que se cuenta.

Los inmortales, decía Hesíodo,⁴ pusieron “el sudor” delante de la virtud. El epigrama dice πόνος, el mismo término que se usa para los “trabajos” de Hércules, que comporta a la vez ‘fatiga’, y ‘acción’ fruto de ese esfuerzo. La habilidad del poeta se manifiesta también en las oposiciones: el ilustre esfuerzo fue no ἀνθρώπων, sino κτηνῶν. Tal la meta fijada, el fin (para evitar la confusión con ‘final’, hemos traducido ‘deseo’).

La súplica final a los hermanos y su implícita apoteosis es prueba de las recompensas que han obtenido. A la gloria del momento se suma otra, para siempre. Es la parte (μόρος es relacionada con *mereo*, μοῖρα y μέρος⁵, aunque no pretendemos decir que el autor haya establecido tales conexiones) que les ha tocado a estos hermanos que no se destacan individualmente, sino como par, como ζυγόν.

Ahora transcribimos el poema de Claudiano.

*De piis fratribus et de statuis eorum quae sunt
apud Catinam*

*Adspice sudantes venerando vondere fratres,
divino meritis semper honore coli,
iusta quibus rapidae cessit reverentia flammae
et mirata vagas reppulit Aetna faces.
complexi manibus fultos cervice parentes 5
attollunt vultus accelerantque gradus.
grandaevi gemina sublimes prole feruntur
et cara natos implicuere mora.
nonne vides, ut saeva senex incendia monstret?
ut trepido genetrix invocet ore deos? 10
erexit formido comam, perque omne metallum*

⁴ *Los trabajos y los días*, vv. 289–90.

⁵ Cf. *mereo* en A. ERNOUT–A. MEILLET. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4^a ed. Paris: Klincksieck, 1967.

*fusus in attonito palluit aere tremor.
 iniuvenum membris animosus cernitur horror
 atque oneri metuens impavidusque sui.
 reiectae vento chlamydes. dextram exerit ille 15
 contentus laeva sustinuisse patrem;
 ast illi duplices in nodum colligit ulnas
 cautior in sexu debiliore labor.
 hoc quoque praeteriens oculis ne forte relinquas,
 artificis tacitae quod meruere manus: 20
 nam consanguineos eadem cum forma figuret,
 hic propior matri fit tamen, ille patri.
 dissimiles annos sollertia temperat artis:
 alter in alterius redditur ore parens,
 et nova germanis paribus discrimina praebens 25
 divisit vultus cum pietate faber.
 O bene naturae memores, documenta supernae
 iustitiae, iuvenum numina, vota senum:
 qui spretis opibus medios properastis in ignes
 nil praeter sanctam tollere canitiem. 30
 haud equidem inmerito tanta virtute repressas
 Enceladi fauces obriguisset reor.
 ipse redundantem frenavit Mulciber Aetnam,
 laederet exempli ne monumenta pii.
 senserunt elementa fidem. pater adfuit aether 35
 terraque maternum sedula iuvit onus.
 quodsi notus amor provexit in astra Laconas,
 Aenean Phrygio raptus ab igne pater,
 si vetus Argolicos inlustrat gloria fratres,
 qui sua materno colla dedere iugo: 40
 cur non Amphinomo, cur non tibi, fortis Anapi,
 aeternum Siculus templa dicavit honos?
 plura licet summae dederit Trinacria laudi,
 noverit hoc maius se genuisse nihil;
 nec doleat damnis, quae devius intulit ardor, 45
 nec gemat exustas igne furente domos.
 non potuit pietas flamma cessante probari:*

*emptum est ingenti clade perenne decus.*⁶

La piedad de estos hermanos de Catania, mencionada también por otros autores latinos, fue causa de su gloria. ¿Qué hicieron estos nuevos Cleobis y Bitón? En una erupción del Etna, no se preocuparon por salvar sus bienes o riquezas, sino que pusieron por sobre todo el amor a sus padres. Así como el anterior epigrama tenía como motivo el de un relieve, también aquí la escultura da al poeta la ocasión.

La personificación de las llamas que, veloces, se demoran con admiración, para dejar escapar a los hermanos, es acompañada con el peso venerable de los padres. Aunque esta acción es digna de elogio, no sobrepasa la medida de lo humano. Sin embargo –tercer juego de oposiciones– merecen honor divino; así lo reconocen las ‘errantes antorchas’ del volcán.

Aceleran el paso e improvisan una suerte de trono para sus padres, causantes de una demora que el amor filial hace querida. Y el artista, por lo visto, quería que el lector (‘¿no ves...?’) se imaginara al anciano señalando los efectos del fuego, y a la madre suplicando a los dioses llena de temor. Si la plástica buscaba patetismo, trata nuestro poeta de reproducirlo en el epigrama. Así es, porque el atónito bronce eriza sus cabellos y palidece temblando.

No es raro, por otra parte, que los artistas antiguos se hayan esmerado en mostrar los sentimientos de las figuras de sus obras. Por ejemplo en Aquiles Tacio⁷, donde se describe una pintura de un tal Evantes con la fábula de Perseo y Andrómeda y la de Hércules librando a Prometeo. En esta última era tal la expresión de esperanza y dolor puesta en rostro y miembros del titán, que “tú te apiadarías de la propia pintura, que parecía también sufrir.”⁸

Dentro del mencionado patetismo, evidentemente el temor es lo que domina en las estatuas de los hermanos. La *congeries* de términos: *trepido, formido, tremor, horror, metuens, im-pavidus*. Pero es uno que se da ánimo, y cuyo objeto son los padres, no ellos mismos; es movido por el amor. La maestría del poeta se pone de manifiesto en los adjetivos *animosus* e *impavidus*, que unen cierta pasividad que suele acompañar a la

⁶ Es el nº xvii de *Carmina minora* en la ed. de M. PLATNAUER. *Claudian*, 2 vol. London & Cambridge: W. Heinemann & Harvard Univ. Press, 1972 (reimpr.).

⁷ III, viii.

⁸ Ηλέησας ἄν ὡς ἀλγοῦσαν τὴν γραφήν.

idea de temor (deja atónitos a quienes lo padecen) y la resolución necesaria para vencer la dificultad.

El arte suele fijarse en los detalles. Como aquí, cuando dice que el hermano que sostenía a la madre ponía más cuidado, y su esfuerzo era más cauteloso al llevar el peso de un sexo más débil; se servía de ambos brazos para ello. Pero no acaba ahí la minucia del escultor, puesto que ha tallado rostros que distribuyen semejanzas: uno se parece más al padre y otro a la madre. Son iguales en piedad, pero sujetos distintos. Una misma escultura, con partes (personajes) diferentes. Diferencia de *pietas*, no en la calidad sino en el *vultus*. Tales bimembraciones son comunes en Claudiano.

A partir del v. 27 comienza una segunda parte. Antes estuvimos en una especie de descripción poética. Ahora se reflexionará sobre el hecho. Quiere decir que pisamos el terreno moral. Llamemos la atención primero sobre la palabra *numina*. En varias traducciones encontramos la idea de 'ejemplo' para los jóvenes. No hay duda de que esta noble acción lo fue, pero la palabra latina no se halla, en los textos latinos habituales, con ese valor. Nos parece mejor una versión más literal: 'fortaleza de los jóvenes' o 'grandeza'; son palabras que destacan lo heroico de un hecho que es enseñanza (*documenta*) de la justicia divina, y también *exemplum*, como dice más abajo (v. 34). Por tener muy presente el recuerdo (*memores*) de su origen y de cuanto a sus padres debían, actuaron en consecuencia. Todos los padres desean (*vota*) tener hijos tales.

Ahora nos detendremos un poquito en las 'despreciadas riquezas' del v. 29. Es por cierto un tópico en la literatura el llamar la atención sobre la miseria y la grandeza humanas: ambas cosas se manifiestan muy claramente en las situaciones extremas. Ahora pienso sobre todo en la peste, por ejemplo en este pasaje de Lucrecio.

Poco importaba entonces la religión, ni el poder de los dioses; el presente olor lo superaba. Ni se observaba ya en la ciudad aquel rito fúnebre con que aquel pueblo solía de antiguo enterrar a los muertos; andaba todo él sobresaltado, en gran turbación, y cada cual enterraba a los suyos como la ocasión le ofrecía. La súbita necesidad y la pobreza indujeron a muchos horrores: algunos colocaban a sus parientes en piras levantadas para otros, con gran griterío, y les aplicaban antorchas, sosteniendo a veces luchas sangrientas antes que abandonar sus cadáveres.⁹

⁹ VI, vv. 1276-1286.

Pongamos ahora sólo un ejemplo de lo opuesto, de una actitud magnánima como la de aquel Goldmundo de Hermann Hesse, y sus conmovedoras palabras:

Escucha: yo soy un hombre compasivo, tengo el corazón muy blando; y cuando pienso que pudieras haberte contagiado allá dentro, y que te dejo ir, y que luego te tiendes en medio de los campos para morir, solo, sin que haya nadie que te cierre los ojos y te abra una fosa y eche sobre ti un poco de tierra... ah, no, amigo mío; entonces, siento una angustia que me ahoga el corazón. Así pues, atiende y fíjate bien en lo que voy a decir porque no lo repetiré: Los dos nos encontramos ante el mismo peligro, que tanto puede alcanzarte a ti como a mí. Por consiguiente, debemos continuar juntos, y o bien sucumbimos ambos o nos escapamos ambos de esta condenada peste. Si te enfermas y mueres, yo te enterraré, naturalmente. Y si es a mí a quien toca morir, harás como te parezca, me entierras o te largas, tanto me da. Pero antes, querido, no debemos separarnos, fíjate bien. Necesitaremos el uno del otro.¹⁰

Anfínomo y Anapis también tuvieron cierto desprecio por la muerte; pero el motivo de su valentía no fueron riquezas efímeras, sino la piedad filial. Ésta es la razón por la cual –imagina el poeta– los gigantes del volcán atemperaron el fuego de sus fauces. ‘Tan terrible dispuso Dios la vejez’, era la sentencia de Mimnermo¹¹. Pero Claudiano prefiere, en vez del desprecio, el religioso respeto de *sancta canities*. Y tan fuerte como *canities* es la *fides* a unas leyes anteriores, ἀγραπτα νόμινα, grabadas por Δίκη desde siempre.¹² Pero tenemos otro testimonio piadoso, el transmitido por Plinio el Joven. Él no hizo caso de las súplicas de su madre y, en la erupción del Vesubio, le decía que no quería salvarse sin ella:

Tum mater orare, hortari, iubere, quoquo modo fugerem; posse enim iuvenem; se et annis et corpore gravem bene morituram, si mihi causa mortis non fuisset. Ego contra, salvum, nisi una, non futurum; deinde manum eius amplexus addere gradum cogo. Paret aegre, incusatque

¹⁰ *Narciso y Goldmundo* (trad. Luis Tobío). Buenos Aires: Sudamericana, 1975, pp. 266–67.

¹¹ ἀγαλέον γῆρας; fragm. 1 en la ed. de JUAN FERRATÉ. *Líricos griegos arcaicos*. Barcelona: Seix Barral, 1968.

¹² *Antígona*, vv. 450–57.

*se, quod me moreretur.*¹³

De todos modos, el propio Plinio nos advierte que algunos no habían tenido actitudes de serenidad y justicia en esa difícil situación.

Cástor y Pólux y Eneas y Anquises son los ejemplos de la leyenda, pero Cleobis y Bitón y los dos sicilianos han dado a sus patrias gloria real, no legendaria. Anfinomo y Anapis, lo mismo que San Martín al cortar su capa, no exceden la medida de lo natural, pero —tan admirable es su obra— que Claudiano tiene para ellos elevadas pretensiones: merecen un templo que eternice el momento heroico. ¡No le bastaba la inmortalidad que confiere el arte y su *non omnis moriar!*

La erupción del Etna trajo muchísimos daños, pero las pérdidas se reparan. La virtud, en cambio, vale más, y es más perenne que el bronce y que la estela, 'virgen de bronce',¹⁴ de Midas (bello era el epitafio de Cleóbulo, pero tenía razón Simónides).

No podemos omitir aquí una referencia al final del anónimo *Aetna*, versos que coronan la larga exposición física con la ejemplaridad de nuestra 'óptima prole'.

Namque optima proles

*Amphinomos fraterque pari sub munere fortis,
cum iam uicinis streperent incendia tectis,* 625

*aspiciunt pigrumque patrem matremque senecta
ehe! defessos posuisse in limine membra.*

—Parcite, auara manus, dites attollere praedas!—

*Illis diuitiae solae materque paterque;
hanc rapiunt praedam mediumque exire per ignem* 630
*ipso dante fidem properant. O maxima rerum
et merito pietas homini tutissima uirtus!*

*Erubuere pios iuuenes attingere flammae
et quacumque ferunt illi uestigia cedunt.*

Felix illa dies, illa est innoxia terra!

Dextra saeua tenent laeuaque incendia; ferunt 635
ille per obliquos ignis fraterque triumphans;

¹³ *Cartas*, VI, 20.

¹⁴ Cf. el fragm. 29 de Simónides en la ed. de JUAN FERRATÉ. *Líricos griegos arcaicos*. Barcelona: Seix Barral, 1966, p. 226.

*tutus uterque pio sub pondere sufficit; illa
et circa geminos avidus sibi temperat ignis.
Incolumes abeunt tandem et sua numina secum 640
salua ferunt.*

*Illos mirantur carmina uatum;
illos seposuit claro sub nomine Ditis
nec sanctos iuuenes attingunt sordida fata:
securae cessere domus et iura piorum.¹⁵*

Un poquito más arriba (vv. 602-23), el autor destaca de esta *miranda fabula* el carácter del fuego, piadoso aunque *sons*. En medio de lo dantesco, se ve a cada persona afanarse por cosas diversas, según sus fuerzas, su ánimo y sus propios intereses: uno trata de salvar sus riquezas, otro sus armas, otro hasta sus poemas (bastante pesados, por cierto, pues *tardant* a su portador); el que mejor la pasa es un *pauper*, que huye veloz *minimo sub pondere*. Las llamas no perdonan a los avaros, *solis parsura piis*.

El poeta del *Aetna* se dirige en segunda persona a los avaros y a los ricos que no saben apreciar la verdadera riqueza. En cambio, la piedad es la virtud más segura para nuestros dos héroes, pues los númenes, a quienes los elementos representan, la reconocen como tal. Es un pensamiento de raigambre antigua, y en especial platónica: si alguien tiene en su casa padre, madre o abuelos ancianos, debe pensar que posee en ellos la más preciosa estatua; y ante los dioses muy poderosa en su favor, si respetan ese tesoro de la manera conveniente (ἐὰν δὴ κατὰ τρόπον γε ὀρθῶς αὐτὸ θεράπεύῃ)¹⁶. Es también ingeniosísimo el juego de palabras que hace enrojecer, ruborizar a las llamas, y abstenerse del daño (v. 633). El elogio de Sicilia por ser la tierra madre de los dos hermanos, y además la aseveración de que han merecido en la morada de Dite y en el culto humano un honor especial nos inducen a ver este texto como fuente de Claudiano.

El primer epigrama que comentamos tiene la concisión y el ingenio como características. En realidad ambas son notas casi de regla en los poemas tan breves. Pero la propia *Antología Palatina* trae composiciones más extensas, que dan espacio a la reflexión. De tal índole es el de Claudiano, quien en otros lugares de su obra alaba la vida sencilla y honesta, que no valora desmesuradamente las riquezas. Para no abundar,

¹⁵ Citamos por la ed. de J. VESSEREAU. Paris: Les Belles Lettres, 1923.

¹⁶ *Las leyes* 931 a.

citamos la invectiva contra Rufino, el prefecto de Arcadio y de la parte oriental del Imperio. Los antiguos romanos –dice allí–eran más felices con sus humildes casas que Rufino con las riquezas de la corte:

contentus honesto

*Fabricius parvo spernebat munera regum
sudabatque gravi consul Serranus aratro
et casa pugnaces Curios angusta tenebat.
haec mihi paupertas opulentior, haec mihi tecta
culminibus maiora tuis. ibi quaerit inanes
luxuries nocitura cibos; hic donat inemptas
terra dapes.¹⁷*

Habíamos dicho, con Claudiano, que los hermanos hicieron algo heroico, mas no milagroso. Me parece bien aquí recordar algo parecido. Hablo de San Martín de Tours cuando parte su *tegmen* y le da la mitad a un menesteroso. No hay apariciones de ropas ni multiplicación de alimentos, sino la gran fuerza –eneste sentido ‘milagrosa’–del amor por los demás, que vence a los milagros. Citamos un pasaje de una versión menos conocida, pero muy bella.

*O felix virtute tua miracula vincens
omnia, et excedens Domini praecepta iubentis!
Ille etenim modico contentos nos iubet esse,
ne servare duas vestes; tu dividis unam.
Aspiciunt omnes; alii deformia rident
tegmina, nec cernunt mage verum in corde decorem;
ast alii secum compuncto corde queruntur
iustitiam potuisse inopis discernere egenti,
divite quod censu substantia larga negasset.¹⁸*

Pero Claudiano, que tiene que describir una obra de arte, trata de que nosotros veamos sin ver. Y esta ausencia de la imagen no ha sido significativa para mí (no estoy capacitado para escribir sobre plástica), pues nada más he puesto a consideración de los lectores algunas reflexiones y relaciones acerca de pensamientos que hay en estos

¹⁷ *In Ruf.* I, vv. 200–207.

¹⁸ PAULINO DE PÉRIGUEAUX escribió hacia el 470 esta *Vita Martini*. PL, vol. LXI, libro I, vv. 90–98.

poemas, poco conocidos. Ciertos hombres célebres de la antigüedad, de existencia real, protagonizaron anécdotas que exaltaban sus virtudes, hechos de cuya existencia real muchas veces tenemos derecho a dudar. Debo admitir que desconozco la realidad de ambas anécdotas, pero muchas veces lo que se persigue con estas narraciones –con este género literario– es una ejemplaridad. También yo me he servido aquí de ella para ilustrar algunas ideas frecuentes entonces, vertidas de una manera no filosófica sino poética.

EL BAJO IMPERIO ROMANO Y LA MÍSTICA DIOCLECIANA ENTRE LA REFORMA Y LA TRADICIÓN*

CRACIELA GÓMEZ DE ASO**

INTRODUCCIÓN

La época diocleciana ha interesado por su ambigüedad, por su riqueza, por su hondura y porque su gestor ha sido, como bien lo ha dicho Maier: “[...] como pocas figuras históricas, un hombre a caballo de dos edades. Por la forma de llegar al poder, por los métodos con que lo ejerce, por su mismo carácter, es un hijo del mundo antiguo, un soldado-emperador. Pero lo que creó, como soberano, miraba hacia adelante y habría de perdurar, aunque tuviera raíces en el 'viejo' mundo del siglo III”¹.

Es factible por ello cuestionarse: ¿Diocleciano ha sido un reformador o sencillamente ha restaurado las viejas tradiciones? ¿Ha consolidado en el Imperio una nueva mística o sólo creó una fachada oriental instrumentada a partir de soluciones de espíritu occidental que abrieron paso a un nuevo paradigma político?

Durante el siglo III se potenció una crisis estructural que tuvo su origen en el siglo anterior. ¿Qué elementos desestabilizantes se produjeron en el siglo II y a qué situación han conducido?

En el siglo II, en pleno apogeo del Imperio Romano, se vivencian las primeras variables desestabilizantes que condujeron, irremediamente, a la crisis del siglo III.

* Ponencia presentada en las VIII Jornadas de Historia de Europa, organizadas por la Universidad de Río Cuarto, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, entre el 10 y el 12 de septiembre de 1997.

** UCA

¹ MAIER, FRANZ GEORG. *Las transformaciones en el mundo mediterráneo (siglos III-VIII)*. Madrid: Siglo XXI, 1968, p. 17.

Si aceptamos que la palabra griega crisis significa examen, decisión²; la crisis del siglo III ¿se ha originado en una decisión no acorde con lo esperado o, para ser más drástica, en una 'decisión desacertada'?

A mediados del siglo II se produjo en el norte de Europa un corrimiento climático que alteró el ecosistema. Hubo, como consecuencia, una migración masiva de pueblos, en busca de campos aptos para el cultivo y de tierras de pasturas para sus animales. Casi al mismo tiempo y tras la expulsión de los mongoles por la dinastía Han en el lejano Oriente Chino, se lanzó hacia Occidente una migración lenta pero sostenida, de pueblos de las estepas que ansiaban zonas aptas para la vida y sustento de los migrantes. En resumidas cuentas, a mediados del siglo II, y por causas externas al *Orbis Romanus*, las invasiones de los bárbaros llegaron a las 'puertas del imperio'.

Cuando el emperador Adriano (117-138) tomó la decisión de frenar la carrera expansiva que sus antecesores le legaron, dejó el terreno libre para que los bárbaros, que habían llegado hasta los *limites* del imperio, los vulneraran estructuralmente y en varios frentes.

¿Tuvo conciencia Adriano de que su decisión abriría una época de invasiones bárbaras? Obviamente, no; pero tras ella se ingresó lenta y sistemáticamente en un proceso, que se tornó crítico para Roma y su Imperio, desde el gobierno de Marco Aurelio (161-180).

Aquella invasiones produjeron en el interior del Estado romano una serie de problemas concomitantes en forma de "efecto cascada"³: los dos ejes económicos desarrollados en torno a los ríos Rin y Danubio sufrieron una progresiva crisis de producción, distribución y consumo, que afectó no solamente a los circuitos comerciales sino a las arcas del Estado al provocar el doble efecto de iliquidez monetaria e inflación; a esto se sumó un aumento de los egresos públicos en forma de gastos militares. La necesidad de acrecentar el número de efectivos militares en los *limites* condujo, a su vez, a una fuerte militarización del Estado. El ejército, pieza clave en el ejercicio del poder, se enfrentó con enemigos de variada adaptabilidad. Algunos pueblos bárbaros, ya

² STARN, RANDOLPH. "Metamorfosis de una noción -los historiadores y la crisis". En: *El concepto de crisis*. Buenos Aires: Megalópolis, 1979, p. 12. La palabra proviene del griego κρίσις (κρίνειν: examinar, decidir).

³ Cf. CROUZET, MAURICE. *Historia general de las civilizaciones*. vol. II (Roma y su imperio). Barcelona: Destino, 1980, p. 754.

romanizados, se incorporaron al ejército para defender a Roma y su imperio de los bárbaros de difícil sometimiento. Esta circunstancia provocó la barbarización del ejército y consecuentemente de la sociedad romana.

El los 104 años que separaron el gobierno de Marco Aurelio de Diocleciano el número de efectivos del ejército se triplicó, con la consiguiente pauperización de la población civil y del Estado romano que drenó, en el nuevo gasto, gran parte de sus ingresos⁴.

La antigua "mística del principado" fue cediendo lugar a la formación de un Estado en armas. Esto condujo, inexorablemente, a las crisis militares recurrentes y a que Septimio Severo les aconsejara a sus hijos y sucesores: "Enriqueced a los soldados y olvidaos del resto"⁵.

¿Qué ha perdido la Roma del siglo III? Ni más ni menos que su mística político-religiosa, que tan compenetrada había estado siempre con los valores de la romanidad.

Mi trabajo analizará la época diocleciana con un enfoque político-religioso y pretenderá desentrañar las razones de los cambios políticos y las características religiosas y filosóficas de la nueva 'mística imperial'. Trataré de recrear las condiciones de la legitimación del poder en Diocleciano a partir del contexto socio-político y cultural de su época.

Abordaré un época compleja en la cual las fuentes como bien dice Seston "nos potencian las dudas y nos conducen al desafío de desentrañar al hombre político detrás del panfleto o la apología"⁶ e intentaré realizar mi aporte para aclarar "[...] ese reinado, tan lleno de acontecimientos, que es uno de los menos conocidos de la antigüedad [...]"⁷.

Si concordamos con Ortega y Gasset en que el hombre "es de acuerdo con su

⁴ Cf. HOMO, LEON. *El Imperio Romano*. Madrid: Espasa Calpe, 1980, p. 137. Efectivos del Alto Imperio: 185.000 soldados. Efectivos de Septimio Severo: aproximadamente 400.000 soldados, cf. CROUZET, M., ob. cit., p. 713. Con Diocleciano y Constantino: 500.000 soldados.

⁵ HERODIANO. *Historia del Imperio Romano (después de Marco Aurelio)*. Madrid: Gredos, 1985, p. 254.

⁶ SESTON, WILLIAM. *Dioclétien et la tétrarchie*. Paris: De Boccard, 1946, p. 7.

⁷ FREIXAS, ALBERTO. "Acerca del edicto 301 de *Rebus Venalibus*". En: *Anales de Historia Antigua y Medieval*. Buenos Aires: Instituto de Estudios Clásicos (UBA), 1966, p. 9.

circunstancia" (de tiempo y espacio):

- 1) ¿Su circunstancia personal ha sido la que ha predispuesto a Diocleciano a reformar estructuralmente un Estado en crisis?
- 2) ¿Cómo y en qué condiciones ha podido un rústico soldado ilirio interpretar las complejas variables de su tiempo y ponerle un freno?
- 3) ¿Ha adoptado como 'mística' una monarquía teocrática de estilo oriental o sólo burocratizó el Estado para controlarlo racionalmente?
- 4) ¿Su 'mística' le requirió la orientalización del poder religioso o lo ha vinculado, por vía de su legitimación, con las viejas tradiciones religiosas de la romanidad?

1. DIOCLECIANO: ENTRE SU ORIGEN Y EL ACCESO A LA PÚRPURA

A) DE ILIRIA A ROMA

¿Qué importancia tuvo Iliria en el gran tema de la crisis bajo-imperial? Iliria, como dice Millar, revistió la doble circunstancia de ser:

- 1) Una región "joven", que se romanizó a partir de la obra civilizatoria de Trajano y en la que el bagaje cultural romano se encarnó en la población nativa "belicosa e ingenua"⁸, a través de la acción del ejército que apresuró la asimilación a la romanidad.
- 2) Una región amenazada por las continuas agresiones de los pueblos bárbaros. Esta circunstancia posibilitó el reclutamiento de sus hombres "valerosos y aguerridos", como parte de las legiones danubianas (las tres legiones de Siscia, Petrovio y Carnunto), que lograron, con constancia y disciplina militar, alejar el peligro "godo" del otro lado del río Danubio (que actuó como una frontera natural).

El primer emperador en reconocer la valentía de las tropas ilirias fue Septimio Severo (193-211), quien, gracias "al ejército del Danubio y tras sucesivas victorias, alcanzó la dignidad imperial"⁹. Los ilirios eran según Altheim: "[...] un tipo humano valiente, vigoroso, de alta estatura y por sobre todo eran soldados de nacimiento y en

⁸ MILLAR, FERGUS. "El imperio romano y sus pueblos limítrofes". En: *El mundo mediterráneo en la edad antigua*, IV. Madrid: siglo XXI, 1966.

⁹ ALTHEIM, FRANZ. *Historia de Roma*. T. III. México: UTEHA, 1964, p. 135.

cuerpo y alma¹⁰.

Tras la anarquía militar (235–284), los ilirios hicieron su ingreso al máximo poder del Estado romano, beneficiados tanto por las reformas militares de los Severos (que permitían ascender por mérito hasta las primeras escalas de la oficialidad del ejército) como por las medidas militares del emperador Galieno (260–268), quien encontró en el ejército danubiano su sostén y una pléyade de excelentes generales, que para hacer honor a su capacidad de mando no dudaron en eliminar a Galieno para ascender al sitial imperial¹¹.

Durante el último tercio del siglo III, la generación de los emperadores ilirios, prefigurada ya por Decio (249–251) y plenamente representada por Claudio II –el Gótico– (268–270, dálmata), Aureliano (270–275, panonio), Probo (276–282, panonio) y Caro (282–283, dálmata) acabó por imponerse de manera duradera¹².

Ellos le dieron la solución a la crisis estructural del Imperio Romano pues, como dice Maier: “Los emperadores ilirios eran militares austeros, que por sus dotes de mando habían sido escogidos por el ejército para dirigir los difíciles combates defensivos y para restablecer el orden momentáneo”¹³.

La obra de los emperadores ilirios en lo militar y político logró conservar, en términos generales las fronteras y refrenó los apetitos separatistas que previamente habían marcado el rasgo distintivo de la anarquía militar. Como emperadores–soldados cumplieron una tarea defensiva eficaz para la romanidad. Los ejemplos de Aureliano y Probo son especialmente destacables.

Aureliano (270–275) se destacó como una figura eminente. Hijo de un simple propietario rural de Panonia, trató de reconstruir el Imperio Romano. Manifestó a través de su obra de gobierno un eficaz plan general de acción cuyos rasgos distintivos fueron el orden y las decisiones acertadas y ajustadas a las necesidades de la circunstancia histórica, así puso a Roma en condiciones de ser defendida. Para ello, mandó edificar la poderosa muralla que todavía lleva su nombre, firmó luego un tratado con los Godos,

¹⁰ *Ibíd.*, p. 137.

¹¹ HOMO, LEON, *ob. cit.*, p. 84.

¹² CROUZET, MAURICE, *ob. cit.*, p. 706.

¹³ MAIER, FRANZ GEORG, *ob. cit.*, p. 26–27.

por el cual se le puso fin a la guerra, restauró la unidad interior, consolidó las fronteras y las expandió nuevamente hasta el Rin y el Danubio; instituyó, finalmente, el culto al sol: *Sol invictus, Sol Dominus Imperii Romani*¹⁴ por su decidida acción a favor del mitraísmo. La reforma religiosa de Aureliano se basó en un culto imperial solar que unificó alrededor del sol los distintos sentimientos religiosos. El sol, siempre refulgente, y el emperador fueron asimilados en torno al nuevo culto imperial¹⁵. Un pasaje de la obra de Turcan non recrea una de las características de ese culto: “[...] si el sol era psíquicamente fuente de vida, la vida de los hombres dependía del Augusto reinante, dispensador de bienes terrestres y garante de la paz civil [...]”¹⁶.

Probo (276–282), continuador de Aureliano, fue un ilirio originario de Sirmio, hijo de un simple soldado, que había sido colaborador de su antecesor. Limpió las Galias de germanos, fortificó la frontera danubiana y concluyó con los persas una paz temporal¹⁷.

Así pues, los antiguos valores romanos, que la crisis del siglo III había resquebrajado, se restauraron, gracias a los emperadores ilirios. Al respecto, Altheim dice: “El ascenso de los ilirios repercutió en el concepto de Roma. Hasta aquella fecha este concepto había gozado de prudente tolerancia, de reconocimiento ponderado [...] ahora vino a ocupar una posición preeminente”¹⁸.

¿Cuál ha sido la razón de tal muestra de romanidad en pueblos tan recientemente incorporados a ella?

Según Gonzague de Reynold, los pueblos del Danubio admiraban la obra de Roma.

¹⁴ DE REYNOLD, GONZAGUE. *La formación de Europa*. T. IV. El imperio romano. Madrid: Pegaso, 1950, p.188–189.

¹⁵ TURCAN, ROBERT. *Le culte impérial au III siècle*. Lyon: AUNDRW, 1972, II 16–2, p. 1072.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ DE REYNOLD, GONZAGUE, ob. cit., p. 189.

¹⁸ ALTHEIM, FRANZ. *Visión de la tarde y de la mañana (de la antigüedad a la edad media)*. Buenos Aires: EUDEBA, 1965, p. 279. “Todo esto demuestra que en todas partes existían indicios de actividad romana, los cuales determinaron a los emperadores oriundos de los países danubianos. [...] Claudio y Aureliano desterraron de un largo olvido el solemne oráculo de las Sibilinas. Relatan que Caludio, antes de salir a luchar contra los godos, se había consagrado a la muerte para satisfacer los postulados del oráculo. Parecían haber regresado los días de los Decios de la antigua época romana: el heroísmo dispuesto a sacrificar su vida a cambio de la seguridad y bienestar del Estado celebró su renovación en este ilirio” (p. 280).

Sabían que al defenderla protegían a su patria balcánica de los bárbaros. No admitían compromisos de ninguna especie con estos últimos. Eran enemigos del Senado y los grandes terratenientes, y partidarios de alejarlos en absoluto del poder. Detestaban la anarquía y estaban dispuestos a restablecer la disciplina. Subordinaban todas las actividades privadas a la suprema necesidad del Estado. Veneraban al ejército y la burocracia¹⁹.

Tanto años en contacto con lo romano habían permitido el ingreso a la región de la 'cultura latina' en forma de monedas, alfabeto y por supuesto el latín que operó como elemento de integración cultural y de pertenencia cotidiana a la romanidad; así entre los pueblos ilíricos "[...] los Panonios pretendían ser Romanos auténticos de pura cepa"²⁰.

Altheim incluso se aventura en el terreno valorativo y cultural: "El concepto de Roma como forma espiritual y política se ha ganado a los ilirios"²¹.

B) DIOCLECIANO: ACERCA DE SU ORIGEN

La oscuridad y la contradicción encarnaron los primeros años de la vida de Diocleciano y su obra política. Para recrear aquella realidad histórica, los interesados en temas bajo-imperiales trabajamos entre apologías cristianas, como la obra de Lactancio²², francamente opuesta a toda la obra diocleciana, y epifanías y panegíricos, compuestos para venerar o glorificar la figura del emperador y sus compañeros tetrarcas.

Para corroborar la oscuridad y contradicción de los datos biográficos acerca del origen de Diocleciano, he de contrastar tres fuentes documentales:

Para Zonaras (s. XII): "Diocleciano era natural de Dalmacia y de tan bajo origen, que algunos aseguran que fue liberto de un senador llamado Anulino"²³;

¹⁹ DE REYNOLD, GONZAGUE, ob. cit., p. 190.

²⁰ ALTHEIM, FRANZ. *Visión ...*, p. 279.

²¹ *Ibíd.*, p. 282.

²² Cf. LACTANCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Madrid: Gredos, 1982.

²³ ZONARAS. *Escritores de la Historia Augusta. (Vida de Diocleciano)*. Madrid: Hernando, 1889, p. 177.

Eutropio (s. IV) indicó: "Diocleciano, oriundo de Dalmacia, y de tan oscuro linaje, que la mayor parte de los autores dicen era hijo de un escribano, y otros lo tienen por hijo de un liberto del senador Anulino"²⁴;

Lactancio (contemporáneo de Diocleciano) dijo acerca de su nombre que éste concuerda con el de su ciudad de origen: "Diocles, pues así se llamaba antes de su acceso al Imperio"²⁵.

Gracias a la labor encomiable de William Seston (tan bien conceptualizada por Jérôme Carcopino²⁶) podemos aclarar los puntos oscuros que surgen de la anterior contrastación de fuentes:

- 1) Lactancio ha afirmado que Diocleciano era originario de la ciudad de Diocles. Esta es una de las ideas más difundidas acerca del origen del nombre Diocleciano. Seston, tras una larga y minuciosa búsqueda de registros cartográficos y epigráficos de la región de Dalmacia, halló que solo ha existido, durante la época de dominación romana, una ciudad con nombre similar: Doclea (hoy en Montenegro) que no guardaría relación probada con el dato asegurado por la fuente²⁷.
- 2) Sobre el origen dálmata atribuido por Zonaras, el principal elemento en su favor es el nombre de *Valerius* reconocido en Diocleciano, pues los *Valerii* son numerosos 'en la epigrafía de Dalmacia', sobre todo en la zona de Salona o Spalato, lugar al que fue a vivir Diocleciano en sus últimos años. ¿Podemos creer sólo en una coincidencia?²⁸.
- 3) Acerca del origen liberto del emperador, Seston ha llegado a inferir la asociación de Diocleciano con un senador *Aurelius, Clarissimus* de Dacia y Macedonia (obsérvese la vinculación de los patronímicos, tal como se comprueba en el Epítome 35 de Eutropio). ¿Quizá el Senador haya adoptado a Diocleciano? ¿Se deformó *Aurelius* en *Anulinus* por simple casualidad?²⁹

²⁴ EUTROPIO. "Compendio de historia romana". En: *Escritores de la Historia Augusta*, p. 316.

²⁵ LACTANCIO, ob. cit., p. 92.

²⁶ Cf. CARCOPINO, JÉRÔME. "Dioclétien et la tétrarchie, a propos d'un livre récent". *REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES*. XLIX 3-4 (Jul-Dec).

²⁷ SESTON, W., ob. cit., p. 38.

²⁸ *Ibid.*, p. 40.

²⁹ *Ibid.*, p. 42.

C) DIOCLECIANO: LA SIMBIOSIS DE LO ILIRIO CON LO ROMANO

El dálmata Diocleciano accedió al Imperio en el mismo contexto de sus predecesores: tras una conspiración, de la cual emergió como vengador del emperador asesinado ante sus ojos:

En el año 1041 de la fundación de Roma, Diocleciano, trigésimo tercero entre los emperadores, fue elegido por el ejército y gobernó durante veinte años; tan pronto como se hizo cargo del poder, con sus propias manos dio muerte a Aper, asesino de Numeriano³⁰.

Zonaras (s. XII) ha dicho acerca de su carrera política:

De simple soldado llegó a ser general de las tropas de Mesia. Pretenden otros que era Conde de los criados y algunos creen que estos criados eran los que formaban la guardia de a caballo³¹.

La carrera militar de Diocleciano, en apariencia, fue lenta pero sostenida. Sirvió a las órdenes de Aureliano, Probo y Caro y tuvo que enfrentar al hijo de este último, Carino (cuyo padre había dejado a cargo de Occidente) para ascender al trono en el año 284, no sin antes sofocar la revuelta de las tropas de Calcedonia a la muerte de su antecesor Numeriano.

Freixas, el gran maestro, ha analizado la personalidad de Diocleciano y dijo con su reconocida justeza:

Poco sabemos acerca de su personalidad recia que supo elevarse de sus orígenes rústicos a la más alta posición en el mundo y fue capaz de organizar un sistema estable que dio como legado a su sucesor: Constantino³².

Su espíritu, su resolución y sus dotes imperiales pueden corroborarse a partir de la

³⁰ PAULO OROSIO. *Obras*. Galicia: Fundación Pedro Barrie de la Maza, conde de Ferrosa, 1985, p. 645.

³¹ ZONARAS, ob. cit., p. 177. Vale recordar que los dálmatas eran reconocidos por las virtudes de su caballería.

³² FREIXAS, A., ob. cit., p. 9.

descripción de un contemporáneo:

Diocleciano era naturalmente astuto, sagaz y sutil [...] era extraordinariamente activo, gozando de rara experiencia en todas las cosas. Fue el primero que dio al Imperio forma más monárquica que republicana³³.

Resumiendo: Diocleciano, el hombre de Iliria, hizo gala de sus méritos militares y supo elevarse desde sus rústicos orígenes hasta la más alta posición del mando en el *Orbis Romanus*. Con él se produjo la simbiosis ilírico-romana, a partir de la cual se abrió paso una solución político-religiosa para el Bajo Imperio.

2. DIOCLECIANO EMPERADOR: DE LA DESCENTRALIZACIÓN A LA UNIDAD POLÍTICA BUROCRATIZADA

El mundo del siglo II contaba con múltiples religiones y filosofías. Las facilidades para trasladarse de un lado a otro, las necesidades comerciales, las actividades militares y los deberes oficiales, obligaban a hombres de todas las clases a viajar de un lado a otro del Imperio; estos hombres llevaban consigo sus religiones. El culto de Mitra, el dios sol persa, existía dondequiera que las tropas romanas estuvieran destacadas, porque Mitra era sobre todo el dios de los soldados. Silvano era un dios primitivo de los campos de Italia y se lo describía a veces como *invictus*, epíteto empleado para Mitra. Esto demuestra que un dios era identificado o sincretizado con el otro. La fusión de dioses y cultos fue la consecuencia del desconcierto ante el gran número de religiones, de las afinidades en el ritual y en las promesas para con los fieles³⁴.

En el mismo siglo el reino parto, un turbulento y hostil vecino oriental del Imperio Romano apuró el enfrentamiento. Septimio Severo tuvo resonantes victorias sobre ellos y las legiones romanas ocuparon la nueva provincia de Mesopotamia. La circunstancia produjo el descrédito de la dinastía pártica Arsácida y el surgimiento de un movimiento nacional iranio liderado por el noble persa Ardashir (¿Artajerjes?) que se decía descendiente de los persas Aqueménidas. En el 224³⁵ mientras en Roma gobernaba Alejandro Severo, el reino Parto desapareció y en su lugar se edificó el reino Persa en manos de la

³³ EUTROPIO, ob. cit., p. 318.

³⁴ BARROW, R. H. *Los romanos*. Buenos Aires: F.C.E., 1982, p. 150.

³⁵ Según cronología alta en el 226, tras el enfrentamiento del rey parto Artabano y el persa Sasánida Ardashir.

dinastía Sasánida cuyos gobernantes centralizaron el poder en el contexto de una fanática intolerancia hacia todas las religiones no mazdeístas³⁶.

Desde mediados del siglo II el Imperio, atacado desde afuera y desintegrado desde adentro, ha entrado en un proceso sin retorno.

La acción de la dinastía de los Severos ha aquietado los conflictos de fronteras a través de su solución: la monarquía militarizada³⁷. A nombre de la tranquilidad, no han hecho más que alterar la 'mística augustal' hasta límites casi insalvables, que condujeron en lo político, a la anarquía militar subsiguiente y en lo filosófico-cultural a olvidar el ideario estoico del "gobernante ideal" (grecolatino en su esencia) y a aproximar el Imperio hacia una monarquía de carácter oriental, como se vislumbra en la vida y obra de Septimio Severo, Heliogábalo y Alejandro Severo. Crouzet Ha dicho:

Septimio Severo, nacido en África, había contraído matrimonio en Siria; [...] y durante una cuarentena de años desde fines del siglo II hasta principios del siglo III, gracias a los propios emperadores, a las mujeres de su familia y a más de un alto funcionario, las influencias llegadas de Oriente se ejercieron con intensidad³⁸.

El escritor Herodiano (s. III) recreó aquella tendencia siria de la dinastía de los Severos en la figura de Heliogábalo:

Después de salir de Siria, Antonino llegó a Nicomedia, donde se dispuso a pasar el invierno ya que así lo exigía la estación. Y al punto cayó en éxtasis y empezó a ejecutar las desenfrenadas danzas rituales del dios de Émesa, a cuyo culto había sido consagrado. Se vestía con los más costosos modelos tejidos en púrpura y oro y se adornaba con collares y brazaletes; en su cabeza llevaba una corona en forma de tiara cubierta de oro y piedras preciosas. [...] detestaba los vestidos romanos y griegos porque, decía, estaban hechos de lana una pobre materia prima. Sólo le gustaban los tejidos de seda. Aparecía en

³⁶ CROUZET, M., ob. cit., p. 692.

³⁷ REMONDON, ROGER. *La crisis del imperio romano (de Marco Aurelio a Anastasio)*. Barcelona: Labor, 1973, p. 9.

³⁸ CROUZET, M., ob. cit., p. 753.

público al son de flautas y tambores [...]»³⁹.

¿Qué vínculos han mantenido los Severos con los tradicionales dioses del Panteón romano? ¿Qué función les cupo a los funcionarios romanos formados en la vieja 'mística del principado' durante el gobierno de Heliogábalo? Veamos en Herodiano la función de aquellos funcionarios de la corte:

Antonino bailaba en torno a los altares al son de todo tipo de instrumentos y con él danzaban mujeres sirias, rodeando los altares con címbalos y tambores en sus manos. Todo el senado y el orden ecuestre estaban a su alrededor como si estuvieran sentados en el teatro. Las entrañas de las víctimas del sacrificio y los aromas no los llevaban en vasijas de oro sobre su cabeza sirvientes cualesquiera ni hombres corrientes, sino prefectos del pretorio y altos cargos, vistiendo túnicas talares de largas mangas al estilo sirio con una banda purpúrea en el centro⁴⁰.

Por lo visto, el mundo oriental, en especial la influencia de siria y pártica, ya había entrado en la corte imperial de Roma y la cosmovisión grecolatina estaba siendo herida de muerte.

Tanto Heliogábalo como Alejandro Severo sufrieron en persona la reacción de la romanidad iliria pues los soldados de las legiones danubianas pusieron fin a sus vidas y apuraron el proceso anárquico (235-268), del que ellos mismos emergieron como emperadores enérgicos, disciplinados y con ansia de centralismo⁴¹.

La política de los Severos orientalizó la cosmovisión religiosa de la romanidad. Apuró el camino hacia el sincretismo religioso al incentivar el ingreso de los cultos de Cibeles -la gran madre de los dioses- de Frigia, de la egipcia Isis, del persa Mitra.

Las princesas sirias Julia Domna, mujer de Septimio Severo y madre de Caracalla, su hermana Julia Maesa, las dos hijas de ésta, Julia Soaemias y Julia Mamaea, madres de Heliogábalo y Alejandro Severo respectivamente, evocaban por su energía sin

³⁹ HERODIANO. *Historia del imperio romano*. Madrid: Gredos, 1980, p. 255.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 257.

⁴¹ HOMO, L., *ob. cit.*, p. 85.

escrúpulos a las más inquietas reinas Seléucidas o Lágidas⁴². ¿De allí las analogías entre la corte imperial romana bajoimperial y las cortes palaciegas de Egipto, Siria y Persia?

En ese contexto la mentalidad romana del siglo II y los posteriores se modificó hasta tal punto que, como dice Chastagnol, “no habrá emperador del siglo III que haya omitido presentar los símbolos y signos solares en sus monedas”⁴³.

El continuador ilirio de la nueva concepción político-religiosa fue Aureliano, quien, con su reforma del 274 (tras su triunfo sobre la palmirensis Zenobia), introdujo en Roma a un dios sirio pero bajo una forma latinizada: el *Sol Invictus*⁴⁴. Este mitraísmo romanizado se moldeó en el ejército romano que, en sus extenuantes campañas de Oriente, había incorporado a Mitra (dios asimilado al sol), siempre triunfante, que los soldados portaban en sus estandartes⁴⁵.

¿La reforma aureliana perseguía alterar el rumbo seguido por el culto imperial de esos años o sólo tenía un fundamento militar? Turcan, que ha analizado la evolución del culto imperial, nos dice:

La reforma de Aureliano parece haber estado inspirada en la preocupación de ramificar el culto imperial sobre un sentimiento religioso universal y sobre una suerte de evidencia cósmica. En principio, la teología solar ofrecía la ventaja de reunir a los filósofos y los idólatras, [...] alrededor de un denominador común: la religión de la luz vivificante e indefectible, el *Sol Invictus*. Pero la adoración del astro rey tenía como corolario el homenaje al soberano epifano del *Orbis Romanus*.

El Sol Invencible lleva los mismos títulos que el emperador: él es Augusto Emperador, *Dominus Imperii Romani*. Recíprocamente, el emperador es *invictus* y radiado como el Sol [...]. Él tiene su victoria y su poder ecuménico de *Sol Invictus*. [...] Como el dios civilizador Aureliano triunfa (sobre Zenobia) en una cuádriga de elefantes, otro

⁴² CROUZET, M., ob. cit., p. 778.

⁴³ CHASTAGNOL, ANDRÉ. *L'évolution politique et économique du monde romain de Dioclétien a Julien*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1980, p. 79.

⁴⁴ ALTHEIM, F. *Visión ...*, p. 293.

⁴⁵ CHASTAGNOL, A., ob. cit., p. 81.

símbolo solar⁴⁶.

Aureliano dio un paso más que sus antecesores. Como emperador y en tanto que Pontífice Máximo, apareció como el gran padre de este culto nuevo, sobre el cual fundó su derecho divino. Se consideró el Vicario del Sol sobre la tierra, fuente de su poder, e hizo acuñar en sus monedas la leyenda: *deus et dominus natus*⁴⁷.

Los sucesores: Probo, Caro y Numeriano continuaron con la misma práctica religioso-política (al menos esto es lo que atestiguan sus monedas). De esta manera, la mística solar los hace *dominus et deus*, es decir teócratas, en el *Orbis Romanus*.

La sola mención de teocracia nos requiere un breve análisis. El Cercano Oriente ha desarrollado desde épocas muy remotas dos modalidades teocráticas: la egipcia y la mesopotámica.

Según el criterio egipcio, el universo era el producto de un único proceso creador y esta actividad creadora había hallado su consecuencia natural en el poder absoluto que ejercía sobre el mundo que había creado. La sociedad egipcia bajo el faraón formaba parte de un orden cósmico y repetía el modelo. De hecho Ra, el creador, encabezaba la lista de los reyes de Egipto, como primer gobernante del país al que habían sucedido otros dioses, hasta que Horus, reencarnado perpetuamente en faraones sucesivos, había asumido la herencia de Osiris⁴⁸.

En la modalidad mesopotámica, el aspecto teológico de la realeza era menos impresionante. La realeza había obtenido una aceptación universal en cuanto institución social, pero la naturaleza no se ajustaba a un simple esquema de fuerzas coordinadas por la voluntad del gobernante. Según Frankfort los mesopotámicos "consideraban a su rey como un mortal dotado de peso divino. La realeza descendió del cielo como si fuese algo tangible; ésta constituía algo que no era de origen humano, sino que los dioses habían agregado a la sociedad [...] El rey recibía las insignias en el templo del dios de la ciudad [...] en los tiempos míticos, antes de que la realeza descendiera del cielo, el cetro, la corona, la tiara y el bastón de mando estaban colocados ante Anu en el cielo [...]"⁴⁹.

⁴⁶ TURCAN, R., ob cit.

⁴⁷ CHASTAGNOL, A., ob. cit., p. 81.

⁴⁸ FRANKFORT, HENRI. *Reyes y dioses*. Madrid: Revista de Occidente, 1969, p. 253.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 254.

La teocracia oriental había ingresado en el mundo romano. Nos queda por reconocer bajo qué modalidad y circunstancias.

En el año 284⁵⁰, fue aclamado emperador por el ejército de Oriente, a los 39 años, el general dálmata Diocleciano; comandante de la guardia imperial de Numeriano. La proclamación de *Caius (Marcus) Aurelius Valerius Diocletianus*, pareció repetir lo que el mundo romano ya conocía: el ascenso de un nuevo emperador procedente del círculo de los grandes jefes militares. Casi como en letanía se diría nuevamente *Imperatorem facit exercitus* (el ejército hace al emperador)⁵¹.

Este ejército que lo condujo al Imperio era el mismo ejército, ya barbarizado, que Roma necesitaba para salvar el Estado romano de los bárbaros que lo atacaban en dos fronteras altamente peligrosas: el Danubio y Persia.

Hasta el año 286, "Diocleciano gobierna sin compartir el poder con ningún compañero o usurpador fronterizo"⁵² pero, según Seston, un punto de inflexión se gestó en la relación emperador-soldados:

Parece [...] que Diocleciano entendía rehusar el dar a los soldados un rol determinado en la política, pues todos los talleres monetarios del imperio reciben la orden de acuñar piezas donde Diocleciano invoca, no a la *fides* o a la *concordia militum*, sino al patronazgo de *Juppiter Conservator Augusti*. El nuevo emperador afirmaba más que la unidad y la indivisibilidad del Imperio; proclamaba el origen en la divinidad de la autoridad imperial y su total poder⁵³.

El cambio ha sido coyuntural. Este emperador-soldado acaba de iniciar el camino hacia su solución a la crisis militar-política y religiosa que lo llevaría a la unidad y a la subsiguiente burocratización, a través de una nueva mística político-religiosa: la tetrarquía.

⁵⁰ Cf. MAIER, F., ob. cit., acerca de la fecha 20/11/284; SESTON, W., ob. cit., acerca de la fecha 17-19 de septiembre del 284.

⁵¹ MAIER, F., ob. cit., p. 16.

⁵² SESTON, W., ob. cit., p. 54.

⁵³ *Ibid.*, p. 54.

3. LA MÍSTICA DIOCLECIANA

A) LA TETRARQUÍA COMO SOLUCIÓN A LA DESCENTRALIZACIÓN

¿Qué buscó resolver Diocleciano con la tetrarquía? A primera vista, la desmembración del Imperio y sus crisis político-militares convulsivas que se sucedían en los *limites* de todo el Imperio y aun en el corazón de la corte misma. Como otros ilirios y a consecuencia de su origen, intentó alcanzar: la unidad del Imperio, el orden y respeto por las jerarquías militares, una administración eficiente y centralizada. Chateaubriand, en su obra *Los mártires*, lo describe del siguiente modo:

Arreglado en sus costumbres, pacífico en sus empresas, sin placeres y sin ilusiones, sin fe en las virtudes ni esperanzas en el agrandamiento [...] ⁵⁴.

Estas palabras nos permiten inferir que Diocleciano no fue hombre de reductos o círculos intelectuales, sino un pragmático que solucionó una a una sus problemáticas a medida que se sucedían, como “lo habría hecho un excelente oficial de Estado Mayor, que poseyera el sentido de la organización y al que le gustara el trabajo de despacho” ⁵⁵, como bien ha dicho Gonzague de Reynold.

¿La tetrarquía fue la consecuencia de un plan preconcebido u obra que surgiera de su intuición? Ambas cosas, pues acerca del tema existen dos posturas bien diferenciadas. En la primera, Seston demuestra que la tetrarquía se consolidó en etapas, signadas cada una de ellas por una usurpación o una insurrección, tanto a Oriente como a Occidente de Nicomedia. Según esta teoría, Maximiano, segundo Augusto, llegó al poder tras la secesión de Bretaña del 287. Constancio Cloro, César de Occidente, lo hará tras la usurpación de *Carausius* (en Bretaña) y Galerio, César de Oriente, a partir de la agresión meditada y peligrosa de los persas y del Shah Narsés ⁵⁶. Paulo Orosio (s. IV) ha sido una de sus apoyaturas testimoniales:

Así pues, por todas las regiones del Imperio Romano estallaron los fragores de repentinas perturbaciones: Carausio se rebeló en Britania; Aquileo en Egipto, [...] también Narsés, rey de los Persas, declaraba la

⁵⁴ DE REYNOLD, G., ob. cit., p. 190.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 189.

⁵⁶ SESTON, W., ob. cit., p. 184.

guerra en el Oriente. Apurado por estos peligros hizo que Maximiano Hercúleo pasase a Augusto del grado de César y a Constancio y a Galerio los nombró Césares⁵⁷.

De acuerdo con la segunda, planteada por Gonzalo Bravo, Diocleciano ha sido un estadista capaz de “elaborar un plan premeditado, pero puesto en práctica algunos años después de su acceso al trono, para sacar al Imperio de la crisis en la que estaba sumido”⁵⁸. Flavio Vopisco le ha servido de basamento:

Diocleciano [...] era un hombre de mucho mérito [...] afecto a los suyos, lleno de recursos y de experiencia, dotado de miras profundas siempre y algunas veces atrevidas; uniendo a esto prudencia y, a fuerza de haberlos comprimido, dueño siempre de los impetuosos movimientos de su ánimo⁵⁹.

De una u otra forma, la tetarquía condujo a la unidad esperada. Para consolidarla, los tetrarcas, generales al fin, se rodearon de ejércitos competentes y disciplinados que sofocaron, cuando fue necesario, el peligro exterior. Paralelamente a la unidad, Diocleciano se ocupó de burocratizar el Estado romano.

Un gigantesco aparato burocrático, directamente subordinado al emperador, debía imponer su voluntad hasta en el último pueblo. Tal aparato se distinguió del sistema administrativo anterior en múltiples aspectos. Un extremado centralismo se conjugó con una amplia unidad y nivelación, que se reflejó, por ejemplo, en la supresión de la diferencia entre provincias senatoriales e imperiales. Con el centralismo administrativo vino, como siempre, la burocratización. Concebida como garantía del absolutismo imperial, esta burocratización, por sus polémicas sobre competencias y por su abandono, entorpeció y paralizó en gran medida la vida del imperio. Hubo dos elementos característicos en este burocratismo del tardío Imperio romano. En primer lugar, un cuerpo de funcionarios (cuya formación estaba rigurosamente regulada por un plan de estudios jurídico-teórico), estructurado conforme con una estricta escala jerárquica; y, en segundo lugar, cada funcionario tenía una absoluta conciencia de rango. Tratamientos y títulos se

⁵⁷ PAULO OROSIO, ob. cit., p. 645.

⁵⁸ BRAVO, GONZALO. *Diocleciano y las reformas administrativas del imperio*. Madrid: Akal, 1991, p. 7.

⁵⁹ FLAVIO VOPISCO DE SIRACUSA. *Escritores de la Historia Augusta (vida de Numeriano)*. Madrid: Hernando, 1889, p. 112.

correspondían con un sistema perfectamente fijado de acuerdo con la categoría de funcionarios: del *Perfectissimus*, pasando por el *clarissimus*, hasta el *spectabilis* e *illustis*⁶⁰.

Ejército y burocracia motivaron un gasto imperial en progresivo aumento, por lo cual las arcas del Estado requirieron que fluyera más numerario; la moneda escaseó, se drenó metálico desde Roma a los *limites* en forma de gastos militares de frontera y de pagos administrativos a los funcionarios del Imperio. La escasez de metálico produjo iliquidez en las transacciones, alteró la distribución comercial y estancó la producción y el consumo. Los productos básicos excedentes fluyeron como mecanismo de pago para mantener la unidad política y el equilibrio del Imperio⁶¹.

B) DIOCLECIANO ¿REFORMADOR O TRADICIONALISTA?

Diocleciano suele ser analizado como un gobernante reformista. Creo que vale el análisis pormenorizado acerca del tema.

El historiador Kolb, en su reciente trabajo acerca de la política religiosa de Diocleciano, dice al respecto:

Sobre el [...] campo de la política administrativa, militar, fiscal y monetaria sí se ha mostrado como un reformador audaz [...] [pero] como lo hizo antes Augusto unió una política religiosa conservadora con innovaciones profundas en otro sector de la vida pública⁶².

¿Por qué el autor asegura que Diocleciano vuelve a las más antiguas tradiciones religiosas?

El siglo III ha estado enmarcado por el escepticismo religioso y por el ingreso de filosofías como la neoplatónica, que predicaba “el respeto absoluto por una realeza que procede directamente de la divinidad [...] y que contribuye mediante su implícita religiosidad, a reforzar la idea de que el orden social está impuesto por la divinidad y

⁶⁰ MAIER, F., ob. cit., p. 32.

⁶¹ BARROW, R. H., ob. cit., p. 172.

⁶² KOLB, FRANK. “L’ideologia Tetrarchica e la politica religiosa Diocleziano”. En: *I Cristiani e l'impero nel IV secolo*. Maceratta, 1988, p. 23.

subraya que la realeza es la imagen y emanación de la divinidad⁶³.

Frente a tales circunstancias filosófico-culturales y político-religiosas, una cuestión se torna central ¿cuáles han sido las circunstancias que rodeaban tanto la 'mística del Principado' como las de la 'mística diocleciana'?

El Alto y el Bajo Imperio representaban dos realidades histórico-políticas diferentes: la mística alto-imperial nos muestra que la esencia del régimen fundado por Augusto es la *auctoritas* del Príncipe. Es por la *auctoritas* que el emperador tiene acción sobre las leyes existentes y sus propias decisiones. ¿Qué es la *auctoritas* en aquel contexto?:

Es un don excepcional consentido por los dioses a una persona. El procedimiento jurídico de otorgamiento de la *auctoritas* requiere de una *lex* votada por el pueblo y promulgada por el senado que se la confiere al Príncipe. En el régimen augustano la base es doble: religiosa y espiritual. Ambos han sido establecidos por el Senado quien tuvo la cualidad de reconocer al Emperador una posición religiosa que lo distinguía de los hombres y para acordarle los privilegios excepcionales con relación a las leyes que regían el Estado⁶⁴.

Durante el siglo III la mística augustal decayó porque la institución senatorial, junto con tantas otras variables del Estado ha entrado en crisis y sus miembros han sido títeres en manos de los emperadores de la segunda mitad del siglo II y de todo el siglo III⁶⁵.

¿Quién ha reemplazado al Senado en la función fundamental de legitimar al emperador?

En la 'mística diocleciana' la solución a la confusión bajo-imperial exigió el cumplimiento de dos prerrogativas antes del advenimiento del Emperador: 1) la *electio* por el ejército (en el caso de Diocleciano por el ejército de Oriente apostado en Calcedonia); 2) la *nuncupatio* o aclamación popular (que a Diocleciano se le dio en Nicomedia -su capital)⁶⁶.

⁶³ TOUCHARD, JEAN. *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos, 1981, p. 86.

⁶⁴ SESTON, W., ob. cit., p. 193.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 195.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 200.

Ya Paulo Orosio decía que “Diocleciano [...] fue elegido por el ejército”⁶⁷.

Y entrando en la cuestión central de este trabajo: ¿El sistema político establecido por Diocleciano fue una teocracia de estilo oriental?

Contemporáneamente a la época diocleciana, en Oriente, la civilización persa sasánida hacía sentir su peso político, militar y religioso. Este pueblo se consideraba sucesor de los Aqueménidas y quería recuperar sus centros rituales, por lo cual entró en colisión con Roma. La majestad y divinidad del rey Sasánida se manifestaba en la etiqueta de la corte, en el arte y en las inscripciones. Cuando el monarca se hallaba en su trono permanecía oculto, inaccesible e invisible incluso para los más altos dignatarios de la corte. Entre el rey y su séquito se suspendía una cortina que lo ocultaba de las miradas. El trono se hallaba en el fondo de la sala y al descorrerse la cortina aparecía el rey magníficamente vestido, sentado en el trono con la pesada tiara guarnecida de perlas y piedras preciosas sobre su cabeza⁶⁸.

En ese contexto Diocleciano asumió su gobierno y continuó con la estructura que Aureliano y sus sucesores le habían dado al culto bajoimperial, pero, como en toda su obra de gobierno, perfeccionó la organización tanto religiosa como política de la nueva mística, así puso el objeto de adoración fuera de su persona: lo que ha divinizado es su poder imperial, “los tetrarcas se creen de esencia divina y portadores del influjo Jovio-herculiano”⁶⁹.

El poder ha quedado rodeado de un aurea de divinidad y todo aquello que se relaciona con él se ha sacralizado. Se organizó todo un ceremonial refulgente, con rígida etiqueta, que resguardaba a los tetrarcas (al fin de cuentas hijos de Júpiter y de Hércules respectivamente) de usurpadores y de revoltosos que pretendieran estigmatizar a los gobernantes y en ellos al Estado romano⁷⁰.

Diocleciano utilizó ornamentos preciosos sobre sus vestimentas y calzados. Reemplazó el manto de uso corriente atado al hombro con una simple fibula por una

⁶⁷ PAULO OROSIO, ob. cit., p. 649.

⁶⁸ PAYSAS, JAVIER. “Influencias orientales en un tema iconográfico altomedieval: la majestad regia”. En: *Temas medievales 3*. Buenos Aires: Programa de Investigaciones Medievales-CONICET, 1993, p. 228.

⁶⁹ TURCAN, R., ob. cit., p. 1055.

⁷⁰ SESTON, W., ob. cit., p. 214.

clámide púrpura, sostenida por una fibula redonda, reservada sólo al emperador. Cñó a la cabeza una diadema preciosa decorada de perlas y con gruesos clavos, a la que se le dio el nombre de corona. Las insignias imperiales comprendían el globo, símbolo del universo dirigido por Roma y, sobremontada, una victoria alada; el cetro, báculo terminado en forma de lanza que sostenía un águila, emblema del triunfador, el casco o la coraza ornada de joyas y el trono o silla elevada ubicado en la sala de audiencias del palacio⁷¹.

La mística político-religiosa diocleciana ha recibido una clara influencia filio-oriental que Diocleciano perfeccionó con la *adoratio*⁷². Seston nos relata:

Es, por otra parte, concebible que Diocleciano haya tenido que desarrollar alrededor de él un ceremonial del cual la *adoratio* era la manifestación más saliente. En su pesado traje bordado de oro y pedrerías, protegido del profano por el protocolo del silencio religioso, en su *sacrum palatium*, Diocleciano recibía los homenajes de sus sujetos⁷³.

Diocleciano fue el elegido de Júpiter para gobernar su dominio terrestre. La función imperial se ha divinizado y las virtudes u obras del emperador escapaban ahora “al juicio de los hombres” ¿De los soldados quizá?⁷⁴.

En qué sentido ha dicho Kolb que la Tetrarquía conserva las tradiciones religiosas?

En plena época de ingreso y consolidación de dioses orientales en el Imperio, tal como hemos visto en sus antecesores, Diocleciano y Maximiano, los dos Augustos de la Tetrarquía, son hijos de Júpiter y de Hércules respectivamente. La mística diocleciana adoptó la etiqueta cortesana de la corte Sasánida, recibió el influjo filosófico-religioso de la teocracia mesopotámico-persa pero decidió alterar el camino hacia la orientalización absoluta, pues, los dioses que han elegido a los tetrarcas para gobernar el *Orbis Romanus* no son otros que antiguos y reconocidos dioses del tradicional Panteón

⁷¹ CHASTAGNOL, A., ob. cit., p. 171-172.

⁷² Era la *προσκύνησις* persa.

⁷³ SESTON, W., ob. cit., p. 228.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 218.

romano⁷⁵.

En resumidas cuentas Diocleciano, como gobernante de un Imperio global, fundió en su sistema terárquico los dos mundos que abarcaba el *Orbis Romanus*: Oriente y Occidente.

En esta teocracia hemos aseverado que sólo el poder se diviniza, pero como buen occidental, Diocleciano le dio una forma racionalizada hasta tal punto que, tras las Vincennales (ceremonia en honor a los 20 años de gobierno de los primeros Tetrarcas) Diocleciano y Maximiano descienden del poder supremo y sobrellevan como simples mortales sus últimos años de vida. Herodiano nos lo relata:

Diocleciano envejeció en medio de la honrosa tranquilidad, en una quinta próxima a Salona. Modelo de una virtud desconocida hasta entonces; fue el único, desde el establecimiento del Imperio romano, que bajó voluntariamente de la cumbre del poder a la sencillez de la vida privada y a la condición de ciudadano⁷⁶.

CONCLUSIÓN

La circunstancia personal de Diocleciano tuvo influencia notoria en su actitud de gobierno, pues, en momentos en que los valores romanos estaban en franca decadencia, los ilirios, surgidos y potenciados al poder como simples soldados-emperadores, hicieron de la restauración de los valores de la romanidad una realidad tangible.

Los períodos de crisis son duros de sobrellevar y más aun cuando malas decisiones no hacen más que agravarlos.

Diocleciano recibió una pesada herencia de problemas, pues el Imperio: 1) era un estado militarizado a causa de la defensa de fronteras; 2) se convulsionaba cíclicamente por insurrecciones militares que escondían o desnudaban apetitos de poder imperial; 3) poseía un culto imperial muy influenciado por las religiones orientales y los antiguos dioses habían perdido preeminencia dentro del Panteón; 4) había abandonado la mística del Principado y los emperadores eran aclamados por sus ejércitos a través de la *electio*,

⁷⁵ KOLB, F., ob. cit., p. 23.

⁷⁶ EUTROPIO, ob. cit., p. 319.

y ejecutados con la misma prontitud por algún soldado en la soledad de la corte.

La rústica dalmacia fue el ámbito donde se formó el hombre indicado para resolver los problemas militares de su circunstancia histórica. No le conocemos a Diocleciano un entorno de filósofos y literatos; sí de jefes militares (Maximiano, Constancio Cloro y Galerio eran, en principio, excelentes generales).

Las decisiones no han sido las de un simple soldado sino, como dijo con justeza Conzague de Reynold⁷⁷ las de un buen jefe de Estado Mayor. Esta actitud le permitió vislumbrar la profundidad de la crisis.

Sus soluciones fueron las de un pragmático. No fue un hombre de teorías sino de acción y de realidades concretas, y, por añadidura tenía una natural capacidad para la administración.

Su solución ha sido integral:

1. La descentralización se remedió con la tetrarquía, que no era sino una gran estructura política en la que se centraliza el poder por vía de un ejército de burócratas, que despachaban y resolvían las decisiones de los tetrarcas nucleados en la figura central : Diocleciano.

El Estado se organizó a partir de las decisiones del *Jovii* (hijo de Júpiter), cabeza de la racionalizada burocracia que, desde su *Sacrum Palatium*, se aseguraba la eficiencia de la administración, centralizada en su poder, al que Júpiter había divinizado.

2. La militarización, que hacía efímeros los poderes del emperador (pues los soldados, al mismo tiempo que resguardaban del peligro exterior al Estado, ayudaban a la disgregación de la autoridad imperial con su participación en revueltas, asesinatos y usurpaciones) fue solucionada por una nueva mística político-religiosa.

El pragmatismo de Diocleciano, asociado a los valores de romanidad, apresuró en él una solución eficaz. Alteró las bases de legitimación del poder y trasladó el eje de atención anteriormente centrado en la *electio* militar hacia una base de legitimación político-religiosa. La mística diocleciana tendrá por ello el patronazgo de *Jupiter Conservator Augusti*.

⁷⁷ DE REYNOLD, G., ob. cit., p. 189.

Diocleciano no fue un dios, sino sólo la herramienta utilizada por Júpiter para gobernar su reino terrenal. Como bien dice William Seston, el emperador se encontraba ubicado “entre los dioses y los hombres. Los primeros le prestan asistencia en todas las ocasiones, los segundos le deben obediencia como a un dios, y no se aproximan a él sino con el temor respetuoso que inspiran las imágenes divinas. Él mismo vive en su palacio alejado del ruido de las pisadas y de las miradas profanas, en el traje que es el de los dioses”⁷⁸.

Su poder ha sido divinizado, su persona ha sido rodeada del ornato de divinidad que su mística requiere. El trono, las joyas, el traje bordado de perlas y piedras preciosas, su diadema, irradian la luz del cosmos en el que reina Júpiter, un dios romano.

Oriente, a través del esquema teocrático persa sasánida ha entrado en la corte del Emperador romano. El mismo Diocleciano ha instalado su residencia permanente en Nicomedia, junto al Mar Negro. El Augusto Diocleciano de origen occidental (ilirio) ha fundido en su persona los dos mundos sobre los cuales imperaba: Oriente y Occidente.

Diocleciano ha legitimado el poder sobre bases religiosas y se ha separado del mundo de los hombres con una pompa al estilo oriental, que se había utilizado en los emperadores previos, pero con una alteración que marcó tangencialmente la diferencia: el dios que legitima y diviniza el poder del Emperador es Júpiter, con lo cual abreva en las tradiciones romanas y afianza una mística que conserva la romanidad a través del respeto a los dioses antiguos.

La ecuación político-religiosa de Diocleciano está representada por **dios** (Júpiter: gobernante celeste), el **Emperador** (Diocleciano: a quien Júpiter le ha divinizado el poder para gobernar su reino terrenal y a quien inviste de ornato divino para separarlo del mundo de lo profano) y los **hombres** (que deben obediencia al *Iovius* y adoración a Júpiter a través de su hijo y representante en la tierra).

Esta mística fusionó estructuras de poder y valores trascendentes de Oriente y Occidente. El gobierno del mundo requería de adaptabilidad y Diocleciano respondió con su solución pragmática: la **tetrarquía**, que contenía tanto la rígida etiqueta que requería Oriente, como una teocracia racionalizada al estilo occidental que se fundaba en el poder divino que emanaba de Júpiter, un dios tradicional de Roma que podía ahora trascender a Oriente a través de la acción de Diocleciano, el gobernante de su reino terrenal.

⁷⁸ SESTON, W., ob. cit., p. 229–230.

En síntesis: Diocleciano fue un personaje coyuntural que surgió y se desarrolló como un hombre de cosmovisión antigua. Guiado por su pragmatismo político-religioso, tomó las decisiones que condujeron en época bizantina y medieval al afianzamiento de la monarquía de derecho divino.

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**

AQUILINO SUÁREZ PALLASÁ**

En este estudio demostraremos que la isla denominada *Mona insula* en los *Annales* y en el *De vita Agricolae* de P. C. Tácito así como distintos acontecimientos relacionados con ella ocurridos durante la conquista romana de Britannia han sido imitados poéticamente por el autor del *Amadís de Gaula* primitivo, el cual, por tanto, ha conocido la obra del historiador romano, supuestamente perdida y desconocida todavía en el siglo XIII, siglo en que el libro de caballerías español fue compuesto.

I. *MONA INSULA* EN LA OBRA DE P. C. TÁCITO

Tácito se refiere a *Mona*, esto es a la hoy denominada Isla de Anglesey, según su nombre inglés, en *Annales* XIV 29 y 30 y en *Agricola* XIV 5, XVI 2 y XVIII 4-6. Los textos correspondientes son éstos:

Ann. XIV 29. Sed tum Paulinus Suetonius obtinebat Britannos, scientia militiae et rumore populi qui neminem sine aemulo sinit, Corbulonis concertator, receptaeque Armeniae decus aequare domitis perduellibus cupiens. Igitur Monam insulam, incolis ualidam et receptaculum perfugarum, adgredi parat, nauisque fabricatur plano alueo aduersus breue et incerto. Sic pedes; equites uado secuti aut altiores inter undas adnantes equis tramisere. 30. Stabat pro litore diuersa acies, densa armis uirisque, intercurstantibus feminis; in

* Ponencia presentada en las X Jornadas de Estudios Clásicos organizadas por este instituto los días 23, 24 y 25 de junio de 1999.

** UCA - CONICET

modum Furiarum, ueste ferali, crinibus deiectis faces praeferebant; Druidaeque circum, preces diras sublatis ad caelum manibus fundentes, nouitate aspectus perculere militem ut quasi haesentibus membris immobile corpus uulneribus praeberent. Dein cohortationibus ducis et se ipsi stimulantes ne muliebre et fanaticum agmen pauescerent, inferunt signa sternuntque obuios et igni suo inuoluunt. Praesidium post hac impositum uictis excisique luci saeuis superstitionibus sacri: nam cruore captiuo adolere aras et hominum fibris consulere deos fas habebant. Haec agenti Suetonio repentina defectio prouinciae nuntiat¹.

Agr. XIV 5. Suetonius hinc Paulinus biennio prosperas res habuit, subactis nationibus firmatisque praesidiis; quorum fiducia Monam insulam ut uires rebellibus ministrantem adgressus terga occasione patefecit.

Agr. XVI 2. Quod nisi Paulinus cognito prouinciae motu propere subuenisset, amissa Britannia foret.

Agr. XVIII 4. Caesa prope uniuersa gente, non ignarus instandum famae ac, prout prima cessissent, terrorem ceteris fore, Monam insulam, a cuius possessione reuocatum Paulinum rebellione totius Britanniae supra memorauimus, redigere in potestatem animo intendit. 5. Sed ut in subitis consiliis naues deerant, ratio et constantia ducis transuexit; depositis omnibus sarcinis lectissimos auxiliarium, quibus nota uada et patrius nandi usus, quo simul seque et arma et equos regunt, ita repente inmisit, ut obstupefacti hostes, qui classem, qui nauis, qui mare exspectabant, nihil arduum aut inuictum crediderint sic ad bellum uenientibus. 6. Ita petita pace ac dedita insula clarus ac magnus haberi Agricola².

¹ *Cornelii Taciti Annalium ab excessu diu Augusti libri*. Recognovit breuique adnotatione critica instruxit C. D. Fisher. Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1973. TACITE, *Annals*. Texte établi et traduit par Henri Goelzer. 3 Vols. Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938.

² TACITE, *Vie d'Agricola*. Texte établi et traduit par E. De Saint-Denis. Paris: Les Belles Lettres, deuxième édition revue et corrigée, 1948. TACITE, *Dialogue des Orateurs. Vie d'Agricola. La Germanie*. Texte établi et traduit par Henri Goelzer, H. Bornecque, G. Rabaud. Paris: Les Belles Lettres, 1922.

De estos textos nos interesa considerar: 1) el nombre de la isla; 2) la naturaleza del acceso a la misma; 3) la causa de la invasión de ella por los romanos; 4) la disposición de sus defensores en la costa; 5) la intervención femenina; 6) los sacrificios humanos cruentos realizados en la isla; 7) el regreso apresurado de la primera expedición por la rebelión en Britannia. Con respecto a estos temas hemos de establecer sendas correspondencias amadisianas probatorias de nuestra tesis.

II. CORRESPONDENCIAS AMADISIANAS

1. EL NOMBRE DE LA ISLA

La isla denominada *Mona insula* por Tácito es llamada *Anglesey* por los ingleses desde la Edad Media y *Mon* (*Von*, *Fon*, variantes gráficas del nombre) por los galeses. En las fuentes británicas latinas medievales con frecuencia se le da en nombre de *Monia*, que no es sino latinización mediante el sufijo toponímico *-ia* del nombre galés *Mon*. Así, por ejemplo, en la *Historia Britonum*, en los *Annales Cambriae* y en el *Itinerarium Kambriae* y la *Descriptio Kambriae* de Giraldo Cambrense³. Ahora bien, el topónimo amadisiano *Mongaça*, nombre de una isla en el relato, corresponde a *Monia insula* por dos causas. En primer lugar, porque la grafía *ng* es habitual en la Edad Media en los dominios lingüísticos románicos hispánicos de Navarra, Aragón, Cataluña y territorio mozárabe, aunque rara en Castilla e inexistente en León, para escribir el grupo *-ni-* + vocal latino y el fonema hispánico /ñ/, de acuerdo con testimonios como *Ordong(o)* = *Ordoño*, *Salamaŕga* = lat. *Salamania* = rom. *Salamaña*, *uingas* = *viñas*, *castarigo* = *castaño*⁴. Luego: *Mongaça* = *Monia* + *-ça*, que provisoriamente consideramos sufijo. En segundo lugar, porque el sufijo *-ça* es efecto de haber leído como *ç*, variante gráfica de *sç* y *sc*, el grupo *st* que aparece en los sufijos de los nombres de otras tres islas del *Amadís*: *Monjaste* = *Mania* + *-ste*, la Isla de Man; *Gajaste* = *Achaia* + *-ste*, la Achaja

³ *Historia Britonum*. En: FARAL, EDMOND, *La légende Arthurienne*. Études et documents. 3 Vols. Paris: Librairie Honoré Champion, Éditeur, 1969; III, pp. 1-62. NENNIUS. *British History and the Welsh Annals*. Edited and translated by John Morris. London and Chichester, Phillimore, 1980. *Annales Cambriae*. Edited by John Williams ab Ithel. New York, Kraus Reprint Ltd., 1965. *Giraldi Cambrensi Itinerarium Kambriae et Descriptio Kambriae*. Edited by James F. Dimock. New York, Kraus Reprint Ltd, 1964.

⁴ MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN. *Orígenes del español*. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI. Madrid: Espasa-Calpe, séptima edición, 1972. ALVAR, MANUEL. *El dialecto aragonés*. Madrid: Editorial Gredos, 1953.

antigua de Grecia; *Gabasta* = *Saba* + *-sta*, la Isla de Saba (con la errata *G* por *S* como ocurre en el nombre del *Amadís* actual *Gamutas*, que está en lugar del evidente en el texto *Samnitas* o *Sannitas*). La función de este sufijo *-sta* (> *-ça*), *-ste* resulta con claridad de los casos aducidos –los únicos del texto amadisiano–: significa 'isla', indica que la parte precedente del nombre que integra denomina una isla. Su forma procede de la aglutinación con el topónimo propiamente dicho de la abreviatura de *insula* leída erróneamente como *-sta* o *-ste*⁵. En conclusión, *Mongaça* representa y es *Monia insula*, la misma isla que Tácito denomina *Mona insula*.

2. LA NATURALEZA DEL ACCESO A LA ISLA

Paulino Suetonio hace pasar la infantería de tierra firme a la isla Mona en naves de fondo plano para tal efecto construidas. Sabe que el mar es en ese estrecho *breue et incertum*. La caballería, en cambio, ha de pasar vadeando o nadando (*Ann.* XIV 29). También vadean y nadan los selectos auxiliares de Julio Agrícola por carencia de naves (*Agr.* XVIII 5). En el *Amadís* las cosas se presentan de este modo. Los amigos de Amadís, con el propósito de arrebatar la ínsula de Mongaça a las fuerzas del rey Lisuarte para entregarla a su legítima heredera, arman una flota y navegan desde la Ínsula Firme. Llegan, pues, desde el mar. Lejos de la costa de la isla, que está ocupada por los defensores, dividen en dos la flota, anclan e intentan desembarcar. Una parte lo hace mediante bateles y desde el mar entabla combate con los de tierra. La otra, por puentes de tablas y cañizos se lanzan los caballeros en el agua, pero impedidos por ella y por los enemigos que los acometen desde la costa, les resulta imposible avanzar. Entonces, “mandaron enviar dos galeas en tierra a la ventura que Dios les diesse, y ivan en cada una dellas treinta cavalleros muy bien armados, y el golpe fue tan grande, que todas fueron hechas pieças. Allí fue el ruido tan grande y de tantos alaridos de un cabo y de otro, que no parecía sino ser todo el mundo assonado”⁶. Los caballeros quedan en el mar con el agua al cuello y avanzan con dificultad hasta que el agua les da en las cinturas, “Y ahunque la gente de la ribera era mucha y bien armada y resistian con gran esfuerzo, no pudieron escusar que don Florestán y sus compañeros no tomassen tierra”⁷.

⁵ Las grafías *sg*, *sc*, *c* (ante *e*, *i*), funcionalmente equivalentes, suelen alternarse imprevisiblemente en los Mss. Medievales y en las ediciones impresas dependientes de ellos.

⁶ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecuá. 2 Vols. Madrid: Editorial Cátedra, 1987-1988; III Intr. = pág. 968.

⁷ *Ibid.*, págs. 968-9.

Son de destacar, en cuanto a nuestro propósito, las siguientes correspondencias: 1) en *Amadís* como en Tácito se trata de la invasión de la misma isla, Mongaça o Mona; 2) el combate se entabla por igual los invasores desde el mar y los defensores dispuestos sobre la costa; 3) en *Amadís* las naves grandes no se acercan a ella y las de menor calado se rompen en los bajíos, mientras que en los *Annales*, conociendo Paulino Suetonio la naturaleza de ese mar, se dispone de naves apropiadas de poco calado y fondo plano, y Julio Agrícola, conociéndola también, hace que sus hombres vadeen o naden; 4) en los dos casos caballos y caballeros avanzan metidos en el agua.

3. CAUSA DE LA INVASIÓN DE LA ISLA

Así como Britannia había sido incentivo de resistencia, fuente de recursos para ella y refugio de fugitivos en la época en que Julio César hacía guerra en las Galias, causas por las cuales decidió la invasión de la isla, lo mismo ocurrió con Mona con respecto a los britanos después de comenzada la conquista claudiana de Britannia, pues era *incolis ualida et receptaculum perfugarum*, según se dice en *Ann. XIV 29*, O *insula uires rebellibus ministrans*, según *Agr. XIV 5*. En el *Amadís* aparecen dos reductos de rebeldes y fugitivos ante la autoridad desmesurada del rey de la Gran Bretaña: la Ínsula Firme y la Ínsula de Mongaça. Los amigos de Amadís navegan desde la Ínsula Firme y toman la Ínsula de Mongaça para Madasima, heredera legítima de su señorío, arrebatándola por la fuerza al rey Lisuarte. Con este acto se convierten, de fugitivos de su corte, en rebeldes a la autoridad real. El rey Lisuarte, lleno de saña por la ofensa recibida, envía contra los rebeldes un ejército al mando del rey de Gales del Norte. No contento con ello, él mismo encabeza otro para reconquistar definitivamente la isla y reintegrarla a su poder. Se combate reciamente. Al cabo, derrotados, los amigos de Amadís deponen las armas y, por imperio de las circunstancias, se pactan treguas.

4. DISPOSICIÓN DE LOS DEFENSORES DE LA ISLA EN LA COSTA

Tanto en la invasión de Paulino Suetonio (*Ann. XIV 30*) como en la de Julio Agrícola (*Agr. XVIII 5*), los defensores de la isla Mona, advertida la proximidad de los romanos, se disponen en la propia costa, desde la cual combaten a los que llegan a tomarlos desde el mar. Ahora bien, el único ejemplo de este género de combate en todo el *Amadís* tiene lugar en la Ínsula de Mongaça cuando, según lo antes referido, los amigos de Amadís acometen a pie desde el mar a la hueste de Galdar de Rascuyl y del conde Latine, lugartenientes del rey Lisuarte, dispuesta, después de advertida la presencia de los invasores, sobre la costa misma para la defensa. Lo habitual en los encuentros

bélicos amadisianos, sean los combates pactados de antemano o sean imprevistos, es que se deje entrar en la tierra y acampar libremente a los ejércitos que llegar por mar. Ocurre así con el combate con la hueste del rey de Irlanda, ejemplo de lid pactada de antemano, y con la del rey Arávigo, ejemplo de lid imprevista.

5. LA INTERVENCIÓN FEMENINA

En *Ann.* XIV 30 dice Tácito que entre los guerreros que intentaban resistir la invasión romana de Mona se mezclaban mujeres como Furias, con vestiduras negras (*ueste ferali*), cabellos sueltos y desordenados y antorchas en las manos. El lenguaje cortés caballeresco del *Amadís* ha suprimido y mudado algunos rasgos del relato latino y prohíbe que las mujeres intervengan en combates sino como espectadoras. Sin embargo, el autor primitivo hace intervenir a la mujer, y con vestiduras negras, en un episodio relacionado con la Ínsula de Mongaçã. El rey de la Gran Bretaña prepara la invasión de la isla para liberar a dos vasallos suyos cautivos en ella. Gromadaça, señora de Mongaçã, enterada de tales preparativos militares, propone al rey un duelo judicial entre su campeón, el irlandés Ardán Canileo, y Amadís de Gaula, paladín de la Gran Bretaña. Si Ardán vence, la isla ha de quedar por Gromadaça y llevará a ella la cabeza de Amadís; pero si vende Amadís a Ardián, la isla ha de quedar para el rey y serán liberados los dos caballeros cautivos. A modo de garantía de la palabra dada Gromadaça entrega en rehenes a su propia hija Madasima, a doce doncellas con ellas y a otros doce caballeros además. Así se presentan Madasima con sus doncellas: "Y Madasima vestía paños negros por duelo de su padre y su hermano, mas su fermosura era tan biva y tan sobrada, que con ellos parecía tan bien que a todos fazía maravillar, y cabe ella ivan sus donzellas, de aquel mismo paño vestidas, y Ardán Canileo la traía por la rienda; y allí venía el gigante viejo y sus hijos, y los nueve cavalleros que havían d'entrar en las rehenes"⁸.

6. LOS SACRIFICIOS HUMANOS CRUENTOS EN LA ISLA

En *Ann.* XIV 30 Tácito menciona el hábito de los britanos de sacrificar cautivos en la isla Mona, así como el de consultar la voluntad de los dioses inspeccionando las carnes de los sacrificados: *nam cruore captiuo adolere aras et hominum fibris consulere deos fas habebant*. Veamos de qué manera se presenta el caso amadisiano. El rey de la

⁸ *Ibid.*, II 61 = pág. 869.

Gran Bretaña y el de Irlanda han pactado un combate judicial entre sus huestes. Famongomadán, personaje en cuyo extravagante nombre no hay que leer sino *Ffagan de Monga* o *Monia*, es esposo de la nombrada Gromadaça y señor de Mongaça. Con su hijo Basagante están en el bando de los del rey de Irlanda. Antes del combate realizan ambos una incursión en la vecindad de Londres para obtener cautivos. Amadís, con nombre de Beltenebros por entonces, acompañadp de unas doncellas, los encuentra en su camino, cuando ya han capturado varias doncellas y caballeros:

Pues [...] no tardó mucho que vieron venir [...] una carreta que doze palafrenes tiravan, y dos enanos encima della que la guiavan, en la cual vieron muchos cavalleros armados en cadenas metidos, y sus escudos en las varas colgados, y entre ellos donzellas y niñas fermosas que muy grandes gritos davan; y delante de la carreta venía un gigante tan grande, que muy espantable cosa era ver encima de un cavallo negro, y armado de unas fojas muy fuertes y un yelmo que mucho reluzía; y traía en su mano un venablo que el hierro avía una gran braçada; y en pos de la carreta venía otro gigante que muy más espantable y más grande que el primero parecía [...]; y el gigante que delante venía bolvióse a los enanos y díxoles: / -Yo vos faré mill pieças si no guardáis que esas niñas no derramen su sangre, porque con ella tengo yo de fazer sacrificio al mi dios en que adoro. / Cuando esto oyó Beltenebros, conoció ser aquél Famongomadán, que tal costumbre era la suya que della jamás partirse quería, de degollar muchas donzellas delante de un ídolo que en el Lago Herviente tenía, por consejo y habla del cual se guiava en todas sus cosas, y con aquel sacrificio le tenía contento, como aquel que seyendo el enemigo malo, con tan gran maldad avía de ser satisfecho⁹.

Conviene recordar aquí que el nombre *Famongomadán* ha resultado de la corrupción del original *Ffagan de Monga*, donde *Monga* es, como sabemos, grafía especial de *Monia*, del siguiente modo hipotético: *Ffagan de Monga* > *Fagandemonga* > *Famongo-madán*. De otro lado, el lugar aquí denominado *Lago Herviente* (*Lago Ferviente* en otros pasajes del texto) no es sino la Ínsula de Mongaça, puesto que procede de la traducción pseudo-etimológica de *Ynys Fon*, nombre galés de la isla en el cual *Fon* es variante gráfica de *Mon*, según lo ya dicho, y *Ynys* significa 'isla'. El nombre *Ynys Fon* fue interpretado como el latín *Ignis Fons* o *Ygnis Fons*, mera variante gráfica, pues el grupo

⁹ *Ibíd.*, II 55 = págs. 785-6.

latino *ig* suele pasar a *i* en castellano (cf. *DIGNUS* > *dino*), y traducido como 'Lago Hierviente' con cierta racionalización semántica.

Hallamos, pues, las siguientes correspondencias entre las noticias de Tácito y el texto amadisiano: 1) realización de sacrificios humanos en la isla, de niñas y doncellas en el *Amadís* por su estilo cortés e ideología caballeresca en lugar de hombres; 2) igual referencia a Mona o Mongaça (*Monga* del nombre personal de famongomadán o *Ynys Fon* = Lago Hirviente); 3) sacrificios realizados en honor de un ídolo en el *Amadís*, es decir de un dios pagano y del enemigo malo, de acuerdo con una identificación habitual en el lenguaje cristiano desde los Santos Padres; 4) clara relación proporcional: los caballeros cristianos son a los paganos como los romanos son a los bárbaros britanos; 5) los sacrificios humanos son propiciatorios para conocer la voluntad del dios; 6) el gigante Famongomadán, señor de la isla, cumple la función sacerdotal propia de los druidas, y sus blasfemias, habituales en él y reiteradas durante el combate con Amadís-Beltenebros en que es muerto junto con su hijo Basagante, corresponden con perfección a las *dirae preces* de aquellos.

No hay mención de sacrificios humanos en la isla Mon después de la hecha por Tácito. Por otra parte, el cristianismo de los britanos, los de Britannia y después sus herederos directos de Gales, no permitía esa clase de actos, como no la permitían tampoco los romanos. Todo nos remite, pues, al texto de Tácito.

7. REGRESO PRECIPITADO DE LA ISLA Y CONQUISTA INCONCLUSA

Tácito hace mención varias veces del regreso precipitado de Paulino Suetonio desde la isla de Mona a Britannia, dejando inconclusa su conquista, por causa de un levantamiento general de los britanos que ponía en gravísimo e inminente peligro el gobierno romano de la provincia: *Haec agenti Suetonio repentina defectio provinciae nuntiatur* (Ann. XIV 30); *Quod nisi Paulinus cognito provinciae motu propere subuenisset, amissa Britannia foret* (Agr. XVI 2). En el *Amadís* se refiere que en el momento en que el rey Lisuarte de la Gran Bretaña, victorioso en persona sobre los rebeldes amigos de Amadís instalados en la Ínsula de Mongaça, está a punto de someterlos incondicionalmente, llegan a él alarmantes noticias desde Gran Bretaña:

[El rey] ovo cartas del conde Argamont[e] su tío, que en la tierra quedara, cómo todos los Reyes de las ínsolas se levantavan contra él, veyéndole en aquella guerra que estava, y que tomavan por mayor y caudillo al rey Arávigo, Señor de las ínsolas de Landas, que era el más

poderoso dellos, y que todo esto avía urdido Arcaláus el Encantador, qu'él por su persona anduviera por todas aquellas ínsolas levantándolos y juntándolos, haziéndoles ciertos que no hallarían defensa ninguna y que podrían partir entre sí aquel reino de la Gran Bretaña, consejando aquel conde Argamonte al Rey que dexadas todas cosas se bolviesse a su reino¹⁰.

Obligado por las circunstancias, el rey de Gran Bretaña no sólo no extermina ni expulsa de la isla a sus enemigos, sino que pacta con ellos unas treguas por las cuales quedan como vasallos suyos, y él se vuelve con éxito y al mismo tiempo con fracaso a Gran Bretaña para hacer frente a la nueva amenaza. Esta amenaza proviene del interior de la propia Gran Bretaña, pues es Arcaláus el Encantador, cuyo señorío está en ella, el que la promueve suscitando la rebelión de los reyes extranjeros. Evidente la concordancia con el respectivo relato de Tácito, permítasenos una breve digresión. El causante de la rebelión de los reyes de las islas es, como queda dicho, Arcaláus el Encantador, archienemigo de Amadis y del rey Lisuarte y malo por antonomasia. Pues el nombre *Arcaláus* es relatinización del galés *Aircol*, procedente a su vez del nombre personal latino *Agricola*: *Agricola* > **Agircol* > *Aircol*. ¿Mera casualidad?

III. UNA CORRESPONDENCIA SUPLEMENTARIA

El topónimo amadisiano *Peña de Galtares* refiere un lugar del sur de Shropshire denominado en la actualidad *Caer Caradoc Hill* y en la Edad Media *Cair Caratauc*. El elemento galés *Caer*, *Cair* deriva del latín *castrum* y significa 'fortaleza, castillo, ciudad'. En el *Amadis* aparece traducido como *Peña* con el sentido normal de 'castillo, fortaleza'. Pero *Caratauc* y *Caradoc* son derivación antigua y moderna, respectivamente, del nombre personal britano *Caratacos*, *Caratacus*. Ahora bien, la forma amadisiana *Galtares* no pudo derivar de ningún modo ni de *Caratauc* (que seguramente habría resultado en **Caradanque* o en **Galtanque*) ni de *Caradoc* (que habría dado **Caradoque* o **Galdoque*), y solo se explica como resultado de *Caratacos* o de *Caratacus*. Dado que el nombre y la notabilísima historia del heroico personaje britano así llamado se refieren reiteradamente en *Ann.* XII 34, 35, 36 y 38 e *Historiae* III 45 de Tácito, y como no aparece con esta forma en otras fuentes antiguas ni medievales, llegamos a la conclusión que la fuente amadisiana es de nuevo la obra de Tácito.

¹⁰ *Ibíd.*, III 67 = pág. 1022.

IV. TÁCITO EN LA EDAD MEDIA EUROPEA Y ESPAÑOLA

Según suele afirmarse, la obra de P. C. Tácito, perdida en la Edad Media, fue redescubierta por J. Boccaccio (1313–1375) en la segunda mitad del siglo XIV. Desde entonces tiene lugar su difusión en Europa. “Petrarca había descubierto muchos libros clásicos perdidos; Boccaccio prosiguió la búsqueda, y encontró tesoros no menos valiosos, entre ellos la obra del historiador Tácito, que estaba perdida”¹¹. De otro lado, los primeros vestigios de la obra del historiador romano en España aparecen, según se dice, en los inventarios de las bibliotecas del Príncipe de Viana, hijo del rey Juan II de Aragón y de Blanca de Navarra, el cual vivió entre los años 1421 y 1461 y estaba en Italia en 1453, y del Infante Pedro, Condestable de Portugal y nieto de Jaime, conde de Urgel, el cual vivió entre los años 1429 y 1466¹². Tácito, pues, no fue conocido en España sino hasta el Prerrenacimiento del siglo XV. Los primeros manuscritos españoles de Tácito son de ese siglo o posteriores a él¹³. Desconocidos otros testimonios medievales hasta hoy, el autor del *Amadís* primitivo, por tanto, debió de haber leído los *Annales*, o la parte de ellos que aquí nos interesa, en el denominado *Codex Mediceus alter vel secundus*, del siglo XI (a. 1038–1058), conservado en la Biblioteca Laurentiana de Florencia, puesto que los considerados *deteriores*, entre los cuales está el *Hispanus o Covarruviae*, son todos del siglo XV, y el *Mediceus prior*, del siglo X, también conservado en la Biblioteca Laurentiana, no contiene esta parte de la obra.

CONCLUSIONES

Si las siete correspondencias que hemos analizado se presentaran a nuestra consideración como elementos dispersos en la historia amadisiana, lo que tendríamos con respecto a los *Annales* y a la *Vita Agricola* de P. C. Tácito sería, por notable que ella fuese, una coincidencia casual de partes. Pero si, en cambio, todos esos elementos están referidos en el *Amadís* a un solo objeto, esto es a la Ínsula de Mongaça, y simultáneamente los mismos elementos se refieren a un solo objeto en la obra de Tácito,

¹¹ HIGHET, GILBERT. *La tradición clásica*. Influjos griegos y romanos en la literatura occidental. Traducción de Antonio Alatorre. 2 Vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1954; I, p. 149.

¹² SANMARTÍ BONCOMPTE, FRANCISCO. *Tácito en España*. Barcelona: CSIC, 1951; pág. 19. No mencionan a Tácito en la Edad Media M. R. Lida de Malkiel (en *La tradición clásica en España*. Barcelona: Editorial Ariel, 1975) ni E. R. Curtius (en *Literatura europea y Edad Media latina*. 2 Vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1975).

¹³ *Ibíd.*, pp. 19ss.

esto es a la isla Mona, siendo por su nombre *Mona insula* igual a *Ínsula de Mongaça*, luego tales elementos de las dos obras, la del autor romano y la del autor español, son idénticos entre sí y observan idéntica función, y, por tanto, descartada la improbable coincidencia fortuita, se trata ahora en verdad de una intertextualidad necesaria entre las dos obras, intertextualidad que no puede entenderse sino como dependencia con respecto a la más antigua de la más nueva. *Amadís de Gaula*, pues, depende de *Annales* y *Vita Agricolae*. De otro lado, si bien una de las siete correspondencias estudiadas, la de la naturaleza del acceso a la isla, pudo originarse en el texto amadisiano del conocimiento personal del lugar por parte de su autor primitivo y no en la relación de intertextualidad, ello no sería menos importante para reforzar la identificación de la *Ínsula de Mongaça* con la *Mona insula* de Tácito. En efecto, a la básica identificación onomástica por nosotros establecida habría que agregar la geográfica. Ahora bien, el texto amadisiano, por demostrado proceso fonético *-nm- > -nd-* de su onomástica personal (y geográfica) ocurrido en tercera copia consecutiva, cuando menos, y paralelo a similar proceso ocurrido en la historia de la lengua castellana entre 1250 y 1285, tuvo que haber sido compuesto en el tercer cuarto del siglo XIII, y con mayor precisión alrededor de 1275¹⁴, y como el tema de la *Ínsula de Mongaça* tanto por la onomástica concomitante cuanto por su necesaria y evidente integración estructural en el todo del relato pertenece a la redacción primitiva del *Amadís*, en consecuencia la lectura de la obra de Tácito por el anónimo autor amadisiano fue anterior a 1275. Esto implica que un autor español leyó y utilizó la obra del historiador romano por lo menos un siglo antes de su redescubrimiento oficial por J. Boccaccio en la segunda mitad del siglo XIV. Y si no leyó el *Codex Mediceus alter* que conocemos, tuvo que haber leído otro todavía desconocido. En todo caso, demostrado el *quid* de la intertextualidad entre la obra de Tácito, como fuente, y el *Amadís* primitivo, como imitación, queda por demostrar el *quomodo*, el *ubi* y el *quando* del encuentro del autor amadisiano con el historiador romano, tema de otra investigación. En cuanto al proceso de transformación del discurso historiográfico de Tácito en discurso caballeresco amadisiano, de él no hemos hecho más que breve mención¹⁵. Es tema que también merece especial consideración futura.

¹⁴ Suárez Pallasá, Aquilino. "Sobre la evolución de *-nm-*, *-nw-* y *-w-* interiores intervocálicos en la onomástica personal del *Amadís de Gaula*". REVISTA DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA, 77 (1997), pp. 281-320.

¹⁵ WEBER DE KURLAT, FRIDA, "Estructura novelesca del *Amadís de Gaula*". REVISTA DE LITERATURAS MODERNAS, 5 (1967), pp. 29-54.

NOTA

LEÓNIDAS DE TARENTO: POETA DE SU REALIDAD

NATALIA BUSTOS-MA. CLARA MIRI

En la *Antología Palatina* oímos a un hombre decir de sí mismo:

πλάνιος, πενέστεω, ὀλιγησιπύος.¹
(‘vagabundo, pobre, indigente’)

Este hombre, que por eso tanto nos ha interesado, es Leónidas de Tarento, uno de los poetas de la escuela del Peloponeso. Nació en una familia humilde, en torno al 300 a.C., en Tarento. Fue desterrado y llevó una vida errante, solitaria y pobre en el Epiro, el Peloponeso, Asia y Alejandría, donde murió en el año 260. Seguramente estas circunstancias hicieron que Leónidas se dirigiera al género humano y pensara acerca de él de esta manera. Oigámoslo:

Antes, hombre, era infinito el tiempo hasta que viniste²
a la vida, e infinito es el que te queda en el Hades.
¿Qué parte de vida te queda, si no es solamente
un punto, o si hay algo más pequeño que un punto?

- 5 Breve es tu vida, agobiada; y no es alegre
sino más triste que la odiosa muerte.
Los hombres, hechos de tal unión de huesos,
desean elevarse al cielo y a las nubes.
9 Observa, hombre, qué inútil es esto...

.....
De aurora en aurora, hombre, buscando fuerza
podrías sobrellevar una vida pobre;

- 15 recordando siempre, mientras te encuentres

¹ *Anthologie Grecque* VI, ed. WALTZ, PIERRE. Paris: Les Belles Lettres, 1931.

² *Anthologia Palatina* VII, 472, ed. FIRMIN-DIDOT. Paris, 1888. El texto de los vv. 9-12 está corrupto.

entre los vivos, de qué paja estás hecho.³

Vemos que Leónidas siente una intensa fugacidad en la vida del hombre. Al hombre le recalca su vana aspiración de grandeza, recordándole constantemente que es un ser natural que se corrompe con la muerte ('cada aurora es como un dedo', decía Asclepiades⁴). Tal sensación de fugacidad e inseguridad trae como consecuencia la búsqueda de reposo y paz. Veremos cómo Leónidas halla esto en la contemplación de la realidad que lo rodea, a la que observa y canta en sus dísticos. Usamos el término "realidad" relacionándolo con el de "naturaleza", pues en su realidad cabe nada más lo natural, como opuesto a sobrenatural, filosófico y místico. Ahora bien, este hombre dice a los ratones:

Huid de mi choza, ratones de la noche; de ningún modo⁵
 la pobre arca de pan de Leónidas puede⁶ alimentar a ratones.
 El anciano se basta a sí mismo sólo con sal y dos mendrugos.

Entonces difícilmente podrá filosofar, pensar en héroes y dioses o pintar un *locus amoenus*. Si bien hay en algunos epigrama preocupación intelectual, no fue él un pensador⁷.

Ante el peso de las preocupaciones que su vida le presentó, encontró un remedio: escribir, basándose en la realidad que lo rodeaba y agobiaba, siempre con la bandera de la sencillez en mano. Este valor que de allí rescata lo sostiene firmemente, a la vez que lo relaja y tranquiliza. Ese pilar que sostiene su vida tan llena de avatares se percibe en

³ En griego el v. 14 es: εἴης ἐν λιτῇ κεκλιμένος βιοτῇ. El participio, junto con el verbo en optativo, que significa 'podrías estar apoyado', alude a la idea de Leónidas de vivir tranquilo y sosegado en la pobreza. Este concepto se repite en el epigrama VII, 736, y está presente literalmente en casi toda su poética. Nosotras hemos traducido 'podría sobrellevar', para mantener este sentido.

⁴ A.P. XII, 50.

⁵ A.P. VI, 302.

⁶ Usamos el verbo οἶδε con el sentido de 'poder', para acentuar el estado de pobreza de Leónidas. Literalmente es 'piensa', pero esta traducción cambia el sentido que se desprende del texto.

⁷ 'Povero sempre ed esule presto, probabilmente Leonida non ha fatto mai parte dell' ambiente altamente intellettuale di Taranto.' LUIGIA ACHILLEA STELLA. *Cinque poeti dell' Antologia Palatina*. Bologna: Zanichelli, 1949, p. 81.

las siguientes palabras:

No te consumas, hombre, arrastrando una vida vagabunda⁸
 revolcándote en el polvo de un país y de otro.
 No te consumas, aunque sólo una choza te rodee
 y te caldee un pequeño hogar encendido.

Es pobre; por lo tanto, vive de los elementos que la realidad le pone a su alcance. Estos elementos son puramente naturales. Pero Leónidas no se queda sólo en eso, sino que su alma de poeta lo eleva por encima de eso. Esa elevación no lo aleja ni lo hace evadirse, sino que lo hace volver sobre la misma realidad a la que mira con aceptación y objetividad; y en esa vuelta la eleva consigo al transformarla en poesía. Leónidas escribió muchos epigramas votivos, que muestran personas sencillas, como pastores, cazadores, pescadores, carpinteros, hilanderas... Esta predilección responde también a una tendencia de gusto helenístico que busca siempre nuevas fuentes de inspiración en la realidad inmediata y que da importancia al individuo particular con sus características y cualidades propias.

Lo que nos interesa en esta nota no es hacer una exposición de los mejores epigramas del autor, sino mostrar la visión melancólica de esa realidad que Leónidas erige como himno a lo sencillo y natural.

Hemos extraído del mundo tarentino dos personajes de extrema "sencillez", cualidad a la que siempre le sigue una gran "bondad" y una tierna "humildad". Aquí tenemos a uno de ellos, un pescador.

Un anzuelo bien curvado, una lanza larga,⁹
 una caña de pescar, cestas que contienen peces,
 esta nasa fabricada con arte para los peces que nadan,
 invención de los pescadores lanzadores de redes,
 5 un áspero tridente, arma de Poseidón,
 y los dos remos de las barcas
 el pescador Diofanto consagró al dios de esta profesión,
 por costumbre, como restos de una antigua servidumbre.

⁸ A.P. VII, 736.

⁹ A.P. VI, 4.

El pescador viejo ofrece al dios todo lo que él es. La palabra δουλοσύνας destaca que el trabajo de Diofanto fue arduo, y que dedicó su vida entera a éste; y el sustantivo λείψανα nos da la idea de su vejez. Los utensilios son su vida. Leónidas, sin necesidad de adjetivos que lo caractericen física o psíquicamente, nos da sin embargo una idea plena de la vida del pescador, nos dice con sencillez y de una manera poco usual (a través de la enumeración de objetos) cómo vivió. Si bien la minuciosidad con que describe los utensilios, la cual se repite en varios epigramas, resulta poco ágil y es tediosa, con ella logramos adentrarnos paulatinamente en el mundo de este hombre. Éste ha obtenido todo eso en la vida con el ritmo con el que Leónidas nos enumera los elementos: poco a poco. Con este ritmo percibimos la dedicación y valoración de las pequeñas cosas, como son los elementos nombrados, pero que forman una vida entera y plena. Nos asombra la capacidad de este poeta, de dar a entender su visión de la realidad; no directamente, sino a partir de una enumeración de objetos que nos deja entrever todo lo demás. Es genial la sutileza que emana de este material en bruto, que nos expresa una vejez, soledad y pobreza conmovedoras. Coronar la vida con una ofrenda no sólo es bello; también es justo (ἄξιον).

Veamos ahora el valor pictórico de esta otra dedicatoria:

Después de los amargos dolores del parto, Ilitía,¹⁰
 Ambrosía puso delante de tus pies gloriosos
 las ligaduras de sus cabellos y el manto en el que,
 en el décimo mes, dio a luz dos hijos.

Esta vez estamos frente a una mujer que, al igual que Diofanto, ofrece lo más característico de sí misma: su femineidad y su capacidad de dar a luz. Esta mujer también es pobre, y solamente puede otorgar al dios lo que su realidad le permite: las ligaduras del cabello y un manto. Sin decirnoslo, Leónidas deja ver una extrema bondad y humildad en la pobreza de esta mujer que ofrece sus adornos, no como un elemento sin valor trascendente, sino con la importancia de una ofrenda digna de un dios, ya que son para ella una gran riqueza. A pesar de la 'doble ola' (δισσὸν κύμα) de su vientre, pudo huir del dolor ἐκ τόκου.

¹⁰ A.P. VI, 200.

CONCLUSIÓN

A pesar de ser pobres, los personajes aprecian enormemente lo que de la naturaleza reciben; lo utilizan sabiamente, y lo ofrecen con sencillez, bondad y humildad. Lo mismo podemos decir de Leónidas. Él recibe y aprecia esa realidad que lo rodea. La naturaleza le dio los elementos y las Musas el don de la poesía. Como el pescador y la mujer ofrecen sus elementos, así Leónidas ofrece sus versos, y en ellos su realidad. Y así se consuela de las dificultades de su vida:

No es vida una vida en el exilio; mas me amaron las Musas¹¹
y esto es mi consuelo frente al dolor.

No declinó el nombre de Leónidas: me servirán de heraldo
bajo el sol, por todas partes, los dones de las Musas.

La palabra 'exilio' es algo tenue para dar la idea de *πλάνιος*; también tiene mucha fuerza la antítesis *ἄβιος βίος*¹². El valor experiencial del aoristo *ἤμυσε* parece dar, por otra parte, valor universal a la oscura vida de un autor que vale la pena conocer, y que elogió como pocos la misión del poeta.

¹¹ A.P. VII, 715. Hemos usado la trad. que hay en A. KÖRTE – P. HÄNDEL. *La poesía helenística*. Barcelona: Labor, 1973.

¹² Parecida a la de Eurípides *δύσνοστος νόστος* (*Troyanas*, v. 75).

CRÓNICA

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "PROF. F. NÓVOA"

I. X JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Convocadas por este Instituto se realizaron los días 23, 24 y 25 de junio de 1999, en torno al tema "La cultura grecolatina en África". En el curso de las mismas se leyeron más de cuarenta ponencias de representantes de diversas universidades de nuestro país.

Las palabras inaugurales estuvieron a cargo del Rector Emérito de la Universidad Católica Argentina, Mons. Guillermo P. Blanco. El decano de la Facultad de Filosofía y Letras, Dr. Julio Raúl Méndez, clausuró las Jornadas.

Se dictaron dos cursillos: *La epigrafía y los estudios literarios*, a cargo del Prof. Rodolfo Buzón; *La IV Égloga de Virgilio: doble discurso y estado de la cuestión de los principales temas*, por la Prof. Ma. Delia Buisel de Sequeiros. Dos conferencias y una mesa redonda coronaron cada una de las jornadas. Las conferencias fueron: *El número como símbolo en la Edad Media Latina*, por el Prof. Javier R. González, e *Hildegarda de Bingen, una mujer para el siglo XX*, por la Prof. Azucena A. Fraboschi. La mesa redonda versó sobre el tema de "La situación de lenguas clásicas en nuestro país", y estuvo dirigida por el Prof. Rodolfo Buzón.

En el Acto de clausura se realizó un homenaje al Prof. Francisco Nóvoa y se descubrió una placa ubicada en la Sala del Consejo de nuestra Facultad. A este acto asistieron algunos profesores en representación de los asistentes a las Jornadas. Entre ellos: Prof. Lía Uriarte Rebaudi, Prof. Ma. Delia Buisel de Sequeiros, Prof. Teresa Giovacchini, Prof. Clara I. Stramiello, Prof. Rodolfo Buzón y el Sr. Decano Dr. Julio R. Méndez.

II. XI JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Este Instituto invita a participar en las XI JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSI-

COS, que organiza para los días 27, 28 y 29 de junio de 2001, sobre el tema central, no excluyente: "La cultura clásica en la América Latina". Informes: en la sede del Instituto, Alicia M. Justo 1500 (C.P. 1107), Buenos Aires; Tel.4349-0200int.380, Fax 4349-0200. E-mail: institutonovoa@hotmail.com

III. PUBLICACIONES

En el transcurso del corriente año nuestro Instituto ha publicado:

EXCERPTA SCHOLASTICA V y VI, a cargo del Prof. Raúl Lavalle.

ACTAS DE LAS IX JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS, *Mito y religión en la cultura grecolatina (25-27 de junio de 1997)*, 236 p.

ACTAS DE LAS X JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS, *La cultura grecolatina en África (23-25 de junio de 1999)*, en prensa.

Se está trabajando en la edición de *Octavius*, de Minucio Felix, a cargo del Prof. Alfredo Juan Schroeder.

IV. HOMENAJE

El Prof. Alfredo Juan Schroeder, director de este Instituto, recibió un diploma y una medalla conmemorativa como Profesor Fundador de la Pontificia Universidad Católica Argentina, en el Acto de Homenaje a los Profesores Fundadores y Consejeros Fundadores organizado por nuestra Universidad el 27 de octubre.

En dicho acto también fueron homenajeados, entre otros, Mons. Guillermo P. Blanco, la Profª. Sara Alonso Dopico y la Profª. Lía N. Uriarte Rebaudi asiduos colaboradores del Instituto.

GERARDO PAGES († 1999) IN MEMORIAM

Hombre de vastísimos conocimientos, dedicó sus afanes a la enseñanza y a la investigación. Sentía una profunda afinidad con la cultura francesa, de cuyos más diversos aspectos gustaba. Sus estudios lo llevaron al mundo de la Antigüedad Clásica, en especial a la Roma de Augusto y a la *Eneida* virgiliana.

Graduado con Medalla de Oro, honrado con el Premio Antonino Lamberti y Doctor en Filosofía y Letras en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, inició su carrera docente en el Colegio Nacional de Buenos Aires en 1950, donde enseñó latín durante 30 años. En 1957 fue designado Profesor de Lengua y Literatura Latinas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y, luego, de Filología Latina, cátedra que ejerció hasta su muerte, en calidad de Profesor Honorario de la Universidad de Buenos Aires.

Tanto el Colegio Nacional de Buenos Aires como la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires tuvieron el honor de contarlo entre sus Rectores y Vicerrectores.

En 1996 recibió el Diploma al Mérito en Humanidades de la Fundación Konex y en 1998 fue elegido Miembro de Número de la Academia Argentina de Letras.

Sus primeras investigaciones lo llevaron a inquirir sobre la fortuna que pudiera haberle cabido a la cultura del Lacio en los albores de nuestra patria. Ya su tesis doctoral, "Virgilio en nuestros poetas" muestra su interés por ese tema. A ellas siguieron "Virgilio en las letras argentinas" y "Los estudios latinos y los hombres de Mayo". Su interés por la filología lo volcó en trabajos tales como "Sobre la datación del *Pervigilium Veneris*" o "Tradicción textual ciceroniana". Desde el momento que fue elegido para ocupar el sillón de la Academia Argentina de Letras pudo dedicarse con mayor intensidad al estudio de la etimología de diversas palabras de nuestra lengua, tarea de la disfrutaba enormemente. No siempre coincidía con las explicaciones que proporciona Corominas y así surgió "A propósito de 'encinta'", aparecido en el Boletín de la Academia, que ocupa un lugar destacado por su propuesta innovadora.

Fue también un gran *causeur*. Cautivaba con su voz y su palabra, se trataba ya de una amena conversación en un grupo reducido, de una conferencia o de esas charlas sobre Virgilio, que esperábamos con ansiedad.

Ante todo, sin embargo, Gerardo Pagés fue un hombre de gran calidad humana y un caballero. Sentía un profundo amor y preocupación por su familia, de los que muchos fuimos testigos. Su vocación docente era casi un ministerio y el alumno, su mayor preocupación. Quienes tuvimos la fortuna de acercarnos a Gerardo Pagés pudimos sentir su afecto sincero.

Al cumplirse sus bodas de oro con la investigación y casi cincuenta años dedicados ininterrumpidamente a la docencia, recordamos con afecto y respeto a quien fue maestro de numerosas generaciones.

ACTA ET AGENDA

- ✓ III JORNADAS DE CULTURA CLÁSICA: *Estrategias del discurso político*. Organizadas por la Facultad de Historia y Letras de la Universidad del Salvador los días 22 al 24 de septiembre.
- ✓ IV CONVENTUS MARPLATENSIS. Realizado en la Universidad Nacional de Mar del Plata los días 27 al 29 de octubre.
- ✓ PLUTARCO EDUCADOR DE EUROPA. Congreso organizado por el Instituto de Estudos Clássicos e do Instituto de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 11 y 12 de noviembre.
- ✓ III SIMPOSIO NACIONAL DE FILOSOFÍA ANTIGUA. Organiza la Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, Universidade Federal do Rio de Janeiro e Universidades Federal de Minas Gerais, 9 al 14 de abril del 2000.
- ✓ SEGUNDO COLOQUIO INTERNACIONAL: *Los antiguos griegos en el comienzo del nuevo milenio*. Organiza la Universidad Nacional de La Plata, 16 al 19 de mayo del 2000.
- ✓ ICAN 2000. THE INTERNATIONAL CONFERENCE ON THE ANCIENT NOVEL. En Groeningen, 25 al 30 de julio del 2000.
- ✓ VII ENCUESTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS CLÁSICOS: *El hombre total, todo el hombre*. Organiza el Centro de Estudios Clásicos de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, julio-agosto del 2000.
- ✓ XVI SIMPOSIO NACIONAL DE ESTUDIOS CLÁSICOS: *La muerte en el mundo grecolatino*. Organiza el Instituto de Filología Clásica, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 26 al 29 de septiembre del 2000.

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS

CABALLERO DE DEL SASTRE, ELISABETH; MAIORANA, DARÍO; RABAZA, BEATRIZ; SCHNIEBS, ALICIA. *Cicerón. Discurso de agradecimiento por el perdón de Marcelo*. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Centro de Estudios Latinos, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. 1999. 167 pp.

Las novedades a destacar y los méritos pertinentes brillan desde el título latino inicial, *Pro Marcello*, de larga trayectoria, en que se condensa gran parte de la historia de Roma, y de la vida de sus prohombres, de Cicerón y César, Pompeyo y Marcelo y demás pompeyanos; y a una zaga no menos lúcida le sigue como aditamento explicativo el subtítulo castellano “discurso de agradecimiento por el perdón a Marcelo”.

En este discurso es fundamental la relación Cicerón–César, con dictamen preeminente o alternado de la toga sobre las armas; con amplificación por ambos en las artes triples de la práctica oratoria, bélica y política.

Uno de ellos es autor de largos silencios; otro, destinatario de generosa clemencia, compartida y usufructuada por la parcialidad pompeyana del senado y por Cicerón en persona.

Son tres las piezas oratorias que llevan el nombre de César: la que comentamos, *Pro Ligario*, y *Pro Rege Deiotaro*. De estas tres *Orationes Caesarianae*, la primera es la más brillante, en que se luce el autor Cicerón, y a la par el receptor o destinatario, César, o –mejorexpresado– la casi divina clemencia del destinatario, y a la vez –paraqué mantenerlos en el plazo de un similar *diuturni silenti*– a los modernos y meritorios comentadores, traductores y anotadores de la presente edición.

Esta temática compleja y “problemática”, que Cicerón reconoce en el final del discurso como una *gratiarum actio*, emparentada a una palinodia o a un genuino panegírico, es la que distingue claramente al *Pro Marcello*, discurso político del género deliberativo, de las restantes cesarianas que son del género forense con juicio, acusación y defensa. Para alguno se agrega un distingo: una *laudatio clementiae Caesaris*; es decir, no tanto de una persona como de una virtud.

Es destacable a veces la modestia de algunas opiniones, particularmente en algunas notas: v.gr. nota 49 de la p.68, en que se expone la interpretación del *Pro Marcello* por Levene (1997) como verdadero panegírico. Aducen la sencilla razón de que aplica

conceptos que no corresponden al período republicano.

Similar moderación puede hallarse en forma adjunta en Guagliardi (1997) nota 48, para quien la versión llegada a nosotros sería el resultado de una corrección realizada por el orador cuando ya se conocía en Roma la noticia de la muerte de Marcelo. El discurso de Cicerón podría ser por lo tanto un sutil e irónico mensaje sobre las intenciones de César y que su corrección habría sido de algún modo “una preparación del magnicidio”.

Nuestros editores estiman esta teoría “interesante” pero “quizás un poco osada” debido a la falta de datos sobre esta segunda redacción y posterior publicación.

Con toda razón han citado en nota 7 del Comentario los trabajos de media docena de autores para concluir que “no son opciones excluyentes” (p. 48). Para coordinar tanta variedad sólo hace falta ver “de qué manera se combinan los tres elementos” que son agradecimiento, elogio y discurso político (p. 48).

Los matices de la vinculación Cicerón–César fueron rara vez fluidos y desinteresados. Van desde la *amicitia* –a veces calificada con *vetus*– hasta la *familiaritas* y la *consuetudo*. Es relación “tensa afectada por distintas posturas políticas”, según se destaca en el comienzo de la Introducción.

El peso del término *clementia* –verdadero enigma ya entonces como ahora– es tal que Cicerón en algunas cartas la vincula con *mansuetudo* y *simulatio* y aun con *insidiosa* (nota 18 p. 53). Salustio en su retrato de César identifica *clementia* y *mansuetudo* (*Catil.* 54.2), con imparcialidad también cuestionada. Lo que no puede cuestionarse es una moneda acuñada en el 44 a.C. con el templo de la Clemencia en una de sus caras y la frase *Clementia Caesaris* en la otra (nota 17 p. 53).

Los autores del Comentario en su frase introductiva anticipan sus dudas iniciales. Valga su tesis de que la interpretación del *Pro Marcello* “ha sido y sigue siendo una cuestión problemática”.

En *Pro Marcello* Cicerón y César conformaron una suerte de unidad sin gozar siquiera de la simultaneidad de sus consulados. Tan unidos están sus nombres como sus *praenomina* y *cognomina*; tan cercanos con suerte varia como lo estuvieron en los escenarios bélicos de Dirraquio y Farsalia; tan estrechamente abrazados como su patriotismo y las banderas de sus bandos. Ellos y sus partidarios dieron su sangre en campos de batalla o en emboscadas. Se ha podido decir que en muy contados años

ninguno de ellos murió de muerte natural.

Sin embargo sus “enfrentamientos no se limitaron al senado y al foro” sino que se extendieron a otros terrenos, como la oratoria, el estilo y el lenguaje (p. 16). Hasta escribir versos ensayaron ambos. Ellos están tan presentes que nuestros editores llenaron con sus nombres las 34 pp. de la Introducción y las 22 del Comentario, quizás lo más valioso de la edición. Tanto que han debido acudir al recurso retórico de los sinónimos, paréntesis y apretados contextos para salvar la claridad, la precisión y la *variatio*.

Ponemos a modo de ejemplo los reunidos en una sola página, la 17, en que “el oscuro tribuno” reemplaza al lejano e innominado Rullo, “el prestigioso general” aplicado a Pompeyo, “el orador” referido claramente a Cicerón. A los pronombres demostrativos a veces tan imprecisos los determina frecuentemente un paréntesis encerrando un nombre propio: “este hombre tan popular (Pompeyo)”. Estas sustituciones se reiteran a ojos vistas. La página siguiente trae dos textos más con César y Pompeyo entre paréntesis.

Resulta grato y oportuno agregar aquí otro recurso, el uso apropiado de tecnicismos latinos como el desarrollado en la página 17, referido a los matices del *aut amicum*, *aut certe non adversarium*, diferenciado más adelante (p. 63 y 123) por *inimici* y *hostes* (parágrafo 13).

Ello es mérito entre otros de Hellegouarc'h, uno de los más citados y aprovechados de la bibliografía. Otro ejemplo notorio de variante temática lo tenemos en el uso de ocho significados distintos de Fortuna (parágrafo 2). También está reiterado el uso de *patres conscripti* con varias interpretaciones (parágrafo 1 y 13), Pero es la clemencia la que exhibe la mayor riqueza de análisis e interpretaciones. (Desde la p. 47 a 68; en la p. 52 y 53 y en la p. 96 y 97).

Son las reiteraciones del parágrafo 1 las que llegan al *summum* de las notabilidades en sustantivos y adjetivos: *Tantum enim mansuetudinem, tam inusitatam inauditamque clementiam, tantum in summa potestate rerum omnium modum, tam denique incredibilem sapientiam ac paene divinam tacitus praeterire nullo modo possum* (parágrafo 1 y 13).

En un breve prólogo se explica que éste es el resultado de una tarea conjunta de investigación iniciada en febrero de 1991. Ella contemplaba por entonces el estudio de la retórica ciceroniana. La segunda etapa se concretó en un convenio de cooperación académica en 1995 entre la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y la Facultad de Humanidades y Artes de la U.N.de Rosario. Los resultados parciales fueron ofrecidos en

numerosos encuentros académicos, en artículos de revistas especializadas y en las ocho páginas de Bibliografía que se caracteriza por su actualidad.

Es de efectos placenteros y de suma utilidad la inserción de la “Cronología de la vida y obra de Cicerón con los acontecimientos históricos más importantes de Roma”.

La brevedad no es defecto; es en todo caso el precio que debe pagarse por una lectura tan entretenida y útil. La transcripción de *romana* (p. 9) y *romani* (p. 21 con minúscula) es menudencia quizás única. En cuanto a la traducción los editores salen airosos en la difícil tarea de respetar el texto latino y a la vez de “observar el uso actual de nuestro idioma”.

ALFREDO JUAN SCHROEDER

NATALICCHIO, A. *Atene e la crisi della democrazia*. Dedalo, 1996, 158 pp.

En este ensayo Antonio Natalicchio –doctorado en filología grecolatina e historia, especialista en el siglo V a. de C. en la Hélade (fundamentalmente Jenofonte) y discípulo del renombrado Luciano Cánfora– presenta un novedoso estudio sobre la importante y poco analizada ‘revolución’ del 404 en Atenas, motivo de un trabajo nuestro presentado en las Segundas Jornadas de Historia de Europa realizadas en la Universidad Nacional de Cuyo en setiembre 1985 y publicado en *Memorias de Historia Antigua* (M.E.H.A) de Oviedo en agosto de 1987 (“La revolución del 404 en Atenas, en el contexto de la crisis de decadencia de la polis”).

Permítasenos la referencia anterior para justificar la importancia del tema –y del libro reseñado– ya que el llamado ‘gobierno de los Treinta Tiranos’ marca un corte fundamental en la historia de Atenas, vinculado con la decadencia de la polis.

El autor no se preocupa estrictamente de estudiar dicho movimiento, sin perjuicio de un breve apéndice referencial –paralo cual nos atrevemos a remitir al lector a nuestro citado trabajo– sino que analiza detalladamente como los historiadores posteriores (‘la tradición’) fueron interpretando y adaptando la ‘tiranía’ a los intereses político-ideológicos de su época, mostrándonos claramente cómo los acontecimientos históricos se prestan para ser adaptados por sus analistas.

El propio Natalicchio nos advierte que no se trata simplemente de una tentativa de reducir a una unidad plausible las divergencias de las fuentes, sino definir el sentido y comprender el valor global de la tradición (cf. p. 7).

En el primer capítulo estudia la descripción de 'los treinta' en el *Contra Erastóteles* de Lisias, quien –según el autor– fija la historiografía 'negativista' posterior en la que éstos aparecen con caracteres que se 'atribuyen a los delincuentes'.

En el capítulo segundo analiza la célebre polémica entre Terámenes y Clefón que, dada su importancia en el estudio, aporta el subtítulo a la obra.

En el tercero se estudia toda la tradición historiográfica existente sobre 'los Treinta' a partir de las *Helénicas* de Jenofonte, quien retoma algunos temas ya 'fijados', como la condena de la experiencia oligárquica o la apología de Terámenes, e incluye la 'discusión espartana' Lisandro–Pausanias.

El capítulo cuarto está dedicado a la interpretación del *Athenaion Politeia* y a Diodoro, quienes independientemente coinciden en la interpretación 'pro–democrática' de los acontecimientos, difundida –quizás– por la escuela isocrática.

En el último capítulo el autor examina el tema en el epítome de Pompeyo Trogo–Justiniano –recopilación autónoma de una serie de datos parciales (p. 9)– que –según él– termina de fijar el texto interpretativo sobre los 'treinta tiranos'.

A manera de conclusión el autor hace notar que "la paradoja de la historia antigua está en que su científicidad se funda sobre el prejuicio de una sustancial veracidad de las fuentes". Precisamente se trata de intentar encontrar los hechos reales, más allá de la posible 'subjetividad' y éste es el aporte más importante del presente ensayo.

La obra concluye con una importante y selecta bibliografía comentada de los estudios contemporáneos sobre el tema, que permiten un claro seguimiento de las reflexiones de Natalicchio por parte del lector, conformando un libro indispensable para entender este oscuro momento de la historia de Atenas.

FLORENCIO HUBENÁK

Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía. Universidad de Murcia, 1990/1, tomos VII y VIII, 667 y 582 pp.

El área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia que dirige el catedrático Antonino González Blanco organiza periódicamente un coloquio dedicado a temas de la Antigüedad tardía.

Estos dos volúmenes recopilan los trabajos presentados en los realizados en 1990 sobre "Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio romano" y 1991 sobre "Arte, sociedad, economía y religión durante el bajo Imperio y la Antigüedad tardía"; éste en homenaje al prestigioso romanista José M. Blázquez Martínez. En ambos casos se ha contado con la presencia de los más importantes investigadores del área en España y algunos extranjeros.

El fenómeno de la aculturación tiene últimamente una gran relevancia en el mundo contemporáneo y sus reflejos han influido sobre el pasado, permitiendo nuevos enfoques 'revisionistas' sobre las relaciones entre el mundo romano y el cristianismo (cf. por ej. nuestro "Encuentro del cristianismo con la cultura clásica" en POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica. Universidad de Alcalá de Henares, 4, 1992). Así, en la primera parte del primer Coloquio reseñado F. Novoa Portela y E. Pérez Cañamares estudian "La aculturación como modelo de transición social: los mecanismos de cristianización", mientras que G. Dorival prefiere interrogarse -en una línea más cercana a nuestro trabajo citado- sobre "Héllénisme et patristique grecque: continuité et discontinuité". De no menor relevancia -eneste acápite- es la ponencia del renombrado visigotista José Orlandis respecto a "Algunas consideraciones en torno a los orígenes cristianos de España".

Dividido por siglos, en la parte dedicada al siglo I, José Alonso Díaz estudia "La espiritualización del 'Reino' en la línea de 'aculturación' del Cristianismo dentro del Imperio romano"; en el siglo II C. González Román analiza "Teoría política y aculturación en los apologetas griegos de fines del reinado de Marco Aurelio" y el malogrado F. Gascó de la Calle lo hace respecto a "Aristides y los cristianos".

De los tres artículos dedicados al siglo III destacamos la ponencia del eminente latinista Domingo Ramos-Lissón sobre "Alegorismo pagano y alegorismo cristiano en Orígenes. La polémica contra Celso".

El grueso de los trabajos se refieren al siglo IV y V 'bisagras' del encuentro de culturas. Resultaría imposible enunciar los veintidos trabajos y la amplitud de temáticas y enfoques analizados. Citemos -entre los más conocidos en nuestro medio por sus obras escritas- a Gonzalo Bravo Castañeda con su "Hagiografía y método prosopográfico. A propósito de las *Acta Martyrum*", María Hidalgo de la Vega y "Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el siglo IV", Domingo Plácido y "El cristianismo y las mutaciones sociales en el noroeste peninsular", M.V. Escribano Paño con "Usurpación y religión en el siglo IV. Paganismo, cristianismo y legitimación política", Elena Conde Guerri y "La tonsura como objeto de

reglamentación canónica en las diócesis de occidente”, A. González Blanco y “La configuración del cristianismo como religión cósmica. El testimonio de Juan Crisóstomo”, P. Martínez Caverio en “Los argumentos de Orosio en la polémica pagano-cristiana”, F. Beltrán Torreira con “Historia y profecía en el donatismo tardío”, J. M. Blázquez Martínez y “Temas de mitología pagana en iglesias cristianas de Oriente” y B. Saitta que presentó un interesante aporte titulado “*Custodia legum civilitatis est indicium. Teodorico l’Amalo e la civiltà romana*”.

Once trabajos se dedicaron al siglo VI; entre ellos R. González Fernández estudió “La obra legislativa de Justiniano y la Cristianización del cosmos” y R. Collins lo hizo sobre “El cristianismo y los habitantes de las montañas en la época romana”.

La obra se completa con un noticiario arqueológico –con ocho trabajos– y un noticiario científico que contiene una actualizada bibliografía, reseñas y un acápito destinado a los ‘forjadores de la historia tardo-antigua’; en este caso a la obra de Johannes Straub.

El volumen siguiente –tan interesante, útil y erudito como el reseñado– fue publicado en homenaje al destacado romanista José M. Blázquez por sus sesenta y cinco años. Docente en Salamanca y la Complutense y autor de numerosas obras y maestro de la mayoría de los colaboradores de estos volúmenes, quienes integran la nueva generación de historiadores españoles sobre la Antigüedad greco-romana.

A diferencia del volumen anterior, dada su temática, éste fue estructurado por temas. En la primera parte (Política, sociedad y religión) nos han interesado especialmente los trabajos de Domingo Plácido sobre “Zosimo: polémica religiosa y conflicto social”, Pedro Barceló “Consideraciones sobre el papel de la península ibérica en la política religiosa a comienzos del siglo IV”, Rafael González Fernández “Legislación y personalidad de Justiniano: su matrimonio con Teodora”, Manuel López Camuzano-Rafael González Fernández “Algunas notas sobre el exorcismo en el occidente latino en la Antigüedad tardía” y J. F. Jordán Montés “La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio”.

Bajo el título ‘urbanismo’ se recopilan seis trabajos más especializados y bajo ‘economía: comercio e industria’ otros cuatro, entre los que destacamos el de José Remesal –especialista en aceites– sobre “El aceite bético durante el bajo Imperio” y el más generalista con las “Nuevas aportaciones para la historia de la evolución tecnológica en el Bajo Imperio” de Carmen Alfaro Giner.

Tres trabajos sobre 'necrópolis' y otros tres sobre 'mosaicos' completan el variado espectro del segundo volumen que, como el anterior, concluye con un noticioso arqueológico, otro científico, una serie de recensiones y en la sección 'forjadores de la historia tardo-antigua' se dedica a los aportes de José María Blázquez sobre este período.

Dos volúmenes de consulta obligada para quien quiera investigar sobre esta 'casi nueva' 'subdivisión histórica' acuñada por Henri Marrou en su célebre obra.

FLORENCIO HUBEŃÁK

BELTRÁN CLAUSELL, JUAN BAUTISTA. *La estrella de los magos. Magia, astronomía, e historia*. Córdoba: El Almendro, 1993, 223 pp.

En estos años 'milenaristas' la sola mención de los Reyes Magos atrae a los lectores y permanentemente recibimos cantidad de material bibliográfico de escasa seriedad intelectual que entremezclan temas de magia, astronomía e historia, como se subtítulo la obra.

No hace mucho tiempo se difundió masivamente un artículo que afirmaba que 'un ordenador' había develado el enigma de la 'estrella de Belén' afirmando que en el año 7 a. C. tuvo lugar una conjunción triple de Júpiter y Saturno en la constelación de Piscis de manera tal que a lo largo de seis meses ambos planetas se aproximaron tanto aparentemente en el firmamento que fueron vistos desde la Tierra como una sola y brillante 'estrella'. Esta tesis, por otra parte, ya había sido sugerida por Johannes Kepler en el siglo XVI. Ello se produjo -según el ordenador astronómico- los días 29 de mayo, 29 de setiembre y 4 de diciembre del año citado. Este fenómeno singular se repitió al año siguiente (lo que ocurre cada dos mil cuatrocientos años) poniendo en marcha a los 'Reyes magos'.

Esta explosión literaria puede haber influido para que el catedrático Juan Bautista Beltrán Clausell -docente de Lengua y Literatura griega en Villarreal (Castellón) y entusiasta de la ciencia helenística- haya emprendido la atrapante investigación cuyos resultados nos ofrece este libro.

Beltrán ha encarado su completo y documentado análisis del poco expresivo párrafo de Mateo (2,2) desde la magia, la astronomía, la filología, la historia y la teología, que conforman los capítulos en que divide su obra.

No es nuestro objetivo –y quitaría interés a la lectura– detallar los matices de cada capítulo y hacer referencia a las múltiples e insospechadas ‘coincidencias’ encontradas desde los distintos enfoques, que llevan al autor a inclinarse por reivindicar la tesis ‘astronómica’ de Képler afirmando que “todas las consideraciones reseñadas apuntan de alguna manera hacia el mes de agosto del año 7 a. C. para fechar la Navidad histórica, y más concretamente hacia la segunda mitad de ese mes” (p. 195). No parece necesario en una revista especializada en el mundo clásico recordar que la fecha del 25 de diciembre fue fijada en el siglo IV en coincidencia con la festividad romana del *Sol Invictus* (Sobre este complejo tema Miguel Cruz Hernández ha escrito un interesante análisis: “¿Dos mil años del nacimiento de Jesús de Nazaret?” en RELIGIÓN Y CULTURA, XXXVIII, 1992, p. 61/70).

Baste señalar que resultan de gran utilidad las notas biográficas –que junto a una selecta bibliografía– completan el trabajo, ya que permiten un mayor conocimiento de personajes vinculados al tema y poco conocidos para la mayoría del público lector.

Al terminar la lectura recordamos las apreciaciones del autor –en el prólogo– cuando advierte “es una verdad fácil de admitir que hay que documentarse precisamente más en aquellos temas que menos relación guardan con los de la propia profesión y consultar constantemente tratados y manuales que para eso, y no para otra cosa, están en las bibliotecas. Esto es, pues, lo que hemos hecho en vez de dejar en blanco ciertos temas por no ser de nuestra rigurosa competencia. Lo que no hemos querido hacer es limitarnos a ver toda la cuestión desde un solo punto de vista y desde él argumentar. Así es como han pasado dos milenios y seguirían muchos más con las ideas encasilladas. Partimos, pues, de la idea que debe haber armonía entre los cinco aspectos citados. Trataremos, eso sí, de ser lo más rigurosos posibles dentro de cada campo, para que, en todo caso, el lector, al terminar la lectura, esté no sólo bastante más informado sobre ‘la estrella de los Magos’ y de algunas cuestiones tangenciales, sino experimentando más o menos la sensación de que no ha perdido su precioso tiempo con esta lectura” (p. 13). Y podemos asegurar que su objetivo ha sido logrado con creces.

FLORENCIO HUBEÑÁK

LANGLAND, WILLIAM. *Pedro el labriego*. Madrid: Gredos, 1997, 350 pp.

La editorial Gredos –que ha dado a luz nuevas e importantes traducciones de clásicos de la Antigüedad– ha decidido ahora a transitar, de manera similar, por el mundo medieval. Ello –dada la falencia bibliográfica en castellano en obras de esa época– merece un especial elogio y deseo de éxito y continuidad.

A esta nueva colección pertenece la traducción –la primera en lengua española y publicación en prosa¹– de *Piers Plowman* del poco conocido William Langland, llevada a cabo por el catedrático barcelonés Pedro Guardia.

Como es habitual en estas colecciones el libro se inicia con un estudio introductorio del citado docente que nos recuerda que se trata de una obra escrita en el turbulento siglo XIV y que analiza –a través de una serie de visiones alegóricas– virtudes y vicios personificados en seres concretos, para presentar una obra de crítica moral y social, con el trasfondo de la ‘guerra de los Cien años’ y la ‘peste negra’.

Conviene recordar que la obra se divide en dos partes destinadas respectivamente a describir –mediante sueños y visiones– la relación social del hombre (Pedro) con los siete pecados capitales y en la segunda el crecimiento en sabiduría y gracia, que no excluye visiones del infierno y de la venida del Anticristo.

El extenso poema comienza con Pedro narrando que “en la época estival, cuando el sol todavía no apretaba, me puse, cual pastor, unas ásperas prendas de lana de oveja; y vestido de apoltronado ermitaño, deseoso de conocer prodigios, emprendí un recorrido a lo largo y ancho del mundo”.

Como nos resulta imposible por razones de espacio referirnos a cada uno de los sueños –embebidos de religiosidad y realismo social– nos pareció de especial interés –por su conocida continuidad dantesca– su viaje al infierno. En el libro XVIII habla de su ‘descenso a las profundidades de la tierra’ y a través del diálogo de sus ‘personajes’ (la Embaucadora, la Verdad, la Misericordia) con el propio Satán, asistiendo a su derrota ante el Cordero de Dios.

El último sueño –el final– se refiere a la venida del Anticristo ‘en forma humana’ y resulta hartamente significativa su explicación crítica e intencionada: “Los frailes escoltaban a este enemigo, ya que les proporcionaba los hábitos; los monjes, ante su venida, tocaban las campanas y le trataban de modo reverente, mientras que toda la comunidad, dejando de lado a unos pocos locos atontados, salía a tributar una cordial bienvenida a ese tirano y sus secuaces. Pero las personas sencillas que permanecían en sus casas preferían morir antes de contemplar de qué forma se rechazaba a la Fidelidad

¹ El traductor justifica que “la presente traducción se ha realizado en prosa, porque los versos del poema original inglés no utilizan rima sino que son de carácter aliterativo y, por lo tanto, imposibles de reproducir en una lengua foránea empleando idéntico sistema de composición”.

y ver cómo ese maligno embustero señoreaba a toda la gente. Los que así obraban eran los varones justos y mansos, a los que no les asustaba lo que los hombres les pudieran hacer y que se oponían a la falsedad y a los embaucadores. Y si un soberano se mostraba dispuesto a favorecer o a entablar relaciones temporales amistosas con tales personas, los seguidores del Anticristo le criticaban a él y a su insólito consejo, tanto de clérigos como de laicos”.

El sentido de crítica social y eclesiástica de la obra –que se aprecia a lo largo de toda ella– surge con mayor claridad aun en los últimos versos cuando hace expresar a la esperanzada Conciencia: “¡Entonces me convertiré en peregrino y caminaré hasta los confines del mundo en busca de Pedro el Labriego! Pues Él puede aniquilar el Orgullo y encontrar una manutención honrada para esos frailes que viven a base de adulación y me atacan constantemente. ¡Ahora, que la Naturaleza me venga y me envíe su ayuda y curación, hasta que encuentre a Pedro el Labriego!. Entonces llamó a gritos a la Gracia y yo me desperté”.

Una referencia especial merecen las amplias y cuidadosas notas explicativas a pie de página, que ayudan de manera considerable a la intelección del texto.

Pedro Guardia nos señala que se conserva un total de cincuenta y un manuscritos de la obra, circunstancia que demuestra la popularidad de la misma y justifica aun más esta esmerada y pulcra edición, de lectura indispensable para conocer el siglo XIV.

FLORENCIO HUBEÑÁK

NARDI, CARLO. *Il millenarismo. Testi dei secoli I– II*. Fiesole: Nardini, 1995, 272 pp.

La editorial Nardini continúa editando una importante colección de textos pertenecientes a la literatura patristica –ensu idioma original y en traducción italiana–, entre los que oportunamente reseñamos *Visioni dell’Aldilà in Occidente, Testi sull’Anticristo y La fine dei tempi*; obras que se completan con la Biblioteca medieval, de la que, a su vez, hemos reseñado *Il cosmo e la legge* de Matteo d’Acquasparta.

Aunque esta importante Biblioteca Patristica –dirigida por investigadores de la talla de Mario Naldini y Manlio Simonetti– supera con creces la temática conocida como de los ‘novísimos’ nos resulta de especial interés –en estos tiempos de fines de ‘milenio’– dedicar estas líneas a la recopilación sobre el milenarismo.

No parece estar de más recordar que se entiende por milenarismo o quiliasmo la

creencia que la segunda Venida de Jesús, antes del juicio universal, implicará el reinado triunfal de Cristo en la tierra por un período de mil años. Asimismo resulta de actualidad aclarar que fue formalmente condenada por la Iglesia, con excepción de algunas interpretaciones mitigadas que, de todos modos, fueron observadas más recientemente por decreto del Santo Oficio del 21 de julio de 1944.

Esta teoría estuvo muy difundida en las primeras generaciones cristianas e implicaba un período utópico que hiciera realidad el texto profético de Isaías (XI, 6/9). Prontamente, a medida que la *Ecclesia* se vinculaba al mundo greco-romano se mitigaban las convicciones apocalípticas de los primeros cristianos y estas creencias se tornaron marginales o de oposición a la Iglesia 'oficial' ('herejías medievales').

El análisis de su origen, de raíz judía profético-mesiánica, y de su desarrollo en la escatología cristiana, ha sido motivo de muchos estudios, sintetizados por Nardi en el estudio introductorio.

En el presente libro se agrupan –en su idioma original y en italiano– los textos vinculados al tema escritos durante los dos primeros siglos de nuestra Era. Cada uno de ellos está precedido de un estudio sobre el autor, la época y su concepción sobre el mismo.

Concretamente encontramos trozos seleccionados sobre 'milenarismo' en los evangelios sinópticos y la *Didache*, en el *Apocalipsis* del apóstol Juan y del ebionita Cerinto y Marcos el mago, de Papias, Justino, Ireneo, de los montanistas y especialmente Tertuliano, rastreados en diferentes autores de la época.

Las notas aclaratorias de pie de página y una seleccionada bibliografía de cada capítulo permiten al investigador interesado en esta temática contar con material de primerísima calidad para entender las raíces del milenarismo cristiano.

FLORENCIO HUBEŇÁK

DUPRONT, ALPHONSE. *Il sacro. Crociati e peregrinaggi. Linguaggi e immagini*. Torino: Bollati-Boringhieri, 1993, 557 pp.

La sola mención del autor nos trae el recuerdo de un clásico historiográfico y una de las mejores obras que se han escrito hasta hoy sobre las cruzadas (ALPHANDÉRY-DUPRONT. *La Cristiandad y la idea de cruzada*. México: U.T.E.H.A.).

Baste recordar que nuestro autor –fallecido en 1990– fue profesor de Historia

Contemporánea en la Sorbona y director de la *Ecole Pratique des Hautes Études* de París, caracterizándose por su preocupación antropológica por el 'hombre religioso occidental', base de varios de sus trabajos y guía de muchos investigadores que posteriormente se dedicaron a la 'psicología social' o al 'imaginario colectivo' como enfoque de la 'religiosidad popular'. El libro que hoy nos ocupa –coronación de una vida dedicada a esta temática e iniciada con su tesis doctoral sobre el mito de la cruzada bajo la guía de su maestro Paul Alphandéry– fue publicado originalmente en francés en 1987 y refleja claramente la experiencia del autor en años de investigación.

A la manera como Franco Cardini en Italia (*Alle radice della cavalleria medievale*, por ejemplo), el autor se preocupa por dos aspectos claves –y vinculables– de la actividad religiosa medieval: la cruzada y la peregrinación (¿la experiencia personal de Lourdes?), rescatando a través de ellos 'el universo mental' del hombre de la Cristiandad, un universo basado en 'lo sacro', que nuestra modernidad racionalista –como podemos observar diariamente– ha perdido y que corrientes como la *New Age* intentan rescatar en versiones *light*.

Como señala el propio autor –en el subtítulo y en el prólogo– la obra está estructurada en dos partes; en la primera se delinean las diversas formas de experiencia religiosa que genera el problema de 'lo sagrado' y la segunda se compone de una serie de estudios menores vinculados con esta temática –ya publicados entre 1958 y 1986– pero que fueron reelaborados; en particular aspectos de la religión popular y del tiempo y espacio sagrado.

Dupront no duda que "la historia de la cruzada abunda en signos, así como está modulada de profecías, que constituyen un lenguaje muy directo del anuncio y una escansión en la continuidad indescifrable e inexorable del tiempo" (p. 7).

Creemos –como hemos sostenido en otras ocasiones– que con las debidas diferencias espaciales sería de interés y provecho extender este análisis a los movimientos expansivos ocurridos simultáneamente en toda la Cristiandad (y no solo a Tierra Santa).

En síntesis una obra básica para quien pretenda entender realmente qué fueron las cruzadas, buceando en su mentalidad como cimiento indiscutible de su realidad. Creemos que a partir de este trabajo resulta imposible sostener una teoría explicativa meramente 'materialista' de las mismas.

FLORENCIO HUBEÑÁK

PLÁCIDO, DOMINGO-ALVAR, JAIME-CASILLAS, JUAN M.-FORNIS, CÉSAR (EDS).
Imágenes de la polis. Madrid: Clásicas, 1997, 648 pp.

El importante trabajo que tenemos entre manos –dedicado a estudiar uno de los fenómenos más específicos y complejos de la Antigüedad helénica– reúne una serie de contribuciones debidas a la nueva generación de historiadores que han revitalizado el estudio del mundo clásico en España.

Como señalan los editores en la presentación, el libro es la consecuencia de una reunión de estudiosos de la Historia Antigua para ocuparse de la polis y “las aportaciones son riquísimas en el análisis de las construcciones del imaginario y su funcionamiento en conexión con lo real; sutilísimas en la polimorfa expansión cultural griega y las repercusiones del contacto con otras formaciones históricas; rigurosas en el tratamiento de la consolidación del sistema de la polis, de las transformaciones experimentadas por las regiones periféricas o el cambio inherente al sistema poliado en la época helenística y bajo el dominio romano” (p. VII).

Al resultarnos imposible hacer mención de los treinta trabajos que componen las casi 650 páginas del libro, debimos recurrir a algún criterio selectivo y nos hemos inclinado por el interés (subjetivo) de los temas o por el conocimiento de los autores en nuestro medio; ello no desmerece en absoluto la seriedad y aporte de los restantes que abarcan desde ‘la invención de Cronos’ en la edad de Bronce en el Egeo hasta ‘la ciudad antigua en la ficción literaria del siglo XIX’.

Con las observaciones precedentes y a manera de muestra señalemos que Jaime Alvar nos introduce a “El problema de la precolonización en la gestación de la polis” mientras que Adolfo Domínguez Monedero prosigue el itinerario en “La polis griega en el ámbito extra egeo: singularidades y características”.

El siglo de oro es motivo de sendos trabajos de Domingo Plácido sobre “La imagen heroica de la Atenas democrática” y Laura Sancho Rocher con “La polis y el bien común: un aspecto de la polémica política en la Atenas de fines del siglo V”.

A su vez César Fornis se ocupa de “La polis como metrópoli: Tucídides y el imperio colonial corintio”.

Macedonia es motivo de la preocupación de Rebeca Rubio Rivera al analizar “La génesis del estado macedonio: Alejandro I y las poleis griegas” y de Alejandro Noguera Borel en “La falange macedonia”.

Finalmente, el mundo helenístico también despierta el interés de los investigadores, ya que Arminda Lozano estudia “Las poleis minorasiáticas en época helenístico-romana. Ciudades antiguas y nuevas fundaciones”.

“Los problemas ideológicos de la integración griega en el Imperio” fueron abordados por Juan Cortés Copete y Rafael Urías estudió “Las prácticas políticas de las aristocracias griegas en época imperial”.

En el enfoque mítico Susana Reboreda Morillo se dedicó al “Origen del culto al héroe” –motivo de un reciente libro del colega Hugo Bauzá, analizado en este mismo número– mientras que el investigador compostelano José Bermejo Barrera –conocido por sus múltiples libros sobre mitos y teoría de la historia– estudió “El mito y la polis” en sus “consideraciones metodológicas”.

Finalmente –sin ser exhaustivos– Francisco Gómez Espelosín realizó un importante aporte “Más allá de la pólis. A la búsqueda de espacios ideales” y Miguel Angel Elvira se ocupó de “La imagen de la polis en la pintura griega”.

Cabe sugerir a los responsables de la prestigiosa editorial Clásicas, para futuros trabajos, que hubiera resultado de interés para los docentes e investigadores de nuestro medio haber agregado en cada trabajo el lugar de desempeño académico del autor.

Varios índices y un completo repertorio bibliográfico completan el libro *Imágenes de la polis* ayudando para convertirlo en un importante aporte para todo estudioso de la Antigüedad griega, y aun romana.

FLORENCIO HUBEÑÁK

VERGER, JACQUES. *Il rinascimento del XII secolo*. Milano: Jaca Book, 1997, 135 pp.

Jacques Verger se encuentra entre los más importantes historiadores dedicados a desterrar definitivamente el arraigado prejuicio que presentó a la Edad Media como una ‘edad oscura’. Para ello ha dedicado su vida a investigar el movimiento educativo medieval, preferentemente en los siglos XII y XIII, aportando una importante cantidad de libros entre los que sobresalen (en traducción italiana): *Las universidades en la Edad Media*, *Bernardo e Abelardo*. *El claustro y la escuela e Instituciones y saber en el siglo XIII*.

El autor –formado en la renombrada Ecole Normale Supérieure y en la Sorbona con renombrados maestros como Le Goff o Contamine–desempeñó la docencia universitaria en Túnez, Nancy y últimamente en París–Norte.

En el renacimiento del siglo XII Verger nos muestra con claridad el desarrollo cultural–educativo de la llamada Alta Edad Media aportando elementos a favor de la tesis de periódicos renacimientos (*renovatio*) anteriores al italiano ‘fijado’ como categoría histórica por Jacobo Bürckhard.

En el interesante texto que reseñamos –parte de una no menos importante colección que la prestigiosa editorial milanese Jaca Book ha dedicado a la ‘herencia medieval’ el citado historiador retoma la idea de Charles Haskins cuando comenzó a rastrear las raíces del movimiento universitario europeo.

Verger señala con claridad las convergencias –y divergencias– de las escuelas monásticas y urbanas, como el crecimiento geométrico de la actividad literaria en las mismas, paralelo con el ascenso de las ciudades. Este desarrollo acelerado –agrega el autor– está acompañado de una ‘nueva sensibilidad’ y de nuevas ‘formas de expresión’ que serán decisivas para el futuro de la Cristiandad y de Occidente. Ello se nota de manera preferente en la vida religiosa –de una civilización ‘teocéntrica’– produciendo importantes modificaciones en la ‘teología’ –motivo de la colección mencionada– que permitirá las grandes síntesis del más estudiado siglo XIII.

Verger comienza su obra analizando el significado del ‘concepto historiográfico’ del siglo XII, partiendo del citado libro de Haskins y continuando con el desarrollo de las diversas investigaciones sobre el tema.

En el capítulo segundo –sin que ello implique una visión economicista, tan afecta a la escuela de *Annales* y sus seguidores– el autor efectúa una correcta síntesis del contexto económico y social que le permite –en el capítulo siguiente– ocuparse de la reforma de la Iglesia y de las estructuras políticas, todavía influidas por la poco estudiada ‘reforma gregoriana’; en todos los casos con permanente referencia a los últimos avances de la investigación. En la vida religiosa no falta un acápite dedicado a los laicos, según los estudios iniciados por Vauchez.

El capítulo tercero –el meollo de la obra– estudia los ‘hombres del renacimiento’ (traductores, *magistri*, *curiales*) y el status, rol y aporte de cada uno de ellos.

Verger concluye este interesante ensayo y puesta al día afirmando que “el renaci-

miento del siglo XII merece ser definido como humanístico. Reestablece cierta relación entre el saber, el esfuerzo por adquirirlo y el valor (moral y también político) del que emprendió ese esfuerzo" (p. 108).

El libro –escrito a la manera de un pequeño y útil manual– se completa con una bibliografía de fuentes y textos que permitirá al lector interesado profundizar en este casi descuidado tema de nuestras raíces culturales.

FLORENCIO HUBEÑÁK

CELESTINO PAPA. *Epistolario*. Roma: Città Nuova, 1996, 200 pp.

Para satisfacción y comodidad de los historiadores –y alumnos– que desconocen cada vez más el griego y el latín, varias editoriales han asumido la importante tarea de traducir y editar los textos más significativos de la literatura antigua y, especialmente, medieval en idiomas latinos.

En este criterio Città Nuova ha emprendido una exhaustiva labor para dar a conocer obras –a veces poco conocidas– de los autores de la Patrística. En números anteriores hemos reseñado varias de ellas, inclusive en su más lenta traducción al castellano (Madrid, *Ciudad Nueva*).

El número 127 de esta colección –y el dato es alentador– corresponde al epistolario del papa Celestino I, que ocupara la sede apostólica en la década comprendida entre el 422 y el 432 y cuyos datos biográficos del *Liber pontificalis* son bastante escasos.

La colección de su correspondencia –fragmentos bastante incompletos– fue rescatada de las múltiples destrucciones que sufriera el archivo de la Curia Pontificia, circunstancia que acentúa su importancia e interés.

El material –como puede observarse– reúne cartas vinculadas a los problemas de la Iglesia en Occidente, sus intervenciones en la crisis nestoriana, sus relaciones con los padres reunidos en el concilio de Éfeso y finalmente correspondencia con los obispos orientales, después del Concilio. Esta sola mención nos permite apreciar el interés de la colección que aquí se ofrece traducida.

Una referencia especial merece la posición del papa Celestino en las relaciones entre la Iglesia y el poder político, tema que posteriormente marcará casi toda la época

medieval. El traductor afirma que este aspecto nos permite acceder a una de las fuentes 'clave' para comprender la elaboración de las tesis de Gregorio VII en su renombrado *Dictatus Papae*.

La obra contiene un importante –e imprescindible– estudio introductorio debido a Franco Gori que incluye una bibliografía orientadora.

En cuanto a su contenido nos limitaremos a mencionar algunas de las cartas que permiten apreciar la relevancia del material documental que se traduce y pone a disposición de los lectores, por vez primera en un idioma latino. Así, por ejemplo, la carta que dirige al papa Celestino su contemporáneo Agustín de Hipona (del 423?), las dos cartas del patriarca Nestorio al Papa y la contemporánea del patriarca Cirilo de Alejandría, las respuestas del Papa a ambos y la sentencia papal contra Nestorio.

Respecto al concilio de Efeso se traducen las instrucciones de Celestino a los obispos de Oriente, la carta papal al emperador Teodosio y el informe de los padres conciliares al Papa.

Concluido el concilio, Celestino se dirige a los obispos allí reunidos respecto a la condena de Nestorio, nuevamente a Teodosio, como también continúa la correspondencia con los obispos de la *pars Orientis*, especialmente con el nuevo patriarca constantinopolitano Maximiano, así como también se dirige al clero y pueblo de Constantinopla como pontífice. Todos estos textos –y varios otros– forman parte de este libro.

En síntesis un material documental importantísimo para conocer una época básica de la historia de la Iglesia.

FLORENCIO HUBEŃÁK

CÁSSOLA, FILIPPO. *Scritti di storia antica*. Napoli: Jovene, 1993, 2 vol. 424 y 547 pp.

Se trata indudablemente de una obra para investigadores que reúne –a manera de homenaje– los trabajos históricos esparcidos del destacado especialista italiano en Historia Clásica: Filippo Cássola.

La presentación del libro lleva –junto a la foto de Cássola y el listado de sus publicaciones– un estudio introductorio del renombrado Giovanni Pugliese Carratelli. A su vez nos recuerda importantes publicaciones del autor como *La Ionia nel mondo*

miceneo (1957), su excelente *I gruppo politici romani nel III secolo a C.* (1962), su sintética *Storia di Roma dalle origini a Cesare* (1985), su importante colaboración “L’organizzazione politica e sociale della Repubblica” en la obra conjunta *Roma e Italia* (1990) y sus no menos ponderables versiones de los himnos homéricos (Milán, 1975) y de las obras de Herodiano (Florencia, 1967).

Esta producción histórica nos introduce a la amplia y variada temática que, con similar erudición, dominaba Cássola en los temas del mundo antiguo greco-romano y que componen los casi cincuenta artículos que agrupan estos dos ‘voluminosos’ volúmenes.

No es nuestro objetivo mencionar todos los artículos ni mucho menos intentar una valoración crítica de los mismos, sino que, sencillamente, trataremos de hacer referencia a aquellos que –en nuestra opinión– pueden resultar de mayor interés –y utilidad– a los lectores de nuestra revista.

En el primer volumen nos parecen destacables “Le genealogie mitiche e la coscienza nazionale greca” (p. 9/35 – 1953), “La talassocrazia cretense e Mínosse” (p. 85/95 – 1957), “Solone, la terra e gli ectomori” –sobre uno de los temas más complejos de la Grecia antigua– (p. 133/81 – 1964) completado por “Sull’alienabilità del suolo nel mondo greco” (p. 183/99 – 1965), tema que retoma más adelante en “La proprietà del suolo in Attica fine a Pisitrato” (p. 227/38 – 1973). “Erodoto e la tirannide” (p. 331/45 – 1985) resulta de especial interés para los especialistas en pensamiento político.

Del segundo volumen –dedicado a la temática romana– debemos destacar una serie de estudios sobre Herodiano –complementarios de sus traducciones– aunque hemos seleccionado: “La politica de Flaminio e gli Scipioni” (p. 47/80 – 1960), “Diodoro e la storia romana” (p. 319/78 – 1982), “Il concetto di oligarchia negli studi sulla repubblica romana” (p. 379/99 – 1980/2), “Tendenze filopuniche e antipuniche in Roma” (p. 401/37 – 1979/83) e “Aspetti sociale e politici della colonizzazione” (p. 493/522 – 1988).

Más allá de la importancia que significa para los investigadores contar con este material a disposición, de su lectura surge con claridad la amplitud y profundidad de temas y enfoques que dominara Filippo Cássola.

FLORENCIO HUBEÑÁK

RACINE, PIERRE. *Federico II di Svevia*. Milano: Giuffré, 1998, 520 pp.

En los últimos años –porrazones no muy explicables– ha abundado una importante literatura histórica sobre la vida de Federico II Hohen–staufen, emperador de los romanos y –paramuchos– el ‘iniciador del estado moderno’, que obligan a una revisión del clásico texto del prestigioso Ernst Kantorowicz, como del enfoque ‘parcializado’ de Abufalia.

Entre ellos sobresale el detallado trabajo encarado por Pierre Racine, profesor emérito de la Universidad de Estrasburgo, discípulo del conocido medievalista Yves Renouard y estudioso de las historias urbanas de los siglos XIII y XIV. Docente en Metz y en Estrasburgo ha seguido a su maestro en los estudios sobre las ciudades y comunas itálicas, como también la concepción ‘imperial’ del no menos prestigioso Robert Folz, a quien dedica la obra que hoy reseñamos.

Como bien señala el autor sobre el emperador estudiado: “dotado, sin duda, de gran cultura, profundamente ligado a la Sicilia de su propia infancia, Federico siempre fascinó a los historiadores, que estuvieron tentados a penetrar su misterio” (p. 514).

Racine –que edita esta obra con el apoyo de la Universidad de Messina– ya en otras ocasiones se había interesado en la atrapante figura de Federico II, en general ajena (o lejana) a la historiografía francesa anti–germánica. Esta situación se explica en parte si recordamos que el reinado de Federico es paralelo –y bastante opuesto– al de san Luis, rey de Francia.

Pese a los prejuicios que la historiografía –francesa, pero especialmente eclesiástica (‘esa raza de víboras’)– ha generado sobre la figura de nuestro emperador, diferente es la imagen que se perfila en los clérigos contemporáneos. El benedictino Maeo de París opinaba que “era el más grande príncipe del mundo, admirable renovador del mundo” y el franciscano Salimbene de Adam señalaba que “me parece fue un hombre sano [...] Sabía leer, escribir y contar, componía poesía y canciones. Fue hombre bello y bien proporcionado; de mediana estatura [...] Conocía y sabía hablar muchas lenguas. Por decirlo brevemente, si hubiese sido un buen católico y hubiese amado a Dios y a la Iglesia y su alma, habría sido uno de los más poderosos del mundo”. Estas consideraciones sobre el discípulo de Inocencio III justifican revisar la historia de su vida, y especialmente su valoración. Este es uno de los mayores méritos de la obra de Racine.

El libro va articulando ordenadamente –y con buen manejo de fuentes y bibliografía actual– los diferentes momentos de la azarosa y fascinante vida de Federico de Suabia a

partir de su nacimiento 'milagroso' hasta la conquista de la corona imperial, con un especial interés en las raíces de la herencia recibida (Germania, Borgoña, Italia, Sicilia, el imperio).

La segunda parte del texto está destinada a estudiar al 'cruzado moderno' con todas las conocidas vicisitudes que este acontecimiento 'clave' produjo durante su reinado.

Convencido que Federico está profundamente inspirado en la misión que implica su título imperial en la parte siguiente Racine estudia al Augusto, deteniéndose en cada aspecto de sus funciones, desde el título imperial hasta la política económico-fiscal y el aporte poético que le lleva a generar estudios 'universitarios'.

La última parte nos muestra como "todo aparece contradictorio en la obra de Federico II" (p. 510), analiza su enfrentamiento con el Papado y explica como éste más su fascinación personal (el *aura*) facilitaron a la Curia a considerarle como el Anticristo.

Finalmente el autor no omite interesantes referencias a la sucesión. Sabemos que su muerte implicó la desintegración del Imperio romano medieval ya que generó un período de anarquía, previo al surgimiento de los Habsburgos. Racine concluye buceando el 'camino al mito'.

Déspota y mecenas, legislador, guerrero y aun científico, a veces 'espada de Cristo' a veces 'Anticristo', Federico atrae a los historiadores y dificulta 'encontrarle'. El autor ha logrado revisar la vida y obra de uno de los personajes más enigmáticos y atractivos de la compleja historia de la Cristiandad medieval y lo ha hecho con sumo cuidado, precisión y erudición, entregándonos un libro de consulta indispensable para introducirse al estudio de Federico II.

Un personaje de estas características -y en esa época- se pierde entre la realidad, la leyenda y el mito y Racine supo incursionar en todos estos aspectos y rescatar lo relevante para una correcta comprensión de su actuación en el contexto de su ambiente y atmósfera vital.

El autor no duda que "hombre del siglo XIII, del siglo XIII cristiano, heredero de los Staufen y de los Altavilla, Federico es un hombre tradicionalista, obsesionado de un sueño de grandeza universal: es el último de los grandes emperadores germanos, que se inspira tanto en Augusto como en el posterior Carlomagno" (p. 515) pero a diferencia de muchos autores que le consideran el primer monarca 'moderno' Racine afirma en sus conclusiones que "ligado a las tradiciones que no le permitieron saber poner a su servicio las nuevas fuerzas que estaban manifestándose en el siglo XIII" "no tuvo la

capacidad de transformar en realidad el sueño que su cultura le sugiere”.

FLORENCIO HUBEÑÁK

FUMAGALLI, VITO. *Cuando el cielo se oscurece. La vida en la Edad Media*. Madrid: Nerea, 1992, 1442 pp.

Ya en un número anterior hemos reseñado otra obra de este conocido y ameno divulgador de los aspectos cotidianos del mundo medieval, dentro de la corriente de los historiadores de ‘las mentalidades’.

Por las páginas de este libro desfilan –casi como imágenes– los hombres y mujeres que vivieron en Europa hace alrededor de un milenio; los vemos preocuparse por sus cuerpos, dedicarse a la caza, pelearse, combatir por sus ideales, diferenciarse según sus status, preocuparse por sus muertos y observamos tantos otros aspectos de la llamada ‘vida cotidiana’ que no resultan tan ajenos a nuestra propia cotidianidad.

Fumagalli observa con acierto que “fueron hombres a los cuales les cupo vivir en un ambiente natural muy diverso del nuestro. Su economía, la sociedad y los comportamientos políticos eran muy distintos de los actuales. Ellos estaban influidos por esas realidades e influían en ellas. Pero, con todo, no eran sustancialmente diferentes de nosotros” (p. 10).

El mismo autor precisa su objetivo cuando más adelante señala en el prólogo: “particular interés nos ha merecido el tratar de entender cómo se comportaban los hombres de aquel tiempo frente al mundo natural y sobrenatural, frente a la vida, la violencia, la guerra y la muerte”.

Uno de los mayores logros del autor –además de su estilo ameno– es la permanente referencia a las fuentes que le permiten reconstruir de manera viva –y a veces ingenua– los hechos que narra sobre un hombre que era a la vez sumamente práctico y profundamente religioso.

Así, por ejemplo, transcribe: “[...] muchos hechos extraños se verificaron ante los ojos de los hombres. El vino, una vez vendimiado, apenas vertido en las tinajas, se volvió turbio; lo que nosotros llamados ‘revolverse’. El día de Pascua parecía que hubiese llovido arena sobre los árboles, los matorrales, la hierba y las aldeas” (cit. p. 17/8).

El libro se completa con una esmerada y seleccionada bibliografía que permite continuar a cualquier lector interesado las lecturas sobre estos temas inabarcables, de los cuales el autor nos ofrece en este texto una bien elaborada síntesis introductoria de “los testimonios mismos de los hombres del pasado que nos hablan de sus debilidades y temores, de sus crisis y esperanzas”.

FLORENCIO HUBEÑÁK

PIETRI, CHARLES. *Roma christiana*. Paris-Roma: Ecole Française de Rome, 1976/1993, 2 v., 1792 pp.

En primer lugar cabría señalar que se trata de una obra publicada hace ya dos décadas por Charles Pietri, quien fuera director de la Ecole Française de Rome, pero es necesario destacar que ello no desmerece en absoluto la importancia –y el interés– de reseñarla para nuestros lectores, aprovechando la circunstancia de su reimpresión fotostática.

Más allá de la importancia del autor como docente en Roma e investigador, la sola referencia a su maestro Henri Marrou o a William Seston, como el consejo de sus colegas Andre Chastagnol, Jacques Gaudemet y Jean Bayet anticipan a nuestros lectores la calidad de la obra –erudita y completa tesis doctoral del autor defendida en 1973– y justifican una mayor difusión entre nosotros.

Como señala el autor en el subtítulo, la investigación abarca un detallado análisis de la Iglesia de Roma –el Papado (*sedes Roma Petri y caput mundi*)– en un período crucial (la antigua y la nueva Roma? Cf. nuestro *El mito político de Roma*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1997); los pontificados desde Milciades a Sixto III o sea del 311 al 440, período clave para el comienzo de las relaciones oficiales Iglesia–Imperio. Este estudio –agrega– abarca su organización, política e ideología, la acción ‘ecuménica’ del Papa, pero también las cuestiones internas de la Iglesia; el paralelo brillo material y espiritual de la antigua ciudad de las siete colinas.

El libro –presentado en dos volúmenes– se divide en dos partes: “La Iglesia en la ciudad” (311–366) y “El nacimiento de la capital cristiana” (366–440).

Pietri comienza su erudita investigación estudiando los establecimientos materiales de la iglesia de Roma, dedicando una parte significativa a la basílica constantiniana y a los cementerios que adquieren gran importancia con motivo de las persecuciones y el

posterior culto a los mártires. No es ajeno al tema un análisis del origen y características del poder económico que va adquiriendo la Iglesia con motivo de las cada vez mayores donaciones (imperiales y privadas), base de la 'riqueza de la Iglesia medieval'.

Más adelante el autor estudia la liturgia episcopal y su vinculación con los nuevos edificios cristianos (basílicas), como también el ordenamiento del clero local y sus tareas como cimiento de una 'sociedad clerical'. Añade un importante acápite a la organización de los cultos de los mártires, propio de esta época.

Con la base anteriormente establecida, el libro II está destinado al Papado durante el imperio constantiniano (de Milciades a Liberio) entendido como 'primera experiencia de imperio cristiano', destacando el rol que va asumiendo Roma -y su jurisdicción- en los concilios de Nicea y Sárdica.

El tercer libro de la primera parte analiza 'ideologías y mentalidades en una Iglesia tradicional' con especial referencia al apóstol Pedro, a la tradición 'petrina' y a la *cathedra Petri*, con una curiosa identificación bíblica con Moisés legislador, que el autor fundamenta estudiándolo detalladamente.

Como señaláramos precedentemente la segunda parte se titula "El nacimiento de una capital cristiana" y comienza por ver cómo la Iglesia romana 'conquista' la ciudad o -más exactamente- el proceso de la conversión de la *urbs* -enespecial la aristocracia romana 'tradicional'-, temas que en otro contexto estudiara Bardy.

El papado de Siricio y de Dámaso permiten a Pietri volver al estudio de las construcciones religiosas urbanas, retomando aspectos analizados precedentemente y señalando, a través de la arquitectura, el desarrollo floreciente de la Iglesia romana, siempre en relación con las donaciones y el crecimiento económico.

En el capítulo VIII estudia las modificaciones en la liturgia y en la constitución del clero durante los pontificados de Dámaso a Sixto, mostrando la conformación lenta -pero segura- de una 'sociedad de clérigos', base de la estructura eclesial medieval y sustento 'socio-económico' de la teocracia papal.

Atenta su importancia 'política' el papado de Dámaso le requiere un análisis particularizado, tanto en la *pars occidentis* en su lucha contra el arrianismo, como en la *orientis* vinculada al gobierno del emperador cristiano Teodosio. Como es sabido san Dámaso cumplió un papel fundametal en el fortalecimiento y centralización del poder papal, base de la unidad de la Iglesia.

El libro III –bajo el título de “nacimiento del ‘patriarcado’ occidental”– estudia detalladamente la actitud del pontífice romano en la administración itálica, su relación con las Galias, las particularidades de Hispania y el avance sobre el Illyricum. El tema prosigue en el libro siguiente, dedicado a las ‘provincias transmarinas’ directamente vinculadas a Roma, como es el caso del norte del África, entonces sumamente romanizado.

La cuestión oriental –permanente conflicto latente en la época– es analizada a partir de la política cristianizante de Teodosio, las tensiones con las sedes patriarcales de Alejandría, Antioquía y Constantinopla y especialmente el problema desencadenado por Nestorio y sus ecos en el concilio de Éfeso. El primer capítulo del libro V –titulado *traditio legis*– está dedicado a estudiar las raíces jurídicas del Papado petrino y las bases evangélico–legislativas sobre la que se va asentando la *cathedra Petri* o *Sedes Apostolica*. Más adelante Pietri –preocupado por el papel que le cupo a la liturgia en el desarrollo de la Iglesia romana– analiza todo el proceso ceremonial estructurado en torno al primer obispo de Roma y a los mártires apóstoles de la ciudad (Pedro y Pablo, ‘los nuevos Rómulo y Remo’ de León I), base de la cristianización del ‘mito de Roma’ según afirmáramos en nuestro estudio citado precedentemente. Una referencia especial merece el tema de una ‘teología de la sucesión’ de Pedro.

De las casi dos mil hojas que componen este detallado y completo análisis del crecimiento de la sede romana –base de la sede y *auctoritas* papal– debemos subrayar especialmente el último capítulo, donde el autor –a manera de conclusión de esta etapa de sus investigaciones sobre la historia de la Roma cristiana– sintetiza su trabajo en tres excelentes capítulos, que realzan aun más el nivel de toda la obra y la ubican en el contexto ‘simbólico’ o ‘imaginario’: de la Iglesia a la ciudad (*caput*), del Apocalipsis a la *renovatio* (Jerusalén y Babilonia) y la capital de la Cristiandad (*urbs sacra*). Está en marcha la gran polémica cristiano–pagana del siglo V, que conducirá al triunfo del cristianismo y sus poetas adaptarán la liturgia ‘pagana’ de la *Urbs aeterna* para cantar la liturgia de la *Urbs sacra*. Roma es no solo la *caput* de la Cristiandad, sino también la misma *sede* cristianizada.

El libro se completa con una exhaustiva bibliografía –que abarca más de treinta páginas– y un agregado de planos, croquis y fotografías que grafican el contenido del texto.

Recibimos con satisfacción la reedición de esta agotadísima obra sobre la *Roma Christiana* –mezcla adecuada de historia política, religiosa, de las mentalidades, del derecho canónico, del arte, de la literatura, de la arqueología, de las ideologías– que

favorecerá el renacimiento de los estudios sobre las relaciones entre el cristianismo y el Imperio romano y la conversión de aquel como religión oficial, con las consecuencias obvias que tuvo para el poder del Papado.

Asimismo nos alegra enterarnos de la reciente publicación en tres volúmenes (*Christiana respublica*) de los restantes trabajos dejados por Charles Pietri, que esperamos reseñar próximamente.

FLORENCIO HUBEÑÁK

CASCIARO, JOSÉ MARÍA. *Gesú di Nazaret. Biografia terrena del Figlio di Dio*. Milano: Ares, 1997, 562 pp.

En las últimas décadas –superada la opinión teológica– de la imposibilidad de un estudio histórico sobre Jesús de Nazareth, hemos asistido a una enorme cantidad de intentos biográfico–religiosos que han procurado superar los clásicos textos racionalistas de David Strauss (*Nueva vida de Jesús*), A. Loisy (*El nacimiento del cristianismo*), Charles Guignebert (*Jesús y Cristo*), Albert Schweitzer (*Investigación sobre la vida de Jesús*), Ernest Renán (*Vida de Jesús*) o los tradicionales textos católicos de Grandmaison, Lagrande, Prat, Lebreton, Fillion, Huby, Ricciotti o Rops. Entre ellos destacamos las biografías de Josef Klausner y David Flusser desde el judaísmo; de James Charlestown (*Gesú nel giudaismo del suo tempo*), Jean-Claude Bareaud (*Jesús el hombre*), Charles Harold Dodd (*El fundador del cristianesimo*), Jean Dominic Crossan (*El Jesús histórico*) y otros desde el ‘aseptismo científico’ y de W. Trilling, José Sobrino, C. Perrot, J. Jeremias, X. Leon-Dufour, Heinz Zahrt (*Cominció con Gesú di Nazareth*), Günther Bornkamm (*Gesú di Nazareth*), Pierre Beaudé (*Jesús de Nazareth*), Rinaldo Fabris (*Gesú di Nazareth*), Howard Clark Kee (*Che cosa possiamo sapere di Gesú*), Joachim Gnilka (*Jesús de Nazaret*) y Carmelo Dotolo (*Gesú di Nazareth*), desde el cristianismo.

José María Casciaro –perteneciente al *Opus Dei*– es el destacado teólogo, biblista y filólogo, a cargo de la cátedra de Sagradas Escrituras en la Universidad de Navarra, además de docente invitado en muchas Universidades extranjeras y autor de cantidad de publicaciones, que ha emprendido este nuevo intento.

El libro que nos ocupa –pensado en vísperas del fin del segundo milenio– ha sido publicado originalmente (en 1994) en castellano (edic. Alga de Murcia) y su nivel e importancia llevó a su pronta traducción a la edición en italiano que aquí reseñamos.

El autor expresa su interés en rescatar los documentos históricos que le permitan

una reconstrucción lo más veraz posible (una 'biografía terrena', como la llama) sobre el 'fundador del cristianismo' –el Mesías–, en el ambiente de la Palestina antigua.

Una de las características de este trabajo es el cuidadoso seguimiento del texto bíblico–evangélico que permite narrar la vida de Cristo –centro del tiempo y de la historia humana– como 'una historia de la salvación', con un enfoque propio de un historiador que es fundamentalmente teólogo. En este sentido el propio Casciaro advierte que no pretendió escribir 'una historia de Cristo' en el sentido que entiende el término la historiografía contemporánea, sino una 'selección de temas' orientados hacia los 'hechos' y las 'palabras' de Jesús, como solo puede hacerlo un experimentado bibliista. Ello no altera un riguroso ordenamiento cronológico, base de toda tarea histórica.

El autor acentúa que "el nervio de este libro está en los trozos evangélicos transcritos en el texto y en la relativas citas bíblicas", acompañadas de numerosas explicaciones necesarias para la comprensión de las palabras transcritas.

Estimamos que la sola mención de los capítulos permitirá una más clara idea de la estructuración metodológica y teológica de esta nueva –fundamentalmente en sentido religioso– 'Vida de Jesús': nacimiento e infancia, la tierra santa, las fuentes evangélicas, bautismo y tentaciones, la enseñanza de Jesús, el discurso de la montaña, las parábolas, los milagros, Jesús y los pecadores, Jesús y los discípulos, Jesús y la oración y su relación con el Padre Celeste, la cristología implícita, la eucaristía y última cena, pasión y muerte, resurrección.

FLORENCIO HUBEŃAK

BAUZÁ, HUGO. *El mito del héroe. Morofía y semántica de la figura heroica*. México: F.C.E., 1998, 193 pp.

El autor –docente argentino de Lengua y Cultura Latinas y doctor por la Universidad de Buenos Aires y por la Sorbona– nos tiene acostumbrados a la periódica publicación de sus interesantes libros sobre el mundo clásico.

En la última década ha orientado su área de interés hacia el actualísimo tema del 'imaginario', con una evidente influencia del estructuralismo francés. En este contexto no hace mucho hemos reseñado su excelente aporte sobre *El imaginario clásico. Edad de oro, Utopía y Arcadia* (Universidad de Santiago de Compostela, 1993).

En este caso –influenciado por realidades de nuestro mundo contemporáneo– el

tema que le preocupa es la figura del héroe, que hace bastante tiempo ya insinuara míticamente el renombrado John Campbell y que produjera gran cantidad de estudios, que Bauzá reúne en la bibliografía de esta obra.

Como nos aclara el propio autor en la introducción “los héroes tienen en común el hecho de ser transgresores, de encaminar sus acciones a traspasar el umbral de lo prohibido, de ir más allá de los límites impuestos por la sociedad; participan también de la circunstancia promisorio de estar regidos por la ilusión –por lo general de naturaleza utópica– de querer ordenar un mundo desarmónico y de lanzarse para ello– en todos los casos de manera absolutamente convencida– a una aventura que en el fondo constituye un viaje hacia lo ignoto. Es en este aspecto, por ejemplo, como podemos hacer una lectura de la controvertida figura del “Che” Guevara” (p. 5/6).

Hechas estas aclaraciones previas señalemos que Bauzá analiza el mito del héroe en la Antigüedad clásica para pasar luego a ocuparse –en uno de los capítulos más interesantes– de la que llama ‘morfología heroica’ remarcando los rasgos formales y funcionales de los héroes e interrogándose ¿quiénes eran los héroes?

Para el autor Heracles es el arquetipo del héroe clásico y a su estudio dedica los extensos capítulos tercero y cuarto –meollo de la obra– antes de interesarse por el ‘mito de Edipo’. Aquiles y Prometeo son también protagonistas de otros dos capítulos.

Bauza dedica todo un capítulo a estudiar la sugestiva relación entre el psicoanálisis y el mito del héroe, que se origina en Freud, pero cuyas implicancias fueron ampliadas por su discípulo Otto Rank (*El mito del nacimiento del héroe*, edic. cast. Paidós, 1961) y popularizadas –en una visión más jungiana– por el ya citado Joseph Campbell (*El héroe de las mil caras*, edic. cast. F.C.E., 1959).

Especial interés tiene el último capítulo que el autor destina a los ‘héroes modernos’, tratando –a partir de Vico– de mostrar la importancia –función y sentido– del ‘héroe’ en nuestra cultura.

En el citado capítulo observa que es sugestivo que el héroe en los tiempos modernos provenga de figuras del cine, la canción o el deporte. “Mediante las proyecciones –afirma– los oyentes o espectadores –anónimos ignorados detrás de una pantalla cinematográfica o televisiva– anestesian, durante el tiempo que dura la canción o la competencia, sus fracasos y frustraciones al imaginarse en los héroes tal como cada uno hubiera querido ser; vale decir que, dejándose soñar, dan rienda a las fantasías de su imaginación. También, por influjo de la imaginación el imaginario popular entremezcla

de manera casi indiferenciada los mitos con las leyendas y los héroes con los ídolos, lo que parece constituir una invariante de la historia dado que en todos los tiempos el imaginario popular sitúa a los héroes en el plano de la idolatría" (p. 164). A modo de ejemplos 'arquetípicos' Bauzá menciona a Marilyn Monroe, Elvis Presley y Ayrton Senna.

Nos parece de especial interés este libro en la medida que partiendo de una temática de gran actualidad se remonta a sus raíces clásicas, estudia sus características y trata de encontrarle una explicación.

FLORENCIO HUBEŃÁK

DUQUESNE, JACQUES. *Jesús*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1997, 320 pp.

Este nuevo intento de una vida de Jesús fue publicado originalmente en francés (Desclée de Brouwer, 1994) y su autor no es estrictamente un historiador, sino un importante periodista de L'Express, ex director de varias publicaciones católicas —como *La Vie Catholique* y *Le Point*— que, a su vez, fue secretario de la Acción católica de la juventud francesa. Su experiencia periodística le llevó a escribir varias novelas y ensayos, convirtiéndole en una pluma popular en los ambientes católicos de Francia.

Como podemos apreciar, el autor no intentó una investigación histórica sobre Jesús, sino una obra de divulgación —bienescrita— que incorporara la gran cantidad de novedades descubiertas y reelaboradas en las últimas décadas, según señaláramos en una reseña anterior.

A través de su ameno relato —documentado en cantidad de notas al final de la obra, que por otra parte nos permiten apreciar el erudito y actualizado material utilizado— Duquesne nos va introduciendo en la vida de Jesús de Nazaret, un joven judío practicante —como bien fundamenta en su discusión con los 'doctores de la Torah'—, hijo 'primogénito' de María 'prometida' a José, nacido milagrosamente en fecha discutible (en tiempos de Herodes), 'accidentalmente' fuera de Nazaret, circuncidado con el nombre de Jesús (Ieshua), 'adorado por los Magos' (cf. BELTRÁN CLAUSELL, JUAN BAUTISTA. *La estrella de los magos. Magia, astronomía, e historia* en nuestra reseña anterior), con una infancia 'misteriosa' en una Galilea 'revoltosa'.

Pero la verdadera historia de Jesús 'comienza' con su 'vida pública' a partir del bautismo de Juan, la elección de una estrategia y de los hombres que le secundarán en su movimiento, el mensaje predicado y los milagros para confirmar su enseñanza, la

escalada de la oposición farisea que le lleva a Jerusalén y a los enfrentamientos en el Templo.

La última parte del libro –del mismo nivel y características del resto– está dedicada a la Cena pascual (el Seder), los procesos, la muerte y resurrección de Jesús. En la controvertida –y actualizadísima, según vimos en la reseña de Winter– cuestión de la culpabilidad, Duquesne concluye culpando a “todos los actores de este drama, y en primer lugar el clan de Anás, así como Pilatos” (p. 249).

El autor afronta el tema de la resurrección desde el punto de vista histórico y concluye –cerrando así el libro– con el relato de los hombres de Emaús, que, por otra parte, nos brinda una pincelada del estilo vivaz de toda la obra: “Entonces rehicieron el camino, salieron de las tinieblas y de la nada y regresaron a Jerusalén. Los que allí encontraron también estaban desesperados. Unos pobres tipos que se habían mostrado cobardes y renegados. Un puñado de campesinos, de pescadores, que tenían algunas relaciones entre los notables; pero muchos de aquellos con quienes creían contar se habían ocultado y desaparecido. No podrían quedarse mucho tiempo más en esa ciudad hostil. Tendrían que huir, por la noche, curvada la espalda, con rabia y muerte en el corazón. Pero estos hombres derribados se levantaron y afrontaron todo para proclamar que Jesús estaba vivo y que la mejor prueba era que le habían visto y que hasta habían comido con él. Lo que decían no era sin embargo una prueba. La mejor prueba son estos hombres mismos, estos menos que nada, estos patanes medio iletrados que iban a encarar todos los peligros, a resucitar el movimiento de Jesús, a repetir por todas partes palabras de amor y liberación, que no serían muy comprendidos pero que transformarán de todos modos la historia del mundo. Sucedió algo entonces, en esos días, algo como una explosión, un súbito auge de fe, que cambió a estos hombres. Dijeron que este algo fue su reencuentro con Jesús vivo, resucitado, y lo repitieron hasta morir. Nadie puede jurarlo con pruebas al canto. Cada uno tiene derecho a dudar. El Dios que anunció Jesús respeta la libertad de los hombres y hasta les permite dudar de Él o rechazarle. La historia no puede decir si Jesús está vivo o si murió para siempre ese 7 de abril del año 30. Pero puede decir que en esos días sucedió algo, un acontecimiento que, transformando a esos hombres y mujeres, transformó el mundo” (p. 269/70).

Finalmente dedica una parte importante al estudio crítico de las fuentes utilizadas, que completa con más de treinta páginas de clarificadoras notas eruditas.

Como acertadamente señala el prologuista, Duquesne “aparte de conseguir un texto apasionante (de lo cual dan testimonio los centenares de miles de ejemplares vendidos en más de diez idiomas) pone de manifiesto un problema de primera magnitud: la

ignorancia del occidental promedio, incluso del considerado culto, y hasta del católico practicante, en materia de Biblia, historia del cristianismo e historia de las religiones en general". Cubrir esta falencia es un objetivo plenamente logrado.

A su vez no vacila en enunciar –con gran seriedad y respeto– todas las dificultades historiográficas que encuentra a través de su relato y en ese aspecto –más su amenidad– puede resultar una interesante obra introductoria para quien quiera profundizar la ‘historia’ de Jesús.

FLORENCIO HUBEŇÁK

CATTANEO, GIULIO. *Federico II di Svevia. Lo specchio del mondo*. Roma: Newton Compton, 1992, 218 pp.

Señalábamos en otra recensión de este mismo número la importancia que últimamente ha adquirido la figura de Federico II de Suabia, originando varios trabajos biográficos sobre su compleja y enigmática personalidad y actuación.

Uno de ellos es este libro escrito por el florentino Giulio Cattaneo, periodista de la RAI que ha publicado varias obras biográficas y narrativas, destinadas –como ésta– a la divulgación de la vida de ciertos hombres que hicieron la historia.

Sin perjuicio de tratarse de un libro de divulgación el autor ha recurrido a las obras más significativas sobre Federico II (Kantorowicz, Abufalia, Horst, von Cleve) como también sobre su época, las que señala en la bibliografía comentada que agrega al final del texto. Pero por otra parte Cattaneo demuestra haber recurrido también a las fuentes más importantes (Ricardo de san Germán, Piero della Vigna, Felipe de Novara, Adam de Salimbene), permitiéndole ello conservar el ‘sabor medieval’ y ‘legendario’ propio de la vida de este emperador, que entremezcla de manera atractiva sus raíces germanas y del *mezzogiorno* italiano.

Cattaneo supo percibir y transmitir aquellos aspectos ‘románticos’ que hacen tan atractiva la vida de Federico II, *ultor Augustus* desde el nacimiento del *votivus puer*, a través del cruzado (Federico fue el primer *Jerusalem rex* de hecho y no solo de nombre) hasta el emperador querido, odiado y mitificado.

Escrito en un lenguaje ameno –casi como si fuera una novela– pero sin perder la seriedad de un texto de historia, resulta una buena introducción a la vida de quien fuera tildado como el último emperador medieval y el primero de los modernos. Una serie

interesante de excelentes grabados aumentan la calidad de la presentación.

FLORENCIO HUBEÑÁK

PATERSON, LINDA. *El mundo de los trovadores. La sociedad occitana medieval (entre 1100 y 1300)*. Barcelona: Península, 1997, 394 pp.

Algunas editoriales españolas –entre ellas Península– ha rescatado últimamente el múltiple y exquisito mundo de la sociedad occitana, la tierra de los cátaros o albigenses y ha dedicado una serie de estudios a su conocimiento. Baste mencionar las obras de Jesús Mestre Godes (*Los cátaros, Viaje al país de los cátaros y el Atlas de los cátaros*).

Este mundo tan particular (la Occitania, el sur de Francia), además de centro del catarismo, fue cuna de los trovadores, del ideal caballeresco y del amor cortés y prácticamente fue asfixiado por el centralismo francés (parisino) y por la cruzada contra los albigenses. Su ‘resurrección’ es un gran avance al descubrimiento del mundo medieval y al destierro definitivo del mito de la ‘edad oscura’.

Linda M. Paterson es docente de francés en la Universidad de Warwick y ha dedicado gran parte de su vida a estudiar diferentes aspectos de la sociedad occitana –donde se entremezclan historia y leyenda en una lengua y cultura propias–, plasmándolos en varios artículos que la convierten en experta en el tema.

Como señala la autora “cabe hacer notar que el sur de Francia implica una nación Estado que estaba lejos de ser realidad en su época. Aunque la invasión francesa durante la Cruzada de los Albigenses del siglo XIII trajo consigo la anexión a Francia de grandes zonas de la Occitania, no se trataba de una conclusión prevista, ya que la Occitania tenía vínculos mucho más estrechos y más naturales con sus vecinas mediterráneas, especialmente con Cataluña” ya que “para los que definen las regiones con fronteras políticas, la Occitania no existió jamás, al comprender como comprendía varios territorios políticos cambiantes, enfrentados e independientes. Los principales contendientes por el poder hasta la Cruzada de los Albigenses de principios del siglo XIII fueron los duques de Aquitania, los condes de Toulouse y los reyes de Aragón–Cataluña” (p. 11).

El libro está estructurado de tal manera que, después de una introducción sobre la ‘identidad occitana’, estudia en sucesivos capítulos el feudalismo local, la caballería, los artesanos, los campesinos, las ciudades, los médicos, las mujeres, los niños, los clérigos, herejes e inquisidores, con especial referencia al papel determinante que

tuvieron estos últimos.

Paterson llega a la conclusión que “la línea de falla más significativa, la fisura entre clero y laicado, parece haberse debido a las ineptas intrusiones autoritarias de la reforma gregoriana. Occitania fue Utopía, ni estuvo libre del Pecado Original. Pero fue la primera víctima espectacular de la ‘formación de una sociedad perseguidora’, la víctima del ansia de control y de dominio de unos extraños” (p. 315/6).

La autora de este libro, escrito con gran erudición, adopta un enfoque multidisciplinario que nos permite internarnos no solamente en el mundo de los trovadores, sino conocer aspectos claves para la historia de las mujeres, de la caballería o de la medicina. Una obra básica para conocer el pasado occitano –y la Francia– medieval.

FLORENCIO HUBEÑÁK

WINTER, PAUL. *El proceso a Jesús*. Muchnik, 1995, 300 pp.

El autor, judío de nacimiento y de formación religiosa, nació en 1904 en Moravia, estudió derecho y exilado durante el Tercer Reich, actuó en la segunda guerra en el ejército inglés y norteamericano, participando activamente en el proceso de repatriación de los sobrevivientes de los campos de concentración; más tarde fue asesor de organismos internacionales sobre personas desplazadas.

Convertido en ciudadano británico perfeccionó sus estudios bíblicos, orientándose hacia el *Nuevo Testamento*. A sus conocimientos de derecho comparado agregó una esmerada formación en filología bíblica, que le permitieron editar en 1961 –tras muchos años de estudios– la primera edición de este ‘Proceso’. Activista de debates judeo-cristianos, ‘según rumores, el libro influyó notablemente’ en la posición del Concilio Vaticano II y de la Iglesia Católica sobre los judíos.

En este contexto es explicable que el libro de Winter fijara nítidamente una posición anti-romanay exculpadora de los judíos en el proceso de condena a Jesús, sin que ello implique que adoptemos una posición definitiva sobre el tema que –precisamente– tenemos en estudio. Pero vale señalar que su obra fue el primer paso de una enorme cantidad de publicaciones aparecidas en las últimas décadas y dedicadas al tema, muchas de las cuales hemos reseñado anteriormente en diferentes publicaciones. Baste recordar a Josef Blinzer (*El proceso de Jesús*, Edit. Litúrgica Española 1959), Kurt Speidel (*Il processo a Gesù*, EDB, 1981), Pier C. Antonini (*Processo e condanna di Gesù*, Claudiana, 1982), Gerhard Lohfink (*La Passione di Gesù*, Morcelliana, 1982), Jean

Imbert (*Il processo di Gesù*, Morcelliana, 1984), Gordon Thomas (*El juicio. La vida y la crucifixión inevitable de Jesús*, Plaza y Janes, 1989), Rudolf Pesch (*Il processo a Gesù continua*, Queriniana, 1993), Piero Pajardi (*Il processo di Gesù*, Giuffré, 1994), Weddig Fricke (*El juicio contra Jesús*, Martínez Roca, 1994), Vittorio Messori (*¿Padeció bajo Poncio Pilato?* Rialp, 1994) y Simon Légasse (*El proceso de Jesús*, Desclee de Brouwer, 1995) entre los accesibles en edición castellana o italiana.

El mismo autor expone las razones que le llevaron a iniciar su estudio cuando afirma que “Jesús de Nazaret fue juzgado y condenado a morir en la cruz: son datos históricos que atestiguan autores romanos, judíos y cristianos en documentos existentes. Como hechos, son tema de investigación histórica en lo que se refiere a la acusación por la que se le juzgó, las bases de su procesamiento y el curso del proceso. Aunque las fuentes basten para demostrar el hecho del juicio, casi nada nos dicen en lo relativo a estas cuestiones” (p. 17). La intención elogiable de Winter fue cubrir este vacío.

El epílogo es altamente elocuente sobre ‘la carga emocional’ que condicionó al investigador: “Muchos han venido en su nombre y se han unido a los acusadores; y surgieron entre ellos nuevos testigos falsos [...] Pero de todos modos, sus testimonios no concuerdan. Las palabras ‘!Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!’ que nunca se pronunciaron cuando fue juzgado Jesús, se han cumplido [...] mil veces. pero aún no se ha dado respuesta válida a la pregunta ‘¿Qué queréis que haga el Rey de los Judíos?’; sólo el grito ‘!Crucifícale! !Crucifícale!’ resuena a través de los siglos” (p. 284).

Sin perjuicio de la ya señalada dificultad en definirse sobre el tema, recomendamos al autor la lectura de la citada obra del romanista Pajardi, quien expone una tesis opuesta desde la óptica ‘objetiva’ del jurista. Pero, más allá de los juicios de valor sobre las conclusiones, debemos destacar el rigor científico del libro, como también su importancia como ‘desencadenante’ –junto con Blinzer– de una cantidad de estudios sobre el tema.

FLORENCIO HUBEÑÁK

MAGNANI, GIOVANNI. *Origini del cristianesimo*. Assisi: Cittadella, 1996, 256 pp.

El libro que reseñamos conforma el segundo volumen de la obra; una primicia ya que el primero aún se encuentra en imprenta. En él, el filósofo y teólogo jesuita Giovanni Magnani –graduado en la Gregoriana, docente en la Universidad de Bologna y fundador, profesor y director del Istituto di Scienze Religiose de la citada Pontificia Università Gregoriana– emprende el estudio de la figura de Jesús como fundador del cristianismo, desde una óptica fenomenológica, que reconstruye al Jesús histórico,

sumergido por la 'mitomanía' anti-histórica de los últimos dos siglos.

En el primer volumen —en prensa— (que esperamos reseñar próximamente) el autor intenta rescatar la figura de Jesús de la crítica, sentando las bases científicas, para este segundo volumen dedicado a Jesús en el 'ambiente' (¿urbano?), reconstrucción llevada adelante con el apoyo de los últimos avances de la investigación histórica y de las llamadas 'ciencias auxiliares', que el autor demuestra conocer profundamente, como el manejo de las lenguas orientales.

Este estudio 'social' de Jesús está dividido en tres sugerentes capítulos; de los cuales el primero de ellos, analiza cuidadosamente —con buen aparato erudito y bibliografía actualizada por capítulo— la Galilea de los tiempos de Jesús ('¿qué puede provenir de Galilea?'), su población, atmósfera religiosa y espíritu de 'revuelta'. Antes de estudiar los centros poblados de la región, Magnani dedica especial atención a la situación política directamente vinculada con los 'herodianos', para tratar de precisar el cariz del 'movimiento' de Jesús en el contexto de su época.

El capítulo segundo aporta interesantes datos fundamentados sobre Jesús y sus discípulos: conocimiento religioso, literario, leyendas, el tema del nacimiento en Belén y la 'vida civil' (pública) del Maestro y sus discípulos.

En el capítulo tercero —el más novedoso— el autor se interesa por la lengua y la cultura palestinas, vinculándolas con el helenismo y los Macabeos, para concluir —con bastante probabilidad científica— que Jesús hablaba griego y quizás perteneciera (tras el descubrimiento de Sefforis) —al menos en parte— a lo que hoy llamaríamos 'civilización urbana' (no marginal). A ello agrega una reconstrucción histórica de la familia de Jesús, acentuando los aspectos de su educación religiosa.

Magnani concluye decididamente que "Jesús además de hablar arameo, comprendía y traducía el hebreo, comprendía, pero probablemente no como para escribirlo y hablarlo correctamente, el griego. Y es más que probable que también muchos de sus discípulos, como la multitud jerusalemitana. No es casualidad que Pilatos haya dispuesto colocar en la cruz la razón de la condena de Jesús en tres idiomas" (pág. 240).

El libro aporta una interesante introducción socio-cultural al estudio de Jesús y su ambiente.

FLORENCIO HUBEÑÁK

Diritto e religione da Roma a Costantinopla a Mosca. Da Roma alla terza Roma. Documenti e studi. Roma: Herder, 1994, 256 pp.

Spazio e centralizzazione del potere. Da Roma alla terza Roma. Documenti e studi. Roma: Herder, 1998, 360 pp.

Para quienes conformamos el escaso número de investigadores que a nivel mundial nos dedicamos a estudiar el tema de la 'idea' o 'mito' de Roma [Cf. nuestro *El mito político de Roma*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1997] resulta de especial importancia que la editorial Herder haya asumido la publicación de las colaboraciones de los diferentes seminarios internacionales (ya XIII) de carácter interdisciplinario que se realizan anualmente en ocasión del natalicio de la ciudad de las siete colinas sobre el tema *Da Roma alla terza Roma* desde 1981 y de los que, lamentablemente, solo habían sido publicadas –y poseíamos– las colaboraciones presentadas en los tres primeros (por E.S.I. de Nápoles).

La idea originaria –y los seminarios– se deben a la brillante iniciativa de los catedráticos Pierangelo Catalano –ordinario de Derecho Romano de La Sapienza– y Paolo Siniscalco –ordinario de Literatura cristiana antigua griega y latina de La Sapienza e integrante del Comité de esta revista–.

El primero de los volúmenes que reseñamos reúne los trabajos presentados en el XI seminario efectuado en Roma el 21 de abril de 1991 y continuado en Moscú en agosto del mismo año, convocado bajo el tema *Diritto e religione*. Catalano señala en el prólogo que el hilo conductor transcurre a partir del *augustum augurium* de la fundación de Roma, a través del célebre canon 3º del concilio ecuménico de Constantinopla, hasta la carta constitutiva del Patriarcado de Moscú (1589), permitiendo una serie de pensamientos e instituciones que justifican los variados enfoques de los diversos seminarios. El tema de este encuentro surgió de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S. en 1989 que creara un Consejo científico que analizó las relaciones entre derecho y religión –normalmente unidas en la Antigüedad–, allanando el camino a esta tarea inter–espacial inter–temporal.

La presente edición contiene únicamente los trabajos presentados en Roma, ya que los de Moscú –según señala Catalano en el prólogo– serán publicados por la Academia de Ciencias de Rusia.

El texto reúne dieciséis trabajos de altísimo nivel erudito, debidos a autores conocidos por los especialistas en estos temas, y que ya presentaron importantes aportes

en los tres primeros seminarios editados. Son ellos: "Sui termini *imperium e sacerdotium*" (Paolo Siniscalco), "*Mos maiorum e nova religio*" (Enrico Montanari), "Lois romaines, dieux étrangères et religion d'Etat" (Robert Turcan), "Romani e diritto romano nel Nuovo Testamento" (Corrado Marucci), "A propos du *Pontifex Maximus*. Dans quelle mesure peut-on parler d'un réemploi par les chrétiens d'un titre prestigieux de la Rome antique?" (Robert Schilling), "Sul termine era costantiniana" (Johannes Irmischer), "Residenza imperiale e preminenza ecclesiastica in Occidente. La prassi tardo antica e i suoi echi alto medievali" (Cesare Alzati), "Empire et Eglise (le modèle de la Nouvelle Rome): la question des ordres juridiques" (Constantinos Pitsakis), "Rome et Constantinople dans les commentaires des canonists orientaux du XII siècle" (Spyros Troianos), "Les privilèges pontificaux de l'archevêque d'Achrida. Un essai d'interprétation de la Nouvelle 131 de Justinien par Démétrios Chomatianos" (Eleuthéria Papayanni), "Il nomocanone russo. L'unione delle tradizioni ecclesiastico-canoniche dei cristiani d'Oriente e russi" (Jaroslav Schapov [en ruso]), "L'idea di impero nelle opere di Makarij: note sulla traslazione dell'idea di Basilea da Costantinopoli a Mosca" (Giovanni Maniscalco Basile), "Giustizia, Legge, Fede in alcuni testi russi del XVI secolo" (Nina Sinicyna [en ruso]), "Papa y emperador en el pensamiento de Carlos V" (Primitivo Mariño Gómez), "Le relazioni della Chiesa del Sacro Romano Impero con Roma e la sua posizione nell'organizzazione costituzionale dell'Impero" (Karl Freiherr von Aretin) y "Rum, dalla prima alla seconda Roma" (Vincenzo Poggi).

El segundo volumen reúne los trabajos presentados al IV Seminario internacional realizado en abril de 1984 sobre *Spazio e centralizzazione del potere* y editados recién el año pasado. Con un nivel tan alto como el anteriormente reseñado –pese a su antigüedad mayor– agrupa los siguientes trabajos: "Rome capitale" (Claude Nicolet), "La città di Costantino" (Salvatore Calderone), "Concezione geografica e concezione giuridica dello spazio. L'Impero romano nel pensiero geopolitico" (Virgilio Ilari), "*Roma caput mundi, Roma mobilis*" (Notker Hammerstein), "Rome dans la vision des Russes au Moyen Age. Le tournant du Concile de Florence" (Matei Cazacu), "Le deuxième Rome vue par la Troisième: la faillite et la réussite de la centralisation" (Gianfranco Giraud), "Carlo Marx et la terza Roma" (Johannes Irmischer), "La secte essénienne des bords de la mer Morte et l'*imperium Romanum*" (Mathias Delcor), "*Imperator > Rex*. Recherche sur les fondements républicains romains de cette inéquation idéologique" (Paul Martin), "Il concetto di *imperium* sulle monete romane e romani orientali" (Franco Panvini Rosati), "Eutaxía. L'ordine divino nel cosmo e nell'Impero" (Antonio Carile), "L'empereur de la politeia chrétienne" (Hélène Ahrweiler), "Costantinopoli nuova Roma: l'immagine del Basileus in Cristo-Dio" (Fernanda de Maffei), "L'empereur des Roumains" (Alexandre Niculescu), "La notion d'alliance (*foedus*) el nouvelle alliance dans l'écriture" (Ignacio de la Potterie), "*Foedus* e comunione di diritto" (Antonio Masi), "I

barbarie l'Impero romano fra contrapposizione e assimilazione" (Masimiliano Pavan), "Il problema della comunione di diritto: eretici e apostati" (Lucio de Giovanni), "Borrador en lengua latina de una propuesta de tratado entre el Emperador de Rusia y el Rey de los Romanos conservada en el Archivo general de Simancas" (Primitivo Mariño). Este volumen se completa con un importante apéndice sobre la biblioteca de Iván el terrible (o el temido, más exactamente) con estudios del historiador ruso N. N. Zarubin y notas complementarias de A. A. Amosov.

Los interesados en esta temática esperamos ansiosamente seguir contando con los restantes volúmenes, como asimismo la continuidad de tan importante evento académico.

FLORENCIO HUBEŇÁK

LAURENTIN, RENÉ. *Vida auténtica de Jesucristo*. Bilbao Desclée de Brouwer, 1998, 2 v., 529 y 237 pp.

Nos toca reseñar otra vida de Jesús. En este caso su autor, el teólogo pontificio, perito conciliar y experto en mariología René Laurentin, señala desde el inicio que se trata de –y así la ha denominado– una 'vida auténtica', hagiográfica.

El autor aclara en la fundamentación de su obra que intentó "un relato sencillo, liberado de los análisis técnicos, a menudo abrumadores, que hacen olvidar al personaje" (p. 12). Para él, una biografía (hagiográfica) consiste en 'revivir la vida tal como la vivió' y lo hace, basándose en los relatos de los evangelistas. "Hemos de ocuparnos menos de defender a Jesús que de manifestarle".

Por ello aclara –yla aclaración es adecuada– en esta vida de Jesús "no encontrará el lector ni discusiones, ni disertaciones, ni juicios sobre Jesús; sólo encontrará al mismo Jesús". Pero aparece en su contexto histórico, geográfico, sociológico, cultural, religioso de la mano de un hombre que domina la historia y sabe emplearla como 'telón de fondo' sin que oscurezca la vida que relata.

Obviamente como historiadores –más que el solo relato acrecentado por las permanentes reflexiones de un hombre de experiencia y oficio– nos interesa particularmente el segundo volumen. Laurentin ha dedicado éste a los fundamentos, pruebas y justificación del primero; material que consideró necesario, pero que así evita le oscurezca el texto del relato de la vida de Jesús, su objetivo prioritario, como bien señala.

A través de algo más de doscientas páginas el autor coloca su erudición –acrecentada al redactar la obra– a disposición no solo del lector sino del investigador.

Comienza por la raíz de la problemática al preguntarse si es posible escribir una vida de Jesús? y la respuesta le permite explayarse sobre las diversas críticas filosóficas y culturales (¿ideológicas?) que negaron –o discutieron– tal posibilidad. Luego avanza explicando las características –y da las razones– que debe asumir tal obra (relato), elaborada en su primer volumen.

Hechas estas aclaraciones previas Laurentin explica punto por punto las bases (bíblicas, históricas y de la tradición) de cada uno de los temas de la vida de Jesús que fue relatando, otorgando especial importancia a algunos temas como la virginidad de María, que domina por sus estudios mariológicos mientras combate su vaciamiento, la vida oculta en Nazaret o la ubicación cronológica de los acontecimientos fundamentales de su vida.

Una breve referencia merece el apéndice dedicado al estado de los estudios sobre la existencia de palabras de Jesús fuera de los evangelios, puesto de moda por cierta literatura esotérica actual.

Como historiadores podemos señalar una serie de objeciones, más que al contenido, a la idea hagiográfica que defiende, pero el libro básicamente pretendió recrear la vida de Jesús. Y eso lo logra acertadamente. Para quien pretenda la erudición y la ciencia, Laurentin escribió el segundo volumen.

FLORENCIO HUBEÑÁK

GASCÓ, FERNANDO. *Opuscula selecta*. Universida de Sevilla–Universidad de Huelva, 1996, 375 pp.

Para los seguidores de estas reseñas –como para los estudiosos de la Historia Antigua, especialmente de la Antigüedad tardía– no resulta desconocido el nombre de Fernando Gascó. Licenciado en Filología Clásica en la Universidad de Sevilla –susede–, doctorado sobre *Casio Dión. Sociedad y política en tiempo de los Severos* (publ. Madrid: Coloquio, 1988), efectuó tareas arqueológicas en el Nilo, antes de inclinarse por los textos de Aristides, Plutarco, Tito Livio y del poco conocido Menandro Rétor, en quien fue un experto. A él se debieron –en colaboración con José Candau y otros– obras de alto nivel como *La imagen de la realeza* (1988), *La conversión de Roma* (1990), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica* (1993), *El paganismo*

durante el *Alto Imperio* (publ. en 1996) o el casi póstumo *La Antigüedad como argumento* (2 v., 1993/5).

Su inesperado fallecimiento en 1995 –a los cuarenta y cuatro años de edad– ha llevado a las Universidades que le tuvieron como docente (Sevilla y Huelva) a recopilar y editar, en su homenaje, la cantidad de trabajos dispersos que publicara durante su sesgada carrera. Su vida ha sido recordada en un sentido prólogo redactado por sus conocidos colegas Jaime Alvar, Arminda Lozano, Domingo Plácido y Francisco Lomas.

Treinta y tres artículos son la más clara muestra de su dedicación a la investigación y su lectura avala el nivel de los mismos.

Entre ellos encontramos su primer trabajo (“La teoría de los cuatro imperios. Reiteración y adaptación ideológica. I. Romanos y griegos”) que nos trae el recuerdo sobre nuestro conocimiento de la obra del autor como muy lejano y algo accidental. Hace más de una década comenzamos la búsqueda de este artículo, finalmente hallado en la biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona y que fuera elemento importante de una ponencia nuestra sobre la “Historia, política y Profecía: Roma y los grandes Imperios antiguos a la luz de las predicciones del profeta Daniel” presentado en VI Jornadas de Historia de Europa. Buenos Aires. Universidad del Museo Social Argentino. Setiembre de 1993 y publicado en: *HISPANIA SACRA*, XLVIII, 97, 1996. Gascó no publicó una sugerida segunda parte.

Consentida esta referencia personal destaquemos algunos personajes (generalmente del Imperio) a los que dedicara tiempo de estudio y varios artículos; tales los casos de Herodiano, Dion Casio o Elio Arístides y temas que le atraparon especialmente como el evergetismo.

Entre otros de sus trabajos más relevantes –o de mayor interés para nuestras áreas de estudio– citemos “*Christianos ad leonem*” (1985), “*Gágoris y Habis. La leyenda de los orígenes de Tartesos*” (1986), “*Elío Arístides y los cristianos*” (1990), “*Las ciudades y la guerra*” (1993) o “*El estímulo del miedo. Religiosidad y estrategias del proselitismo en los siglos II y III*” (1994).

El autor participó activamente de cuanta Jornada, Congreso o trabajo en colaboración se realizara en los temas de su especialidad; los trabajos aquí agrupados ratifican esta disposición del verdadero investigador.

Esta recopilación de homenaje facilita la tarea a los investigadores, a la vez que

permite una percepción clara del importante aporte de Fernando Gascó –integrante de la nueva generación de historiadores españoles del mundo clásico– a la historia de la Antigüedad.

FLORENCIO HUBEŃÁK

PAGELS, ELAINE. *Satana e i suoi angeli*. Milano: Mondadori, 1998, 241 pp.

Así como algunos escatólogos han sugerido que en los tiempos apocalípticos que vivimos el demonio ha sido soltado, otros pensadores cristianos (André Frossard por ejemplo), en cambio, han señalado que la mayor habilidad del demonio fue convencer a los hombres de su inexistencia.

Evidentemente si nos acercamos a la bibliografía satánica de la última década de este fin de milenio la realidad parece estar muy lejos de esta última apreciación. Por señalar únicamente los libros más serios se han publicado: Joshua Trachtenberg (*El diablo y los judíos*), Jeffrey Burton Russell (*Satanás. La primitiva tradición cristiana; Lucifer. El diablo en la Edad Media y El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*), Arturo Graf (*El diablo*), Alfonso Di Nola (*Historia del diablo*), Alberto Cousté (*Biografía del diablo*), Arrigo Colombo (*Il diavolo*), Gerald Messadié (*El diablo*), Georges Minois (*Histoire de los infiernos*) o Paolo Xella (*Archeologia dell'inferno*).

A esta nómina –no exhaustiva– agregamos el presente texto de Elaine Pagels, docente del Departamento de Religiones de la Universidad de Princeton y autora de otros libros sobre Adán, Eva y la serpiente y sobre los evangelios gnósticos; ésta aprovechó una beca –entre 1991/4 en el Institute for Advanced Studies de la School of Historical Studies para dar forma a esta obra, consultando cantidad de fuentes y textos que le permitieron la erudición demostrada.

Como se señala en el subtítulo del libro, la autora ha estudiado detalladamente el ‘proceso de demonización’ entre los hebreos, paganos y herejes de los primeros siglos del cristianismo, en el contexto socio-político de su época.

Su conocimiento de los primeros tiempos del cristianismo –y de las fuentes evangélicas– le permite indagar sobre Satanás, desde sus raíces judías, mostrando con claridad los diferentes matices expresivos e interpretativos de su figura y el desarrollo que éste va adquiriendo en la literatura cristiana.

Desde los comienzos de su obra Pagels remarca que aquello que nos fascina de Satanás es el modo en que aparece como parte del 'más allá' lo que normalmente considerabamos como humano (cf. p. 5), antes de rastrear las interpretaciones de pensadores contemporáneos sobre 'El Enemigo'. Finalmente destaca que su interés apunta básicamente a las implicaciones sociales; y con esa orientación ha sido escrito este libro, como el análisis de la manera en que nos percibimos en relación con aquellos que llamamos 'el otro'.

La autora –profundamente interesada en los temas de 'los seres invisibles'– sostiene la históricamente controvertida teoría que Satanás ha sido 'utilizado' por los primeros cristianos como 'herramienta' de 'demonización' de paganos y herejes, para concluir que se alegra que "su investigación haya clarificado a los demás, como a ella, la contraposición presente en el interior de la tradición cristiana entre la visión profundamente humana de la alteridad como mal y el mensaje de Jesús sobre el carácter divino de la reconciliación".

FLORENCIO HUBEŇÁK

MARINI AVONZO, FRANCA. *Lezioni di storia del diritto romano*. Padova: CEDAM, 1998, 269 pp.

Los historiadores –y alumnos– de historia romana suelen ser remisos a la lectura –y aún consulta– de las obras de derecho romano, pese a aceptar que el derecho fue uno de los mayores aportes de esa civilización. Este prejuicio se agrava en la medida que la mayor parte de los textos se refieren al derecho privado.

Estas consideraciones preliminares son especialmente válidas en esta ocasión, ya que Franca de Marini Avonzo –docente de derecho romano en la Universidad de Génova– ha publicado su curso de 1996/7, estructurado sobre un esquema del derecho que supera el esquema público–privado y resulta de un especial interés para los interesados en la temática histórica.

La autora comienza su curso –y este libro– fundamentando la importancia del derecho en Roma y señalando la importancia de las fuentes con que se cuenta, como el método a seguir para su aprovechamiento.

El estudio de los orígenes reposa sobre la relación religión y derecho, básica para una correcta comprensión del mundo antiguo; la primitiva organización gentilicia (escasamente estudiada a partir de la genial intuición de Fustel de Coulanges, los conceptos *rex*, *lex*, *ius*, la ciudad como lugar de la política son algunos de los temas

sinécticamente expuestos.

Todas las cuestiones vinculadas con las XII Tablas merecen todo un capítulo que incluye las diferencias entre *ius sacrum et ius civile*, como aspectos de la *disputatio fori*.

Más adelante –y siguiendo el proceso de desarrollo del derecho romano, paralelo con la expansión de Roma, la autora estudia el derecho del mercado mediterráneo; el *ius gentium* en sus diferentes manifestaciones.

El orden nuevo que considera significó el discutido pasaje de la república al imperio es motivo del análisis de la *pax del princeps*, que incluye la restauración de los órganos republicanos.

Una mención especial merece el capítulo referido a los tribunales (viejos y nuevos) que partiendo de las Leyes *Iuliae* conforman el proceso judicial de la Roma imperial.

Un análisis de la legislación imperial (constituciones, *edicta*, *decreta*, *rescripta*, *senatusconsulta*) es el tema de otro capítulo igualmente interesante y de gran utilidad.

Finalmente, para terminar este útil y didáctico recorrido a través del derecho romano, la autora se preocupa por el derecho codificado del imperio 'cristiano' y –a manera de conclusión– de la compilación de Justiniano.

La obra de Marini Avonzo, amena, seria, sintética y sumamente didáctica, resulta una herramienta básica para el conocimiento del mundo romano, altamente recomendable a nuestros docentes y alumnos.

FLORENCIO HUBEŇÁK

MANSELLI, RAOUL. *Vida de San Francisco de Asis*. Oñate (Guipúzcoa): Editorial Franciscana Aránzazu, 1997, 356 pp.

La sola mención de Raoul Manselli –para los estudiosos de la llamada Baja Edad Media y especialmente de los movimientos heréticos y espiritualistas– es garantía de un excelente trabajo, ya que se trata de un especialista de primer nivel.

El autor –laico y napolitano de origen– fue catedrático de Historia medieval en la Universidad de Roma y desde joven orientó sus investigaciones –más de un centenar de libros y artículos– hacia los temas espirituales y entre ellos, le interesó sobremanera la fuerza representada por los franciscanos, a cuyos distintos representantes –y corrientes–

dedicó muchos trabajos.

Estas referencias explican el gran interés de Manselli en la vida –y obras– del *poverello de Assisi*, a quien se refieren muchas de sus publicaciones menores.

A manera de coronación de estos largos y pacientes estudios dio forma en 1980 a esta biografía de san Francisco de Asís, convertida –más allá de sus múltiples traducciones y reediciones– en una de las mejor logradas.

El autor prometió una revisión de este libro, que no llegó a completar y su fallecimiento –ocurrido en 1984– apresuró que la editorial franciscana Aránzazu –con buen criterio– considerara conveniente actualizarla mediante notas complementarias de fray Julio Herranz, O.F.M. y editarla en su colección Hermano Francisco, en su primera traducción al castellano.

El propio Manselli, en la introducción, explica las características de su biografía, al aclarar que “a través de una exposición crítica de las relaciones que existen entre un hombre y la realidad religiosa, social y política que le rodean, hemos intentado percatarnos del tema central que ha inspirado su vida y su acción presentes en el seno de aquella realidad, para modificarla y renovarla a la luz de un modelo revivido con una inmediatez global, el que ofrece Jesús en el Nuevo Testamento y, en particular, en los Evangelios. Este tema nos ha parecido más válido, más complejo y más profundo que el que se pone generalmente en primer lugar, el de la pobreza. Se caracteriza y se define por una adhesión existencial y total a la vida de Cristo en sus relaciones con los hombres, vistos en sus valores supratemporales, eternos” (pág. 9).

Esta obra –de gran interés y nivel– se agrega a las publicaciones en castellano de la tradicional biografía de Chesterton y a las fuentes biográficas (Tomás de Celano y san Buenaventura) que anteceden la edición de las obras de San Francisco en la B.A.C. compiladas por José Antonio Guerra.

FLORENCIO HUBEŇÁK

CARDINI, FRANCO; INTROVIGNE, MASSIMO; MONTESANO, MARINA. *Il santo grial*. Firenze: Giunti, 1998, 183 pp.

Se han reunido tres investigadores de primer nivel en su especialidad para dar forma a un trabajo conjunto sobre uno de esos temas que atrapan al lector desde tiempos inmemoriales: el santo Grial, uno de los mitos más bellos en la historia de la cultural

occidental.

Franco Cardini es catedrático de Historia medieval en la Universidad de Florencia y sus múltiples escritos sobre las cruzadas y temas afines son conocidos en la bibliografía castellana e italiana. Máximo Introvigne ha adquirido gran renombre últimamente por sus documentadas publicaciones sobre la *New Age* y el satanismo, mientras que Marina Montesano se ha dedicado a investigar la brujería y la cristianización en el mundo medieval.

A decir verdad nadie sabe fehacientemente donde está el santo Grial –el cáliz en que Jesús tomó vino en la Última Cena–, ni siquiera si realmente existe, pero su presunta existencia configuró un mito y un misterio que ha intrigado a los hombres de todas las épocas y actualmente tiene adeptos entre los cultores de la *New Age*. La literatura lo ha immortalizado en más de una docena de novelas sobre las afamadas aventuras del rey Arturo (Artús), Gawain o Parzival o Galahad y los caballeros de la Mesa Redonda comprometidos en la búsqueda del Grial o en los relatos del Amadís de Gaula.

Hoy sabemos que la leyenda surge alrededor del siglo XII, en una atmósfera religiosa, en las cortes trovadorescas de María de Champagne, en la pluma de Chrétien de Troyes. Entre fines del siglo XII y la primera mitad del XIII encontramos gran cantidad de variantes que van configurando –casi entretejiendo– esta leyenda armada sobre tradiciones diversas, surgidas en la imprecisa edad de la caballería.

El aporte del historiador florentino se aprecia en el capítulo I, donde señala la actualidad –siempre presente– de esta temática –con especial referencia al cine y a la literatura contemporánea– y en el VII, donde –tras el desarrollo histórico– rescata el retorno del Grial en la Modernidad, acentuando su influencia en la música wagneriana.

Marina Montesano tuvo a su cargo la redacción de los cinco acapítos referidos al desarrollo histórico de la leyenda, mientras que Introvigne redactó los dos capítulos finales, resaltando el sentido esotérico del tema, incluyendo aspectos contemporáneos vinculados a la farsa y la tragedia.

El libro se completa con una amplia bibliografía temática orientadora y un interesante apéndice cinematográfico vinculado con el tema, desde la filmación de *Parcifal* en 1904 hasta el casi ignorado *The first knight* en 1995. Obviamente no podemos dejar de mencionar *Indiana Jones. The last croisade* (1989) de Steven Spielberg y el no menos conocido *Excalibur* (1981) de Boorman. Ocho hermosas láminas ilustran el libro.

Como expresamos en otra oportunidad es muy probable que el Santo Grial siga ejerciendo sobre los hombres ese extraño y fascinante poder de seducción que quizás responda, en el fondo, a uno de los tantos anhelos míticos y espirituales de la Humanidad. Esta obra es un paso más para intentar su comprensión.

FLORENCIO HUBEÑÁK

JAIM ETCHEVERRY, GUILLERMO. *La tragedia educativa*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999, 231 pp.

La tragedia educativa es, por un lado, una descripción y análisis de la situación de la educación en nuestro país y, por otro, una reflexión sobre los valores que la sociedad enarbola de hecho aunque no siempre en el discurso.

El autor –como él mismo señala en la introducción– no aborda el tema de manera erudita, a punto tal que evita incluir las notas con las referencias bibliográficas de los párrafos citados, si bien añade al concluir el libro una lista de lecturas sugeridas tanto de publicaciones periódicas cuanto de libros.

Que autor y lector conversen, reflexionen, intercambien ideas es a mi juicio el cometido de esta obra en la que se califica de trágica la educación contemporánea porque “las tendencias que parecen estar modelando la educación actual orientan esa expedición hacia destinos que constituyen un motivo de preocupación” (p. 12).

Dividida en cuatro capítulos y un epílogo, se aborda en el primero “La situación actual de la educación: actitudes sociales y realidades económicas”. A través del análisis de datos estadísticos concluye Jaim Etcheverry “que la sociedad no se decide a realizar la inversión necesaria para proporcionar a todos sus integrantes las herramientas educativas básicas porque, en realidad, no asigna a esa tarea tanta trascendencia como manifiesta” (p. 43).

En el capítulo dos, titulado “La sociedad ante la escuela: expectativas en medio de conflictivas tendencias culturales”, se reflexiona sobre los valores que nuestra sociedad privilegia con sus actos. Tema este importantísimo porque rescata la tradicional pedagogía del ejemplo ya que en parte los jóvenes son el espejo de los valores de sus mayores. Qué valores transmitimos con nuestras acciones aunque no con nuestras palabras: facilismo, desprestigio de la actividad intelectual, exitismo, superficialidad y banalización de la vida, utilitarismo, etc.

La influencia que los valores y tendencias de la sociedad actual tienen en la educación escolar es el tema del capítulo tres, "Hacia dónde parece orientarse la educación". Así nos encontramos con la supremacía del criterio de lo útil donde el trabajo es el único objetivo de la educación; la actividad educativa como algo divertido o espectáculo que no implique ningún esfuerzo; la desvalorización del docente en pos de una tecnología todopoderosa; la pérdida de autoridad y jerarquía en la relación maestro-alumno a causa de una excesiva ponderación de la libertad y la creatividad.

El capítulo cuatro, "Una misión revolucionaria para la escuela: baluarte de la resistencia de lo humano", intenta definir qué es la escuela y cuáles son sus objetivos. Así afirma la importancia de la formación de los seres humanos en su humanidad, con la guía de una figura ejemplar (el maestro) y la valoración del conocimiento reflexivo basado en el aprendizaje de la lengua y la cultura, del pasado y del presente.

El epílogo como "El mensaje hacia el futuro" es una propuesta para aunar esfuerzos porque "la tarea singular de educar a una persona es una responsabilidad compartida: la familia, la escuela, la sociedad" (p. 197).

En función de la temática desarrollada por esta revista, me parece importante destacar el valor educativo que asigna el autor a las humanidades que nos permiten "ver el mundo haciendo propias las experiencias de los demás" (p. 86). Nos posibilitan una cultura general y nos dan las herramientas básicas para acceder a los conocimientos más especializados. Jaim Etcheverry expresa, como otros muchos, que lo inútil puede resultar lo más útil: "la amplitud de miras, la complejidad del pensamiento, la flexibilidad en la expresión o la disponibilidad de recursos argumentales, los atributos que genera una educación completa y diversificada" (p. 95). En un artículo publicado en LA NACIÓN (1/3/98) nos dice que "sin embargo, la necesidad de las humanidades obedece a una razón, que aunque compatible con esta justificación práctica acerca de su valor competitivo y de su rentabilidad, es mucho más profunda. Se trata del goce de compartir lo imaginado por nuestros antecesores excelsos, de apreciar la belleza que encierran el arte, la gran música y la poesía. En última instancia es la frecuentación de las humanidades la que facilita el acceso al tesoro amasado por el hombre a lo largo de su historia"

CLARA I. STRAMIELLO

BURKE, PETER. *Los avatares de El cortesano. Lecturas y lectores de un texto clave del espíritu renacentista*. Barcelona: Gedisa, 1998, 238 pp. (Serie CLA•DE•MA. Historia).

La presente obra se inscribe en los estudios contemporáneos sobre el libro. En este

caso se trata de *El cortesano* de Baltasar de Castiglione publicado en 1528 en la veneciana imprenta de Aldo Manuzio. La rápida difusión de la obra dentro y fuera de Italia motivó su reedición y traducción en múltiples ocasiones. Tales características hacen de ella un elemento importante para investigar la difusión y, sobre todo, la recepción del Humanismo en Europa. Esta es la tarea que emprende Burke en este ensayo en el que se centra en los lectores fuera de Italia, principalmente en Inglaterra y –según él mismo expresa– “procuraré entonces ver más allá de *El cortesano* y usar el texto como el estudio de un caso concreto que me permite explorar tres temas más vastos: la recepción del Renacimiento fuera de Italia, la historia del libro y la historia del sistema de valores” (p. 18).

El ensayo de Burke, dividido en ocho capítulos, desarrolla los objetivos propuestos. En el capítulo uno (“Tradición y recepción”) indica el autor su método de trabajo ya que hay distintos enfoques de la historia del libro: “Uno de estos enfoques se centra en las ediciones –sugeografía y cronología– y en los cambios introducidos por compiladores y editores en el texto original. Otro investiga las traducciones, adaptaciones e imitaciones del texto. Un tercero examina los ejemplares individuales en busca de subrayados y *marginalia* que permiten descubrir la respuesta de lectores concretos. [...] Por último, el estudio de los catálogos de las bibliotecas, los de las subastas, los inventarios y las listas de suscriptores revela el tipo de personas que se interesaba por un determinado libro. En este ensayo usaremos los cuatro métodos pues todos son útiles, hasta cierto punto para superar la brecha que existe entre los grandes libros del pasado y la ‘mentalidad’ de su época, es decir los hábitos de pensamiento y los supuestos tácitos” (p. 22). Antes de adentrarse en el tema, Burke realiza una sintética exposición de aquellos textos que desde la antigua Grecia hasta la aparición de *El cortesano* son expresión de ideales de vida y manifestación de los valores morales y culturales vigentes.

El capítulo dos analiza –como indica su título– “*El cortesano* en su tiempo”: características y motivos del autor, el tipo de obra, el contenido del texto a lo largo de los cuatro libros que lo componen y el contexto epocal de la obra.

“*El cortesano* en Italia” su difusión y recepción es el tema del capítulo tres. Tema por demás justificado ya que más de setenta ediciones italianas indican la importancia de la obra para la cultura del momento, y su difusión más allá del ámbito de la nobleza.

A partir del capítulo cuatro (“*El cortesano* traducido”) analiza Burke los avatares del libro fuera de Italia y los valores preponderantes en cada lugar. De modo tal que a través de la aceptación o no del texto se manifiesta la recepción y adaptación del Humanismo italiano a las otras culturas como las de España, Francia, Inglaterra,

Portugal, Polonia, Austria y Alemania.

La influencia de la obra en otras producciones literarias es el objeto del capítulo cinco ("*El cortesano* imitado"). Aquí Burke intenta no caer en dos actitudes extremas: por un lado la de ver a Castiglione en todas partes, y, por otro, la de sólo verlo cuando expresamente se lo menciona. Tarea difícil pero no imposible que se lleva a cabo a través del análisis de diversas obras, algunas de ellas de carácter marcadamente educativo como *El scholastico* de Cristóbal de Villalón.

Las manifestaciones adversas con respecto a la obra se analizan en el capítulo seis ("*El cortesano* criticado") donde se buscan "las razones por las cuales un libro que causó el entusiasmo de tantos lectores irritó y provocó la indignación de otros" (p. 119).

En el capítulo siete ("*El cortesano* redivivo") se estudia la pérdida de interés en la obra a partir del siglo XVII debida sobre todo al cambio del ideal del cortesano; aunque se lo siguió consultando como un manual de urbanidad para la vida cotidiana de las clases altas.

Finalmente en el capítulo ocho ("*El cortesano* en la cultura europea") realiza Burke una síntesis conclusiva teniendo en cuenta la cronología de las ediciones, las variaciones regionales y los tipos de lectores.

El ensayo de P. Burke se completa con dos Apéndices, uno sobre "Las ediciones de *El cortesano* entre 1528-1850" y el otro referido a "Los lectores de *El cortesano* antes de 1700". El apartado sobre bibliografía (pp. 208-230) es copioso y constituye un elemento útil para los estudiosos. La diez láminas que ilustran la obra corresponden a portadas de diferentes ediciones de *El cortesano* y a retratos de Baltasar de Castiglione.

CLARA I. STRAMIELLO