



STYLOS

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

RECTOR: MONS.DR.ALFREDO H. ZECCA

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DECANO: DR. NESTOR CORONA**

**DEPARTAMENTO DE LETRAS
DIRECTOR: DR. JAVIER R. GONZÁLEZ**

**INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "Prof. F. NÓVOA"
DIRECTORA: LIC. AZUCENA FRABOSCHI**

**DIRECTOR DE LA REVISTA
Lic. Azucena Fraboschi**

**SECRETARIA DE LA REVISTA
Lic. Inés Warburg**

COMISIÓN DE ARBITRAJE

Prof. Eduardo Sinnott (Universidad del Salvador); Prof. Florencio Hubeñák (Universidad Católica Argentina); Prof. Alfredo Fraschini (Universidad de Buenos Aires); Prof. María Delia Buisel de Sequeiros (Universidad Nacional de La Plata); Prof. Rodolfo Buzón (Universidad de Buenos Aires-Universidad Católica Argentina); Prof. Pablo Cavallero (Universidad de Buenos Aires); Prof. Lía Uriarte Rebaudi (Universidad Católica Argentina); Prof. Valentín Cricco (Universidad de Morón); Prof. Juan R. Courrèges (Universidad Católica Argentina); Prof. Hugo Zurutuza (Universidad de Buenos Aires); Prof. Oscar Beltrán (Universidad Católica Argentina).

CONSEJO ASESOR

Prof. Jacques Fontaine (Membre de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres); Prof. Francisco Rodríguez Adrados (Emérito de la Universidad Complutense); Prof. Paolo Siniscalco (Ordinario di Letteratura Cristiana Antica Greca e Latina, Università degli Studi di Roma "La Sapienza"); Prof. Marta Sordi (Ordinario di Storia Greca e Romana, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof. Carmen Codoñer Merino (Universidad de Salamanca); Prof. Juan Cruz Cruz (Universidad de Navarra); Prof. Mario Trajtenberg (Universidad de la República, Uruguay); Prof. Miguel Castillo Didier (Universidad de Chile); Prof. Ilaria Ramelli (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof. Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná); Prof. Hugo Bauzá (Universidad de Buenos Aires).

**ISSN 0327-8859
PUBLICACIÓN ANUAL**

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

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

SUMARIO

ARTÍCULOS

Luciane Munhoz de Omena: As mulheres fictícias nas *Metamorfoses*, de Lúcio Apuleio: entre a ação e a conformação ao universo masculinizado ... 5

Liliana Pégolo: La ascención mística y la “paideia” retórica en el *Cathemerinon* de Prudencio: un ejemplo antinómico de adaptación y novedad en la poesía cristiana 29

Ilaria L. E. Ramelli: Dione di Prusia filosofo: teologia e provvidenza nell’ *Olimpico* e nel *Caridemo* 55

Alicia Schniebs: Comidas, discursos y *mos maiorum* en *Eneida* 107

Aquilino Suárez Pallasá: Onomástica geográfica antigua en el *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo 125

CRÓNICA 229

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS 237

AS MULHERES FICTÍCIAS NAS *METAMORFOSES*, DE LÚCIO APULEIO: ENTRE A AÇÃO E A CONFORMAÇÃO AO UNIVERSO MASCULINIZADO

LUCIANE MUNHOZ DE OMENA*

Neste artigo enfocaremos as estratégias de afirmação social das mulheres através do romance *O asno de ouro*, de Lúcio Apuleio.¹ A fonte revela-nos, a partir de suas personagens, a atuação das mulheres como fruto da influência no matrimônio. Esta capacidade feminina de interferir na vida social contrariava o que parecia mais correto para Apuleio, partidário de uma forma de funcionamento mais tradicional do casamento. O autor madaurenses mostra as

* Bacharelada e Licenciada em História (UFOP), Mestra em História Social do Trabalho com ênfase em Política no século I. D.C. na UNICAMP sob a orientação do prof. Dr. Pedro P.A. Funari e Doutora em História Social com ênfase em Antigüidade Clássica na USP, sob orientação do prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello. Professora efetiva na área de História Antiga na Faculdade Ciências Humanas e Filosofia (UFG).

¹ Utilizamos o conceito de estratégia no sentido figurado como sendo um cálculo e uma coordenação a longo prazo do conjunto de disposições e de medidas, as quais surgem como necessárias para se alcançar um resultado final procurado, passando pela oposição de forças adversas. Associada à conceitualização de estratégia, associa as ações femininas também pela teoria do individualismo metodológico, a qual implica na compreensão das causas individuais, que consiste em analisar as razões que levaram os atores sociais a fazer o que fazem ou a acreditarem naquilo em que acreditam. O indivíduo não é isolado em seu espaço, pelo contrário: está em relação com outros atores, os quais, tal como ele próprio, ocupa papéis sociais etc. (Véase BOUDON, R. *Sociologia*). A teoria o individualismo metodológico inspira vários teóricos, tais como: Pierre Bordieu (teoria da prática), Erving Goffman (no campo do sociointeracionismo), Raymond Boudon (teoria da metodologia da ação) e Jon Elster (no campo do marxismo analítico). Citemos algumas obras: BORDIEU, P. "Esboço de uma teoria da ação"; GOFFMAN, E. *La presentación de la persona en la vida cotidiana* e ELSTER, J. *Peças e engrenagens das Ciências Sociais*.

transformações vividas pela instituição matrimonial no que se refere ao lugar da mulher em seu interior. A historiografia, quase em um consenso, representa uma mulher subjugada ao poder masculino, à moda do que seria o casamento romano em seus moldes tradicionais. Apuleio, contrário ao discurso historiográfico contemporâneo, apresenta uma nova situação feminina no interior do casamento.

Como acontece com os diversos campos da pesquisa em História, os estudiosos do Mundo Romano têm apenas recentemente atentado à importância das personagens femininas para a compreensão do universo social. Este redirecionamento serviu para revisar algumas convicções produzidas por séculos de produção historiográfica que insistiu em afirmar que as mulheres não tinham qualquer participação no curso da História em função de sua posição dentro da estrutura social. A mulher, controlada pelos homens, limitar-se-ia a criar seus filhos para que, eles sim, fizessem a História. Toda a atuação feminina seria, dessa forma, completamente secundária e, por isso tudo, pouco digna de atenção. Os estudos mais recentes, ao valorizarem a participação da mulher no mundo social, têm colocado à luz a importância de sua atuação em vários níveis.

Contudo, no caso da Antigüidade Romana, temos especificidades as quais valem a pena ressaltar. Embora, nesse campo específico de estudos, a mulher tenha sido sempre vista como apêndice doméstico do homem, a qual raras vezes se subtrai à sua posição de *domina domi* e quando o faz, é para prejuízo do “bem público” (e.g. Agripina e Messalina). A Antigüidade Romana faz-se um caso à parte:

1. Em primeiro lugar destacaríamos a pobreza documental. Para nosso período, não há quase nenhum texto produzido por mulheres. As poucas exceções nos remetem, basicamente, a uma documentação fragmentária e de difícil interpretação, a qual foi trazida aos eruditos pelo trabalho dos arqueólogos (como as cartas da Bretanha e as intervenções parietais de Pompéia – *Corpus Inscriptionum Latinarum*, IV). A fixação de uma “tradição clássica masculinizada” é produto, não só da documentação, mas também de uma modalidade específica de reconstrução do Mundo Clássico, iniciada no

Renascimento e que se mantém até hoje, a qual elegeu esse passado como paradigmático. O Mundo Antigo, nessa perspectiva, seria o berço e modelo de muito do que o Mundo Contemporâneo conhece e, como não poderia deixar de ser, tornou-se fundamental para essa perspectiva afirmar que as mulheres desse passado brilhante souberam ocupar seu devido lugar: um lugar fora da História.

Essa necessidade de revisão nos levou a produzir um recorte analítico que nos colocasse em contato com uma das convicções lapidares da historiografia tradicional em que o casamento seria utilizado pelos homens como mecanismo de anulação das mulheres nos campos: social, político e econômico. Nosso objetivo é tentar nos aproximar do casamento romano através de uma fonte literária e procurar identificar nessa instituição as negociações femininas, para sobrevivência e afirmação social.

2. O universo feminino em Roma tem sido tratado pela historiografia apenas recentemente. As interpretações as quais se têm produzido ainda não chegaram a consolidar pareceres significativos. Um dos poucos consensos é aquele que desenha mulheres como não sendo capazes de responderem por si. São apresentadas sempre como vinculadas a um elemento masculino que as conduz em suas ações mais cotidianas. Contudo, creio que este tipo de abordagem é, em si, pouco fundamentado na realidade vivida desta sociedade. O trabalho indicou que essa visão é derivada da aceitação do que rezam as normas legais como retrato da realidade. Nosso trabalho procurou ser mais sensível à regularidade do que ao regulamentar.

O estudo das mulheres na Antigüidade Clássica é moldado sob os parâmetros da submissão. As relações e ações femininas são banalizadas ao extremo. Esta tradição historiográfica apoia-se em uma aceitação unívoca da idéia de autoridade do *pater familias* como realidade concreta da vida familiar. De fato, segundo estas pesquisas, os homens reprimiam suas mulheres com tanto êxito que não chegavam a ter qualquer tipo de negociação, as quais extrapolassem os limites dos costumes patriarcais. Examinemos alguns dos historiadores filiados a esta proposta, tais como: Paul Veyne, M.I. Finley e Aline Rousselle.

Paul Veyne² define o casamento romano como um ato privado e, por isso, sem intervenção do poder público: um ato não escrito, definido apenas por um contrato de dote. Além do dote, a instituição poderia oferecer a sucessão e a perpetuação do núcleo de cidadãos, contanto que estes fossem gerados pelas justas bodas, quer dizer, os descendentes deveriam ser legítimos. Embora tenha enfatizado o matrimônio, sua discussão centra-se na moral estóica, fundamentada na idéia de que o marido deveria oficialmente respeitar sua mulher, pois não seria mais um instrumento do dever cívico e sim, uma companheira. Contudo, tal mudança não a colocou em condição de tê-la alguma capacidade de afirmação, muito pelo contrário, restava-lhe continuar racional: conhecer sua inferioridade natural, obedecendo ao esposo e este, em troca, a respeitaria como um chefe respeita seus auxiliares devotados, os quais são seus amigos inferiores. A mulher não passava de um objeto da casa, uma menor governada pelo marido, da mesma maneira, como governava seus clientes e libertos.

Dentro desta mesma perspectiva, Finley³ afirma que a análise das mulheres na Antigüidade é de difícil realização. Quase não há documentação. Aquela que existe mostra que as mulheres não teriam muito a dizer, se às próprias mulheres fosse permitido falar por si mesmas. É inconcebível, nos parâmetros do autor, uma mulher que utilizasse estratégias de firmação social em um universo tão restrito. O pesquisador em questão propõe que as mulheres por não possuírem nomes individuais, não eram ou não deveriam ser indivíduos genuínos e sim frações de uma família.

Esse tipo de análise historiográfica que interpreta a grande maioria das Cláudias aceitando e defendendo seus homens por não conhecerem outro mundo, é compartilhado igualmente por Rousselle:⁴ as mulheres não contavam sequer como unidades, apenas no século III d.C. Diocleciano teria ordenado o recenseamento de toda a população do Império a fim de cobrar impostos.

² VEYNE, PAUL. *História da Vida Privada: do Império Romano ao Ano Mil*.

³ FINLEY, M.I. *Aspectos da Antigüidade*.

⁴ ROUSSELLE, ALINE. *Pornéia: sexualidade e amor no mundo antigo*.

Rousselle sustenta que as mulheres das camadas favorecidas e as da alta sociedade eram educadas para a continência sexual no futuro –depois de terem gerado três filhos– fazendo com que ignorem o seu corpo e o seu próprio prazer. Esta prática da continência da classe alta acabaria por converter-se em sinal da sua distinção. Logo, não haveria lugar para escolha: uma mulher não escolhe o celibato, não escolhe o casamento, a maternidade e nem sempre escolhe sua nova união depois de viúva.⁵

Tais autores apresentam a mulher submissa em tudo aos homens. Quando não é submetida pelos homens, é malévola para eles. O estudo dos vínculos matrimoniais romanos tem dado ênfase a três aspectos bem restritos dentre aquelas passíveis de análise. Quase todos os autores têm se debruçado sobre as famílias mais importantes do Mundo Romano, em especial, aquelas que se compunham dentro de ambiente palaciano imperial. Quando não, a preocupação analítica recai sobre a estrutura jurídica do casamento (sua realização, dissolução e gestão do dote). Por fim, a terceira preocupação fundamental dos estudiosos volta-se ao problema da idade com que as mulheres se casavam.

A nossa preocupação difere dessas predominantes. Observamos que a família, a qual se constitui como um importantíssimo núcleo de poder pode ser uma alternativa usada pelas mulheres para levar a cabo um artifício que lhes assegure maior autonomia social. Como afirmamos anteriormente, nossa pretensão é trazer à luz as aspirações e negociações desenvolvidas no âmbito do casamento pelas mulheres ficcionalmente construídas por Apuleio. Para

⁵ Grimal, contrário a esta perspectiva, faz a seguinte alusão à condição feminina: “Durante muito tempo elas permaneceram submissas, mas, depois que várias maternidades aumentavam seu prestígio, quando chegavam à maturidade e viam-se livres da ciumenta ascendência das parentas mais velhas, sua desforra era fulminante. Nesse momento os maridos, que por muitos anos tinham dominado sua juventude, tornavam-se vítimas dessa revolução doméstica.” (GRIMAL, P. *O Amor em Roma*, p. 99) Em estudos mais recentes consultar o trabalho da historiadora Maria de Lourdes Feitosa, que utiliza o *Corpus Inscriptionum Latinarum* para analisar a questão do gênero na cidade de Pompéia (“História, gênero, amor e sexualidade: olhares metodológicos”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP* (São Paulo). 2003; 13: 101-115. Y de la misma: *Amor e sexualidades: o masculino e o feminino em grafites de Pompéia*. São Paulo: Annablume, 2005).

tanto, dividiremos a argumentação em dois itens: 1. O casamento romano no século II d.C. e 2. As mulheres ricas e suas negociações matrimoniais e finalmente, apresentaremos nossas conclusões gerais, procurando resumir as idéias as quais construímos ao longo do texto.

1. O CASAMENTO ROMANO NO SÉCULO II D.C.

O casamento romano foi uma de das instituições mais respeitadas e valorizadas. Por quê? O casamento, no universo das elites, envolvia práticas de aliança entre as famílias, tanto em Roma quanto nas províncias. A partir dele surgiram uniões familiares em busca de alianças políticas e a procriação garantia a continuidade da família. O casamento podia propiciar ainda o aumento do dote para a mulher e sua abertura rumo a uma maior autonomia social, o que contradiz a historiografia a qual menciona uma mulher submissa ao poder do pai ou do esposo. A mulher foi apresentada como um ser inteiramente passivo e controlado pela face masculina do universo familiar. No universo popular, encontramos a mesma valorização do casamento, mas com algumas características peculiares. A necessidade econômica, as más condições de moradia e o fato de trabalharem para viver, tornavam-nas, se comparadas às mulheres ricas, mais emancipadas. Isto proporcionava objetivos matrimoniais distintos em ambas às categorias.

O casamento no século II d.C. funcionava como uma forma de “aquisição de bens” pelas mulheres nobres e uma forma de perpetuar as famílias tradicionais. Enquanto as mulheres pobres, as quais não possuíam avultados recursos ou tradição familiar, sua função será diversa, sem que, por isso, perca sua importância. Entretanto, a historiografia praticamente não trata do casamento entre as camadas sociais subalternas.

Uma marca desses múltiplos usos sociais do matrimônio é a existência de três modos diferentes que levavam a mulher à *manus* do marido: a *confarreatio* – era a forma mais antiga e consubstanciava uma união religiosa. Nela era oferecida, pelos esposos, um bolo de espelta a Júpiter na Cúria em presença do sumo pontífice e do sacerdote do deus supremo, o *flamen dialis* e

dez testemunhas. Só em casos muito raros podia ser dissolvida essa união, produzindo a chamada *diferreatio*. Uma segunda forma era o *comptio*: uma venda simulada da mulher, em que o pai “emancipa” a filha ao marido. E, por fim, havia o *usus*, que, após a coabitação ininterrupta de um ano, produzia os mesmos efeitos legais das outras duas formas. Essas formas variavam muito, de acordo com a época e a situação social dos nubentes.

Mas, independentemente da forma pela qual se realizava o casamento e da situação social dos nubentes, a união matrimonial encerrava alguns elementos que lhe davam importância em geral. Podemos sintetizá-los a partir de duas morais que se complementam: casar-se é um dever cívico e quem quer ser um homem de bem só deve fazer amor para ter filhos; o estado do casamento não serve aos prazeres venéreos. Isso nos remete a própria preocupação de Augusto com a relutância da aristocracia em produzir descendentes legítimos.⁶ Pois, na verdade, o casamento era uma instituição fundamental, da qual dependia a estrutura de propriedade. Garantia a manutenção do culto familiar e da instituição da cidadania, as quais exigiam uma sucessão regular de descendentes legítimos.

O casamento assegurava a estabilidade política, na medida em que se formavam as uniões entre as famílias e ao mesmo tempo, garantia a continuação delas, segundo os padrões tradicionais. Apesar dessa noção do casamento incluir essa esfera do interesse público, ele se constituía em uma instituição privada e nenhum poder público podia sancioná-lo.

A capacidade de intervenção e controle do Estado era mínima. O casamento comportava ainda um sentido semi-público, pois havia um consentimento da família e da comunidade, conforme o caso, como testemunhas. Isso ocasionava um potencial conflito entre os interesses do núcleo familiar, das famílias das quais provinham os cônjuges e do estado, pois, não podiam interferir em uma instituição privada.⁷ Apesar disso, as famílias dos cônjuges possuíam um grande poder de influência na escolha desses contratos. Era a partir deles que se concretizavam os casamentos. A

⁶ FINLEY, M.I., ob. cit.

⁷ VEYNE, P., ob. cit.

julgar pelos juristas, o casamento era uma associação total concluída entre dois seres em sua realidade divina e humana. Para existir, era preciso que o marido e a mulher tivessem o mesmo nível; o mesmo valor aos olhos dos deuses e dos homens. Isso pressupunha a intervenção de juízos que estão para além do nível privado.

Essa idéia pode ser confirmada no livro V de Apuleio em que a deusa Vênus irrita-se com a desobediência de seu filho Cupido, por não ter levado a morte a Psiquê e sim tê-la desposado-a. Por causa disso, utilizou-se de seu poder para separá-los, até que Psiquê cumprisse as tarefas impostas e pudesse tornar-se deusa. Este episódio do romance evidencia a influência da mãe e da comunidade divina para a união entre iguais. No mundo dos homens, não mais existiam as proibições de casamento entre o rico e pobre livre, mas a perpetuação dos costumes, os quais foram transmitidos de geração a geração em prol das alianças políticas e das próprias linhagens patrimoniais. Por isso que, aos filhos de senadores eram proibidas as uniões com escravas, libertas, prostitutas, proxenetas, atrizes e suas filhas, etc. Isso porque o casamento não era apenas fundamento de um lar, mas envolvia igualmente decisões dinásticas para entrar na carreira pública ou permanecer na vida privada aumentando o patrimônio. Reforçando este olhar contratual, tinha a família como algo a ser venerado, devido a sua sagrada importância. Dentro dos domicílios gerados pelos casamentos estão seus altares, seus cultos privados, seus ritos e cerimônias. A partir desses pressupostos, os defensores dos costumes tradicionais tentavam buscar os princípios da antiga família.

Os conflitos que a própria questão patrimonial trazia com o divórcio, um dos princípios motores dessa busca. Esta temática era relevante no momento que se percebe que o casamento era uma forma de aquisição de bens, em especial no caso da mulher, pois, no decorrer da união, o dote que se restringia ao universo dos ricos, como algo significativo, podia aumentar e a mulher enriqueceria. O divórcio era comum a ponto de tanto homens quanto mulheres poderem praticar o ato do repúdio. Era necessário somente avisar o homem ou a mulher da separação. Alguns autores apontam que

as mulheres também repudiavam os maridos e, após ditar-lhes sua lei

sem piedade, os abandonavam sem escrúpulos, como a volúvel esposa de Juvenal nos apontou com o dedo e que no espaço de cinco outonos colecionara cinco maridos, ou a Telesina, denunciada por Marcial, que trinta anos após a restauração das leis julianas por Domiciano, casou-se pela décima vez.⁸

Isso proporcionava, para a mulher, um aumento em sua riqueza, daí a grande quantidade de divórcios no século segundo da nossa era. Assim a historiografia indica que a diminuição do adultério, não se devia às severidades de uma legislação intermitente, mas, ao contrário, às facilidades do divórcio, que, de algum modo, o legitimou por antecipação. Enquanto, para os homens, segundo Grimal, o dote não acrescentava nada a sua riqueza, mas constituía uma simples compensação com acréscimo de encargos com a chegada de uma jovem a sua casa. A este pesado encargo, Apuleio explicita no livro II, mais um risco. No conto narrado por Telifrão, a esposa, junto com seu amante, envenena o seu marido para apoderar-se da herança. Isto é, uma resistência masculina ao casamento, pois este era visto como um transtorno. Por esses motivos, para os homens, o casamento era interessante por dois aspectos: primeiro, cumprir o dever cívico e, com isso, gerar descendência legítima e, em segundo, angariar benefícios com as alianças políticas.

Se para os homens o casamento era visto somente como uma obrigação, segundo a historiografia, a situação feminina era ainda menos animadora: a esposa não passava de um dos elementos da casa assim como os filhos e libertos.⁹ Em suma, a mulher, enquanto solteira vivia sobre o poder do pai e ao casar do marido. A mulher, assim, seria produto necessário da *patria potestas*, sem autonomia, sem volição.

Esse processo de uma suposta submissão das mulheres definia-se na condição matrimonial vista como existente apenas para geração dos filhos por dois motivos: primeiro em função da questão sucessorial e segundo para o cumprimento do dever cívico. Isto fazia com que a relação do pai com seus

⁸ CARCOPINO, J., *Roma no Apogeu do Império*, p. 104.

⁹ VEYNE, P., ob. cit.

filhos nem sempre fossem amáveis. Em especial, no caso das filhas que não tinham direito nem pela sua vida, não conseguiam de maneira alguma influenciar seus pais. Isto merece ser destacado.

Um exemplo disso encontra-se no livro V. O rei, pai de Psiquê, seguindo a orientação de um oráculo, ordenou entregá-la à morte. Ele o fez sem derramar uma lágrima. Por seu lado, as mães não fugiam muito à regra. Tinham filhos contrariamente à sua vontade. Faziam-no porque era um dever cívico. Além disso, a criação dos filhos ficava, em geral, a cargo de escravos domésticos, dirigidos pela avó paterna. Apesar das limitações que lhe impunha a ordem tradicional, a esposa podia ganhar um espaço nas discussões a respeito de seus destinos. Suas chances de intervenção eram maiores com o marido do que seria possível com o pai. Na casa deste, não cabia a ela a organização doméstica. Permanecia em posição secundária pelo fato de não poder gerar filhos legítimos. Esse segundo dado talvez seja o mais importante. O poder realizar a procriação dava à mulher um poderoso instrumento de afirmação. Por meio dele, a esposa sempre procurava obter vantagens em nome da fertilidade.¹⁰

Sendo assim, como pensar em uma mulher subjugada ao poder do esposo, se é evidente sua autonomia? Há no livro II de Apuleio, uma personagem chamada Birrena. Ela é casada e tem quase total autonomia dentro de seu lar. Mantém sob seu controle toda a organização doméstica: chega ao ponto de ser responsável pela realização de uma festa. Outro traço de sua influência é o papel ativo que o autor lhe dá no desenrolar da trama, enquanto seu marido é deslocado a um plano secundário.

Dessa forma, o que há de se definir, primeiramente, é a extensão da autonomia, pois a historiografia a subestima; tomando por base fundamental os preceitos legais. Acatando-se o direito como reflexo do vivido, realmente a mulher era submissa, pois não tinha uma atuação legal nas instituições romanas. Mas creio que há um equívoco em tomar isso como algo em si, como decisivo. A mulher tinha uma larga influência dentro de sua casa. A própria condição biológica a levava a alguma autonomia ao menos potencialmente,

¹⁰ GRIMAL, P., ob. cit.

isto é, ter filhos na sociedade romana significava alianças familiares e legitimidade pública. Além do que, a organização doméstica lhe assegurava uma abertura e expansão do universo masculino.

Há de se salientar que o mundo romano no século II possuía duas forças extremas, a saber: algumas mulheres tendiam a aceitar as sanções sociais masculinas e outras, buscavam estratégias de afirmação feminina. E não em um movimento feminista. É perceptível, em toda a obra de Apuleio, a continuidade de ações femininas individualizadas, não organizadas, no cotidiano de cada personagem. Além disso, esse aspecto permite uma melhor avaliação do valor da obra como fonte, isto é, faz a reconstrução da realidade vivida de cada camada social.

Diante desse quadro, há outro aspecto que importa avaliar: a infidelidade. Esta tinha grande significação para o casamento. As mulheres, ao saírem de suas casas, ao arranjar em amantes, negligenciavam seus deveres de esposa e de mãe, de dona de casa: a independência de que desfrutavam então as mulheres romanas levaram frequentemente à licença em seus costumes e por sua libertinagem, à dissolução dos laços familiares. Isso, normalmente, foi registrado por escritores do principado, tais como Tácito, Tito Lívio, Apuleio. Esses autores queixavam-se dessas mulheres, as quais tentam desprender-se desta antiga tradição, lembrando com saudades das mulheres honestas dos primeiros tempos de Roma. Foi uma tentativa de moralização da sociedade, principalmente da elite.

No caso de Apuleio, no livro II temos o relato do caso de uma mulher que, junto ao seu amante, envenenaram o marido para conseguir a herança. Provavelmente, ela não optou pelo divórcio, pois sairia somente com o valor do seu dote e com algum acréscimo a ele. Daí a indignação do autor contra essas habilidades, as quais ocorriam no real cotidiano dos romanos. Então “a envenenadora” possuía ou não alguma autonomia? Certamente.

Além do que, essas mulheres na grande maioria tinham erudição o suficiente para se situar socialmente com tanta pertinência quanto seus companheiros. Assim, o próprio Apuleio faz uma crítica à personagem Birrena justamente por ser casada e ter uma total liberdade perante seu marido. A administração doméstica está a seu cargo. A festa que é promovida em sua

casa é organizada por ela, os comensais são convidados por ela. A sua própria desenvoltura junto aos comensais demonstra que tem uma boa erudição. Digo isso porque muitas mulheres da elite realizavam estudos eruditos, conheciam a retórica, tinham o costume de estudar os gregos na filosofia, na matemática, na retórica e tinham acesso também à *República* de Platão, que propunha a abolição do casamento e a instituição da poligamia.

Apuleio descreve no livro II a personagem Panfilia, a qual se utilizava das artes mágicas para a conquista de seus amantes. Isso nos remete a três pontos negativos: usar a feitiçaria por motivos tão baixos quanto à infidelidade, deixar os afazeres de dona-de-casa confiando-lhes a uma escrava (Fótis) e até dando-lhe autonomia, a ponto de decidir sobre os seus próprios vínculos amorosos; por último a concepção de que os romanos tinham contra o adultério, de que poderia causar a interrupção sangüínea da tradição e ao mesmo tempo afetar moralmente o considerado “sagrado lar”.

Uma instituição tão valorizada quanto a casamento não poderia ser ignorada pelas mulheres, nem deixar de se constituir elemento fundamental da estratégia feminina de afirmação. Contudo, o casamento não encerrava todas as possibilidades de busca de maior autonomia pelas mulheres. Existiam outras formas. É isso que nos indica, por exemplo, o caso da Méroe, a qual mantinha uma total autonomia em relação aos homens. Era estalajadeira e também possuía um saber técnico: a feitiçaria. Mesmo não constando o seu estado civil, mantinha sob seu controle toda a província, quando se tratava de perseguir algum desafeto.

2. AS MULHERES RICAS E SUAS ESTRATÉGIAS MATRIMONIAIS

Nessa parte de nosso artigo pretendemos realizar o examen da condição da mulher no romance de Apuleio, que nos apresenta uma série de personagens de condições sociais muito variadas. Para ordenar as personagens que mais nos interessavam, separamo-las para fins de análise conforme sua condição social. No momento que as dividimos entre pobres e ricas temos uma grande possibilidade em descobrir o que as ligavam de maneira geral, apesar

de terem vidas socialmente diferentes. Outrossim, podemos notar através da comparação entre pobres e ricos que não havia uma “mulher romana”. Conforme a condição social da personagem suas estratégias se alteram. Diversamente do que indica a historiografia, há uma multiplicidade de condições e estratégias femininas, as quais são mostradas no romance apuleiano.

Como não aparece uma única mulher romana, não nos é mostrada no romance uma alternativa coletiva de afirmação social. Na Antigüidade Clássica não havia um movimento feminista, mas ações isoladas que tendiam ao fortalecimento feminino ou masculino. Neste momento trataremos apenas de duas personagens ricas do romance, com o objetivo de compreender a sua condição social e os tipos de estratégias de afirmação social adotados por cada uma delas. São elas: Panfília e Birrena.

Lúcio, o narrador, ao fazer uma viagem de negócios à Tessália, foi recomendado por seu amigo Deméias a hospedar-se na residência do senhor Milão. Este era um homem muito rico, mas de extrema avareza. Panfília é apresentada como esposa do hospedeiro da seguinte forma: “tem, uma esposa, companheira da sua calamitosa existência” (Livro I, XXI).

Panfília vivia em relativo isolamento social, apesar de ser rica. Seu marido, além de avaro, era endinheirado: “É lá que mora o teu Milão um homem que possui haveres em abundância, mas desacreditado por sua extrema avareza e sua sórdida baixeza” (ibíd.). A situação de Panfília era financeiramente cômoda pelo fato dela se associar à fortuna do marido pelo casamento. Isso lhe proporcionava o ócio. Ela não precisava se ocupar dos filhos, pois não os tinha. Utilizava seu tempo praticando a arte mágica, a qual lhe servia como uma forma de exercitar e ampliar sua autonomia. Seu marido desconhecia que era uma feiticeira, embora toda a cidade o soubesse. Quando Lúcio encontra a personagem Birrena, é advertido: “Guarda-te, guarda-te energicamente dos perigosos artifícios e da criminosa sedução dessa Panfília” (Livro II, V). A maga mantinha sobre a cidade alguma proeminência, ainda que sob a base do medo. No livro II, Apuleio volta a condenar Panfília pela boca de Birrena:

Reparando num moço bonito e bem-feito, atraída por sua beleza, não tira dele mais nem os olhos nem os pensamentos [...]. Mas aqueles que se mostram morigerados, e que, por seus desdêns, incorrem em seu desfavor, num instante ela os transforma em pedras, em carneiros, em quaisquer animais, sem falar daqueles que simplesmente suprime. (Livro II, VI)

Frente ao marido assumia uma postura passiva, aliás, este lhe devotava certa desatenção. Em outro excerto, temos o seguinte diálogo doméstico:

Que chuva abundante teremos amanhã! [Diz Panfilia]. E como o marido lhe perguntasse como sabia, ela respondeu que era sua lâmpada que lho predizia. A estas palavras, riu-se Milão, dizendo: Que famosa Sibila mantemos na pessoa desta lâmpada: do alto do seu candelabro, como de um observatório, ela contempla tudo que se pasa no céu, e o próprio Sol. (Livro II, XII)

Os romanos acreditavam na eficácia da magia. A concepção mágica do universo faz uso de leis de aplicação universal e não se limita às coisas humanas. A religião se separa da magia, pois aquela responde pela crença em seres sobrenaturais, os quais regem conscientemente o mundo de acordo com sua persuasão. Enquanto, a magia presupõe que o curso natural não está determinado por ações de seres personificados, mas sim por operações de leis imutáveis. O mágico conhece essas leis e delas pode tirar proveito. A prática mágica é uma intervenção humana no cotidiano. O que faz a mágica é a intervenção do mágico nas leis naturais.¹¹

¹¹ Uma “feitiçaria, entendida como o suposto poder que alguns homens, por efeito de qualidades ou técnicas inatas, herdadas ou adquiridas, podem exercer sobre outras, integra-se num conjunto ideológico mais vasto, numa teoria mais ou menos explícita da força e do poder que pode, evidentemente, apresentar grandes diferenças de um sistema social para outro” (SILVA, G.B. *Reis, santos e feitiçeiros*: ..., p. 153). Consultar: OGDEN, D.; LUCK, G.; GORDON, R.; FLINT, V. *Bruxaria e Magia na Europa*: ...

Apuleio critica a utilização da magia para a conquista de fins particulares. As leis naturais são universais e, por isso, não se devia intervir junto a elas para a realização de interesses privados. Há uma incompatibilidade entre o significado da magia enquanto sistema religioso e saber técnico no plano vivido. O primeiro possui uma conotação de serenidade, respeito para com a divindade e *status* social ao sacerdote responsável pela prática do ritual mágico. No livro XI, há uma passagem em que a deusa Ísis conversa com o protagonista, Lúcio: “Presta atenção às ordens que vais receber de mim, uma atenção religiosa” (Livro XI, V). Enquanto, o saber técnico, refere-se ao uso dos preceitos para ações cotidianas fúteis, como: previsões para bons dias de viagens, conquistas pessoais e até charlatanismo.

Panfília aproxima-se da magia como saber técnico, não dependente da intervenção de um deus. Apuleio constrói a trama em que Panfília atua de forma a colocar essa mulher em uma situação de irresponsabilidade frente aos segredos da magia. Ela não possuiria o censo de responsabilidade necessário para tanto. A escrava de Panfília, Fótis, lamenta-se: “Nós já somos mal vistas na cidade, como gente dada a ciência dos malefícios” (Livro III, XVI).

Nesse mesmo livro, Panfília usa dos cabelos do moço para fazê-lo apaixonar-se por ela. A maga faz uso de das leis naturais para se beneficiar e não para algum propósito de interesse geral. Ainda mais, é auxiliada por uma mulher ainda menos responsável que ela própria. Não fosse assim, Lúcio não teria sido transformado em asno. O autor madaurense demonstra-se contrário a esse tipo de utilização da magia. Mas há de se notar que é graças a ela que Panfília tem alguma autonomia. Através das artes mágicas pode atuar para além do que lhe reservaria a vida no lar. Atacando o uso da magia para a conquista de amantes, Apuleio critica a autonomia de Panfília. Esta personagem diferencia-se das outras do mesmo nível social – Birrena, Psiquê e Caridade – porque tinha certo tipo de “atividade”, a magia, que lhe proporcionava autonomia perante a cidade e o esposo. Apuleio critica a maga Panfília e a põe como um modelo a não ser seguido: tanto pelas matronas da província, quanto da cidade de Roma.

Como fizemos com Panfília, iniciaremos a análise da personagem

Birrena, para perceber sua colocação no universo narrativo. Birrena surgiu no romance após a chegada de Lúcio, em Tessália. O protagonista faz a seguinte afirmação: “Enquanto vagava de porta em porta, como um homen adoidado ou bêbado, eis-me, de súbito, sem ter percebido, no mercado, pelo qual passava nesse instante uma mulher, seguida de numerosa famulagem” (Livro II, II). Esta mulher era para ele, inicialmente, uma estranha. O que chamou a atenção de Lúcio foi sua riqueza. Além da vasta clientela que a seguia, o narrador ainda refere ao “engaste de ouro de suas pedrarias e os fios de ouro com que estavam entrançados os seus vestidos, anunciavam uma pessoa de categoria” (ibíd.). Lúcio, ao longo da ação, será reconhecido como um parente distante dessa rica mulher. Un ancião, que acompanhava Birrena, identifica o vínculo de parentesco. Birrena toma a iniciativa de se apresentar a Lúcio. Segundo ela: “não há diferença entre nós senão a posição social, pois tua mãe desposou um alto personagem, e eu um simples cidadão. Eu sou essa Birrena cujo nome não te lembras talvez de ter ouvido pronunciar entre aqueles que te educaram” (Livro II, III).

Na citação acima, temos uma afirmação que coloca em comparação a posição social de Birrena e a da mãe de Lúcio. Primeiro Birrena diz a Lúcio que a mãe dele possuía *status* ainda mais elevado do que o dela, pois sendo da mesma família, havia casado com um homem importante, enquanto, ela não.

Recuperemos o argumento que Apuleio utiliza para construir essa passagem. A mãe de Lúcio se casa com um homem mais bem situado socialmente do que ela própria. Com isso, eleva-se a um círculo de relações sociais mais prestigiados do que aquele em que vivia como solteira. Portanto, para a mãe de Lúcio o casamento serviu como uma forma de promoção social. Já no caso de Birrena, as coisas se passam de modo diverso. Casa-se com alguém sem uma posição social mais elevada que a sua. Birrena fica no mesmo patamar em que estava quando solteira. Analisando o discurso de Apuleio, percebe-se como o casamento funcionava enquanto estratégia de afirmação feminina. Por meio dele, podia-se elevar sua posição social, ou mantê-la estável.

Comparada a Panfilia, Birrena apresenta outra utilização da sociabilidade

proporcionada pelo casamento. Panfília utiliza a magia sua principal forma de afirmação. Birrena tem sua estratégia centrada nas atividades sociais que conduz a partir de sua casa. O que cria sua posição de *domina domi* é o fato de ser casada e ter de se incumbir da administração doméstica. É dessa autonomia de dentro da casa que Birrena procura estabelecer sua independência fora do lar.

Friedlander, a nosso ver de forma exagerada, chega a sustentar que a posição da mulher dentro da sociedade romana era de independência, como aquela que tinha com respeito às ocupações de dentro da casa.¹² Birrena é uma mulher muito bem sucedida na realização do que Friedlander imaginava como corriqueiro. Como mostra disso, citamos a condição eclipsada em que vive seu cônjuge. Ele não é nomeado no romance e parece sem qualquer ação no nível doméstico. Temos outro exemplo quando Birrena, ao dar uma festa, elege os convidados, os recepciona e dirige o convívio ao longo do banquete. Estas funções domésticas de caráter social são assumidas pelo elemento feminino do casal. Donde concluímos, em concordância com Pierre Grimal, que duvidava de que o casamento servisse como “o princípio que excluía as mulheres da vida civil.”¹³

Friedlander faz da esfera doméstica e da pública uma única coisa. Daí sua percepção de que a autonomia doméstica propiciaria a liberdade civil. Grimal apresenta uma perspectiva de entendimento diversa. Para ele, a esfera doméstica é um espaço de sociabilidade entre vários outros de que a mulher participa. O fato de a mulher ter alguma autonomia em casa impossibilita que ela seja vista como quem não tenha nenhuma liberdade. Nossa perspectiva é fundada nessas duas anteriores, mas se diferencia um pouco delas. A mulher atua em vários espaços sociais. O espaço doméstico é um em que ela é indispensável. Tem, portanto, em casa um papel destacado. A partir da proeminência social do nível doméstico, a mulher pode se impor em outros

¹² FRIEDLANDER, L. *La Sociedad Romana: Historia de las Costumbres en Roma desde Augusto hasta los Antoninos*.

¹³ GRIMAL, P. *O Amor em Roma*, p. 204.

espaços de sociabilidade. Mas isso não se faz por si. Depende de uma atuação feminina positiva. Panfília tinha um tipo de estratégia de afirmação, Birrena outra.

Um elemento fundamental da atuação de Birrena é a consolidação de relações sociais que, centradas na sociabilidade doméstica, superem os limites do próprio lar. Birrena tenta conquistar o título de mãe de Lúcio. Ela pergunta ao sobrinho: “O que esperas [...] para te aproximares e saudares tua mãe?” (Livro II, III). A pretensão deriva do fato de a mãe biológica de Lúcio ser “irmã de sangue e de alimentação” de Birrena. Causa estranheza que Lúcio sequer conhecesse o nome de Birrena, até o dia em que a encontra. Onde se pode suspeitar que Birrena procure forjar o vínculo por crê-lo proveitoso para si, quer por Lúcio gozar de uma alta posição, quer por ser o vínculo filial adequado à figura de uma matrona.

O intento de Birrena é bem sucedido à medida que também interessava a Lúcio essa aproximação. Pois, aproximando-se de Birrena, colocava-se na alta sociedade de Tessália. O seu hospedeiro Milão excluía-se das relações sociais. Por isso lhe interessava aproximar-se de Birrena, detentora destas relações. É o que vemos quando Birrena convida seu filho adotivo para um jantar em sua casa. É o próprio Lúcio que descreve o nível dos convivas: “Ali encontrei um grande número de convidados e como seria de esperar em casa de tão grande senhora, a flor da cidade” (Livro II, XIX).

Apuleio, a longo do episódio, faz somente a estratégia de aproximação de Birrena parecer condenável. Lúcio, embora objetivando os mesmos fins e utilizando os mesmos meios não recebe o mesmo tratamento. Birrena, ao buscar ativamente a aproximação com Lúcio, escapa ao ideal de Apuleio de recato feminino. Ela sai à rua, procura as pessoas, convida-as a vir a sua casa. Enfim, não fica fechada em sua casa esperando seu marido. Apuleio condena essa mulher pela auto-suficiência que gozava. O autor procura um “retorno” ao pátrio poder, ou melhor, à condição político-matrimonial dita tradicional. Muitos historiadores, contudo, não concordam com a análise que propomos. Para muitos, a mulher que Apuleio desejava reabilitar, nunca deixou de existir.

A nosso ver, temos na lógica da ação da personagem Birrena um dos

modelos da atuação feminina no universo romano. Ela se coloca em uma posição de relativa autonomia. Todo o espaço do mundo doméstico é ocupado por ela. A partir de sua casa, na qual é *domina*, procura se afirmar no universo social que a cerca. O relato de Apuleio não faz parecer que Birrena fosse um tipo extraordinário. A historiografia tenta, contudo, ignorar essa possibilidade de atuação feminina, insistindo em apresentar o modelo matrimonial – e a posição feminina no interior desse – inalterada ao longo do tempo. Apuleio, ao recriminar as atuações femininas que conduziam a uma maior independência, procurava fazer com que se retornasse a um casamento tradicional, que já não existia de forma hegemônica.

O romance de Apuleio é um documento que mostra as transformações as quais estavam ocorrendo na sociedade provincial romana. As mulheres, parte integrante da sociedade, não foram poupadas das mudanças gerais, as quais foram vividas ao longo dos séculos. A análise dos casos de Panfília e Birrena mostra que ocorreram, em relação ao casamento romano dito tradicional, inúmeras mudanças. Mais do que isso, que essas mudanças não se deram de forma monolítica, unilinear, mas geram uma infinidade de alternativas.

CONCLUSÃO

Ao estudarmos as imagens produzidas neste romance, deparamo-nos com diversas ações femininas no cotidiano, as quais despertaram nos homens insatisfações. Isso os faz lembrar com saudades das mulheres antigas. Birrena e Panfília representam posturas mais autônomas, a negação dos valores tradicionais, isto é, aqueles que visavam à manutenção da mulher como suplemento doméstico do homem.

Os homens romanos consolidaram nas leis, as quais regulavam o matrimônio seu desejo de manter sob controle as mulheres. Tentaram excluí-las de todos os meios sociais e até mesmo, afastá-las da História. As romanas, ao desempenharem seu papel no casamento, fizeram-no em atenção a seus interesses. Com isso, transformavam o casamento profundamente com relação

à norma legal sem desrespeitá-la frontalmente. Enfim, se utilizaram dos mecanismos de opressão para escapar ao controle.

BIBLIOGRAFIA

A) FONTE DOCUMENTAL

D'APULÉE. *L'asne d'or*. Trad. de Victor Bétolaud. Paris: Garnier Frères, 1891.

B) BIBLIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA

ALFÖLDY, G. *História Social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.

ARIÈS, PHILIPPE; BÉJIN, ANDRÉ (orgs). *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo. Brasiliense, 1986.

BOUDON, R. "Ação". In: BOUDON, R. *Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

BORDIEU, P. "Esboço de uma teoria da ação". In: ORTIZ, RENATO. *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983.

CÂNDIDO, ANTÔNIO. "A personagem do romance". In: *A personagem da ficção*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

CARVALHO, M.M.; GONÇALVES, A.T.M. "Mulher romana e o casamento na obra de Apuleio". *História*. Vol. 12. UNESP, 1993.

CARCOPINO, J. *Roma no Apogeu do Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CORBIER, MIREILLE. "Les comportements familiaux de l'aristocratie romaine". *Annales: Économies, Sociétés, Civilisation*. 1987; 6:

CUATRECASAS, ALFONSO. *Erotismo no Império Romano*. Trad. de Graziela Rodriguez. Rio de Janeiro: Record, 1997.

DUBY, GEORGES; PERROT, MICHELE (orgs). *História das Mulheres*. Lisboa: Afrontamento, 1990.

- ELSTER, J. *Peças e engrenagens das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- FEITOSA, LOURDES M.G. CONDE. "História, gênero, amor e sexualidade: olhares metodológicos". *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP* (São Paulo). 2003; 13: 101-115.
- . *Amor e sexualidade: o masculino e o feminino em grafites de Pompéia*. São Paulo: Annablume, 2005.
- FINLEY, M.I. *Aspectos da Antigüidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FRIEDLANDER, L. *La Sociedad Romana: Historia de las Costumbres en Roma desde Augusto hasta los Antoninos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1947.
- GOFFMAM, E. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- GRIMAL, P. *A Civilização Romana*. Lisboa. Edições 70, 1984.
- . *O Amor em Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LISSARRAGUE, F. "A figuração das mulheres". En. DUBY, GEORGES; PERROT, MICHELE (eds). *A História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento, 1990.
- OGDEN, D.; LUCK, G.; GORDON, R.; FLINT, V. *Bruxaria e Magia na Europa: Grécia Antiga e Roma*. Trad. de Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2004.
- PANTEL, P. SCHMITT. "A história das mulheres na história da Antigüidade, hoje". En. DUBY, GEORGES; PERROT, MICHELE (eds). *A História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento, 1990.
- PETIT, PAUL. *La paz romana*. Barcelona: Labor, 1969.
- ROSENFELD, ANATOL. "Literatura e personagem". En: *A personagem da ficção*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- ROUSELLE, ALINE. *Pornéia: sexualidade e amor no mundo antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- . "A política dos corpos: entre procriação e continência em Roma". En: DUBY, GEORGES; PERROT, MICHELE (orgs). *História das Mulheres*. Lisboa: Afrontamento, 1990.

- SALLES, CATHERINE. *Nos Submundos da Antigüidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- SILVA, G.V. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basiléia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.
- SHEID, JOHN. "Estrangeiras indispensáveis: os papéis religiosos das mulheres em Roma". En. DUBY, GEORGES; PERROT, MICHELE (eds). *A História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento, 1990.
- THOMAS, YON. "A divisão dos sexos no direito romano". En. DUBY, GEORGES; PERROT, MICHELE (eds). *A História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento, 1990.
- VEYNE, PAUL. *História da Vida Privada: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RESUMO: Este artigo visa à análise das estratégias de afirmação social das mulheres no século II d.C. no romance *O asno de Ouro*, de Apuleio. A escolha do tema proposto se efetivou após a apresentação de vários estudos historiográficos que atribuíam à mulher o papel de um mero objeto decorativo da casa, sem qualquer significação social. Apuleio, contudo, revela-nos uma preocupação excessiva com o declínio da instituição matrimonial em função da emancipação feminina. Para tanto, escolhemos algumas personagens como Panfilia, Birrena, Fótis e Méroe, as quais representam o universo feminino na sociedade romana provincial.

Palavras-Chave: Mulher; Poder; Estratégia Social.

RÉSUMÉ: Cet article a pour but d'analyser des stratégies d'affirmation sociale des femmes dans le siècle II d.C. dans le roman *L'âne d'or*, d'Apulée. Le choix du sujet proposé s'est accompli après la présentation de plusieurs études

historiographiques qui attribuaient à la femme le rôle d'un simple objet décoratif à la maison, sans aucune signification sociale. Néanmoins Apulée nous révèle une préoccupation excessive avec la baisse de l'institution matrimoniale en fonction de l'émancipation féminine. Pour cela, nous choisissons quelques personnages comme Panfilia, Birrena, Fôtis et Méroe, qui représentent l'univers féminin dans la société romaine provinciale.

Mots-clé: Femme; Pouvoir; Stratégie Sociale.

LA ASCENSIÓN MÍSTICA Y LA “PAIDEIA” RETÓRICA EN EL *CATHEMERINON* DE PRUDENCIO: UN EJEMPLO ANTINÓMICO DE ADAPTACIÓN Y NOVEDAD EN LA POESÍA CRISTIANA

LILIANA PÉGOLO*

1. INTRODUCCIÓN: POSICIÓN DEL POETA EN LA CULTURA GRECOLATINA. ALCANCES DE LA “LOCURA POÉTICA”

La capacidad con que cuenta el hombre de imitar la realidad¹ lo convierte, de alguna manera, en un “recreador” de la dimensión material del objeto y, al mismo tiempo, lo trasciende en la medida que agrega a su “criatura” el concepto de lo *bello*. Esta conceptualización implica el orden y la armonía de las proporciones; por otra parte el producto mimético provoca un efecto de elevación que purifica las pasiones del espíritu humano. En consecuencia el oficio poético, fundado en el “hacer”, en la materialidad de significantes remitidos a significados nuevos, tiende a representar lo universal² y no la verdad histórica o particularizada de los hechos, puesto que los transfigura en

* UBA

¹ ARISTÓTELES. *Perì Poietikés (Acerca de la Poética)*. Barcelona: 1985; IV, 1448b: *Tó te gár mímesthai súmphuton tóis anthrópois ek paidôn estín*. (“Y en efecto, imitar es natural para los hombres desde niños”).

² Id. (I), 1451b: *diò kai philosophóteron kai spoudaióteron poíesis historías estín; he mèn gár poíesis mállon tà kathóλου, he d' historia tà kath' hékaston légei*. (“Y por lo tanto la poesía es más filosófica y más grave que la historia; pues la poesía enuncia mejor lo universal, por otra parte la historia refiere cada cosa en sí”).

una nueva realidad.³

Este acto creador es lo que ubica a la literatura en una esfera extraña al resto del material discursivo humano, por lo cual rodea a esta práctica lingüística de un halo *misterioso* que fue asociado a lo largo de la historia con lo *mágico*, lo *sagrado* y lo *irracional*;⁴ sin embargo se trata de una creación que requiere de la exploración⁵ permanente en los textos precedentes para establecer una “verticalidad” de búsquedas de renovadas referencias en el significado, transformando plásticamente la materia sonora. Es por esto último que Julia Kristeva cita a Giambattista Vico cuando afirma que en la metafísica de los poetas se instalan las bases del origen mismo del lenguaje.⁶

Los filósofos, desde la Antigüedad, asignaron al hecho literario una esfera que es la que se corresponde con la de las “percepciones”, distinguiéndolo de lo inteligible al que consideraban para su estudio apropiado a una facultad superior; en cambio lo artístico era conocido a través de lo estético.⁷ G.W.F. Hegel, sin embargo, ponía particularmente a la poesía al mismo nivel de la filosofía especulativa, por el hecho de que es abarcativa de la totalidad del espíritu humano y, en consecuencia, puede particularizarse en las más variadas direcciones.⁸ Este es el nivel de la *expresión* lingüística que logra, a través de la poesía, acercar la Idea al Sujeto logrando, según Hegel, modelar un contenido interiormente *sin recurrir a figuras exteriores o a sucesiones de melodías*,⁹ transformando el objeto exterior.

Esta transformación de la realidad incluye también cambios en la línea

³ REALE, GIOVANNI. “La filosofía del arte (Análisis de la *Poética*). En: *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: 1992. Cap. VII, p. 125 ss.

⁴ KRISTEVA, JULIA. “El texto y su ciencia”. En: *Semiótica*. Madrid: 1981. Vol. 1, p. 7.

⁵ Id. (4), p. 9.

⁶ Id. (5), n. 1.

⁷ Id. (4), p. 12-13, n. 3.

⁸ Id. (7).

⁹ Id. (4), p. 14, n. 3.

histórica,¹⁰ como la denomina Kristeva, al tiempo que no resultan extrañas las relaciones con otras prácticas en el bloque social evolutivo.¹¹ No obstante, el hacer literario en las sociedades así llamadas “primitivas” se emparentaba con el pensamiento mágico, entendiéndose este como un *intervalo* entre dos absolutos representados por el mito y el ritual.¹² Los pueblos antiguos no establecían diferencias entre la labor del poeta y la de aquel que decía interpretar la “palabra de los dioses”; por ejemplo Platón hace afirmar a Sócrates que entre las bendiciones recibidas por medio de la locura,¹³ se halla aquella inspirada por las Musas, denominada **locura poética o posesión por las Musas**.¹⁴

La relación mágico-religiosa de la creación poética es anterior a Platón, ya que desde la tradición épica se entiende a la poesía como una “donación” de los dioses, en lo que se refiere al conocimiento y verdad de los contenidos que se cantan; por esto es que E. R. Dodds recuerda que los poetas y los videntes requerían de las divinidades la verdad de las cosas que habían ocurrido y que pasarían en un futuro cercano; por lo tanto ambos gozaban de una facultad misteriosa que sólo los dioses podían facilitar y de la cual carecía el resto de los mortales.¹⁵

La donación de las Musas consistía en la verdad de la palabra inspirada

¹⁰ Id. (4), p. 15.

¹¹ Id. (10).

¹² Id. (4), p. 16: Los dos absolutos considerados por J. Kristeva son definidos por la autora como el “Sentido sin lengua” ubicado “por encima del referente”, lo que correspondería a la ley del mito y “el Cuerpo de la lengua que engloba lo real”, lo que se relaciona con el ritual mágico.

¹³ DODDS, E. R. “Las bendiciones de la locura”. En: *Los griegos y lo irracional*. España: 1983. Cap. III, p. 71. La cita platónica corresponde a *Fedro* 244 A.

¹⁴ Id. (13), p. 85.

¹⁵ Id. (13), p. 86: En la nota 118 (p. 101), Dodds recuerda que en varias lenguas indoeuropeas existe un mismo término para denominar al poeta y al vidente por lo cual debe entenderse que la relación entre la poesía, la elocuencia, la transmisión de la información y la videncia era íntima y necesaria en la medida que se consideraban experiencias de origen supranormal.

que el poeta sentía interpretar casi proféticamente, como lo afirma Píndaro según Dodds;¹⁶ pero la experiencia de esta donación de la verdad no suponía que el poeta se sumiera en estados extáticos, experiencia que en la época de Platón ya era considerada legendaria y antigua.¹⁷ Aún Píndaro clama para sí su valor como intérprete del mensaje divino que transmite de tal manera que pueda ser comprendido por los hombres; es en su obra creadora que transmite, no a la manera de un teorizador de la literatura, de qué forma concibe la creación poética contextualizándola en un sistema de creencias religiosas y metafísicas.¹⁸

No obstante Demócrito afirmaba que el éxtasis poético era condición necesaria para la existencia misma del poeta, ya que no entendía que se cantara sin furor ni “aliento sacro”.¹⁹ Dodds concluye que sería a Demócrito y no a Platón a quien se debería el haber incorporado a la teoría literaria la concepción de que los poetas producían sus obras siendo presas de la posesión divina o “entusiasmo”, por medio de la cual se convertiría al creador en un individuo ubicado fuera de la esfera de lo humano.

Aunque lo siguiente resulte contradictorio por el hecho de que el poeta no racionaliza el material sobre el cual establece la *forma*, es necesario recordar que ya se percibe en Sócrates la conceptualización de lo concreto, para lo que se requiere de la captación de lo sensible que finalmente se trasciende, ya que lo universal debe verse acompañado de la inteligibilidad. La tradición socrática, según R. Piñero Moral, apunta a la *desensibilización de la belleza*²⁰ en la medida que se ajusta a lo metafísico desviándose de las proporciones sensibles, pues la búsqueda se orienta hacia algo previo inclusive a lo

¹⁶ Id. (13), p. 87: En la nota 121 (p. 101), el autor transcribe el fragmento pindárico 150 S (137 B) en el cual el poeta reclama a la Musa de la siguiente manera: *manteuëo, Môusa, prophateûso ho egô* (“da a conocer, Musa, yo seré tu intérprete”).

¹⁷ Id. (16).

¹⁸ BOWRA, CECYL. “The Theory of Poetry”. En: *Pindar*. Oxford: 1964. I, p. 3-4.

¹⁹ Id. (16): *met' enthousiasmoû kai hierôu pnéumati* (“con entusiasmo y aliento sacro”).

²⁰ PIÑERO MORAL, RICARDO. “La teoría del arte en Plotino”. *Helmántica*. 1996; XLVII(1): 33.

inteligible: la desmaterialización socrática establece un camino que va desde la simetría de lo sensible hacia la armonía de lo inteligible.²¹

En el mundo romano, Cicerón reconocía las teorías anteriores y por lo tanto entendía que el poeta es por naturaleza y no producto de las escuelas retóricas,²² con lo cual concibe como *cuasi divina*²³ la inspiración poética. Aunque la condición divina del poeta, según Antonio Camarero, es una metáfora en el s. I a. C.,²⁴ el Arpinate se vale de la antigüedad autorizada de Enio²⁵ para afirmar que los poetas gozan de cierta condición de sacralidad: *poetam natura ipsa valere et mentis viribus excitari et quasi divino quodam spiritu inflari* ("el poeta es superior por su misma naturaleza y es excitado por

²¹ Id. (19), p. 34.

²² Véase en *De oratore* 2, 46, 194: *Saepe enim audiui poetam neminem –id quod a Democrito et Platone in scriptis relictum esse dicunt– sine inflammatione exsistere posse et sine quodam afflatu quasi furoris* ("A menudo escuché que ningún poeta –lo que dicen que fue dejado por Demócrito y Platón en sus escritos– puede existir sin inflamación y como sin cierto soplo de furor").

²³ CICERÓN. *Defensa del poeta Arquias*. Edición bilingüe comentada por A. Camarero. Bahía Blanca: 1965. "Introducción", 18, p. 34. El comentarista agrega en la p. 99 otros textos ciceronianos, además del *De oratore* mencionado en id. (22), procedentes del *De divinatione*, 1, 37 y *De Tusculanae disputationes*, 1, 26. Con estos se confrontan fragmentos de Horacio y Ovidio.

²⁴ Id. (23): Camarero recuerda que la sacralidad de la poesía se convirtió en una convención literaria desde el momento que Aristóteles racionalizó la inspiración humana. Sin embargo en id. (1), 1455 a, se halla la siguiente clasificación aristotélica del origen de la poesía: *diò euphuoús he poietiké estin è manikoú; toúton gàr hoi mèn eúplastoi hoi dè ekstatikoi eisin*. ("Por lo tanto la poesía es propia de lo bien dotado por naturaleza o de lo inspirado, pues unos son dúctiles, otros extáticos"). Esta afirmación demuestra que, si bien no se habla de donación divina, Aristóteles sí reconoce el arrobamiento de los sentidos como parte de la imaginación creadora.

²⁵ Id. (23), 18, p. 64: *Quare suo iure noster ille Ennius sanctos appellat poetas, quod quasi deorum aliquo dono atque munere commendati nobis esse videantur*. ("Por ello en su derecho nuestro Enio llama santos a los poetas, porque nos parecen haber sido encomendados como por cierto don o regalo de los dioses."). Se desconoce cuál es el pasaje citado por el poeta calabrés.

las fuerzas de su mente e inspirado por cierto soplo casi divino”).²⁶

Si bien, como lo reconoce Camarero,²⁷ Cicerón no insiste en la divinidad de la poesía; se señaló en el párrafo anterior la estimación de que el poeta tiene una naturaleza diferente al común de los mortales que lo conduce a cumplir una “misión civilizadora”. En relación con esto, Cicerón parece inclinarse por la elección de la épica y cierto tipo de poesía lírica²⁸ más pertinentes a la función social que otorga a los poetas; de ahí que afirme que son éstos quienes aseguran la inmortalidad de las acciones bélicas de los *boni*.²⁹ En consecuencia el *furor divinus* del poeta funciona como una convención literaria a la cual los poetas siguen ligados, atentos a un formalismo retórico que los identifica tradicionalmente con un determinado género poético.

Camarero, en su comentario a la obra ciceroniana, rescata el carácter primitivo de la inspiración divina de los poetas que, en tiempos de la República romana, ha perdido el sentido originario para estimárselo, únicamente, como parte de la preparación cultural de la que gozaban los hacedores de poesía. Tal preparación, que en vocabulario platónico se corresponde con la *τέχνη*, les evita caer en la mediocridad para iluminar la obra literaria con el *decus* apropiado y necesario, impuesto en la forma y el contenido. El poeta pone a prueba su *diligentia* retórica a través de las virtudes de la musicalidad, el ritmo y la melodía.³⁰ Esta concepción artística podría entenderse también desde una perspectiva filosófica, puesto que la sabiduría que gozan los poetas es producto de la naturaleza de las cosas, la cual funciona

²⁶ Id. (23), VIII, 18.

²⁷ Id. (23), p. 34-35.

²⁸ Camarero (Id. 23, p. 35) menciona la poesía lírica anecdótica conceptual.

²⁹ Id. (23), IX, 20: *Neque enim quisquam est tam aversus a Musis qui non mandari versibus aeternum suorum laborum facile praeconium patiatur*. (“Pues ninguno es tan enemigo de las Musas que no soporte confiarse fácilmente a los versos el encomio eterno de sus labores.”).

³⁰ Id. (23), p. 99.

como un verdadero artífice de la sabiduría poética.³¹

En función de lo hasta aquí expresado cabe preguntarse cuál es el grado de verdad de la “manía” poética, cuán consustanciados con ella se sentían los poetas, si es que se consideraban a sí mismos como espíritus diferentes, sabedores de verdades absolutas, distinguidos por los dioses en el manejo de la palabra. Posiblemente esta comunión con lo divino fuera tan sólo un mecanismo metapoético alejado de toda convicción; quizás sea parte de la exégesis crítica que le atribuye a la poesía una ligazón extática que los poetas requerían, en el afán de explicar el dominio de su propio *ars*.

Sin embargo los místicos, en cuya experiencia se reconocen elementos cercanos a la experiencia poética, se abandonan voluntariamente a la pérdida de la conciencia, como si se tratara de un ejercicio automático que les asegura un encuentro con ciertas zonas marginales del subconciente.³² Tal vez sea este eclipse del “yo” lo que los antiguos estimaron como el estado de posesión divina; estado de trascendencia para el que reclamaban la presencia de los dioses, según el asunto a tratar, ya que no todo contenido requería de la revelación divina. En particular ocurría esto cuando el poeta se asumía en condición de *vates* o intermediario entre lo supraterráneo y lo cotidiano para evocar los hechos sublimes de los héroes o bien, para desocultar lo velado en las regiones místicas de la realidad.³³

Con este afán de conocimiento de la realidad suprasensible es que el poeta sostiene la posibilidad de trascender y descubrir los mecanismos que ordenan la realidad del cosmos; así como Virgilio añoraba para sí la sabiduría lucreciana de la ciencia de la naturaleza: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas/ atque metus omnis et inexorabile fatum/ subiecit pedibus strepitumque*

³¹ Id. (30): La interpretación filosófica a la que alude Camarero es la estoica, según la cual la poesía es divina en la que medida que el alma humana es fuego divino y es en el alma donde se origina la poesía.

³² DE RENÉVILLE, R. “Poètes et mystiques”. En: *L'expérience poétique*. Paris: 1938, p. 98 ss.

³³ Considérese en este sentido, la poesía épica y didáctico-filosófica.

*Acherontis avari!*³⁴ Esta toma de posición con respecto a aquello a lo que el poeta pueda acceder a través del *ars* poético parece funcionar a la manera de una “clave” que, a su vez, le abre los caminos desconocidos y hasta entonces inaccesibles para el común de los mortales.

Por otra parte, surge la necesidad de vencer la inexorabilidad del tiempo y el temor a lo desconocido tras la muerte, a lo que sólo la filosofía responde con mecanismos racionales o, en su lugar, la religión “sana” con paliativos de consuelo. Quizás sea el poeta quien pueda suplir con orden y melodía, la posición indigente de los hombres ante los mecanismos que sostienen el universo.

2. DEL DESPRECIO POR LA POESÍA PAGANA A LA ADECUACIÓN FONDO-FORMA PARA ALABANZA DE LA DIVINIDAD

La irrupción del cristianismo en el Imperio Romano no constituyó más que una variable entre un conjunto de matrices sociales, políticas y culturales que modificaron la vida de los hombres que, desde el siglo III d. C. se tornó sumamente inestable. Las transformaciones efectuadas por Diocleciano durante su reinado, transcurrido desde el año 284 hasta el 305 d. C., implicaron una *reparatio y renovatio*³⁵ de las estructuras hasta entonces dominantes de la administración imperial. A estas modificaciones se sumaron cierta inestabilidad en lo religioso, ya que la presencia de *filósofos místicos*³⁶ que aspiraban a la unión con espíritus divinos superiores, hacía peligrar la cohesión

³⁴ VIRGILIO. *Le Georgiche*. Italia: 1959. L. II, vv. 490-492: “Feliz quien pudo conocer las causas de las cosas/ todos los miedos y el hado inexorable/ puso bajo sus pies y el estrépito del avaro Aqueronte”.

³⁵ BROWN, PETER. “Cristianismo e Imperio”. En: *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona: 1997, p. 28.

³⁶ Id. (34), p. 29.

necesaria para el desarrollo de la *religio* sobre la que se erguía el aparato del Estado.

Una ola de pesimismo se adueñó de los hombres, aún antes de la reorganización del Imperio asediado por los grupos hostiles que golpeaban sus fronteras, acentuándose lo que Dodds define como la “antítesis tradicional entre los mundos celeste y terreno”,³⁷ que fue el punto de partida para el asentamiento de una nueva moral. Marco Aurelio, el emperador filósofo, aquel que comenzó a modificar las relaciones entre los hombres y la religión oficial, consideraba que toda actividad humana carecía de valor real; esta convicción se homologa con la de Plotino, quien estimaba la presencia terrenal del hombre como la escenificación lúdica de la divinidad.³⁸

¿Cuál es, entonces, la posición que ocupan los poetas y su creación en medio de este tembladeral ontológico y metafísico? Quizás deba estarse de acuerdo con la doctrina general plotiniana según la cual, toda acción es “una sombra de la contemplación y un sucedáneo inferior de la misma”.³⁹ Esta actitud de resignación ante la inexorabilidad de una realidad desordenada ya fue advertida por los hombres del s. I d. C, quienes, como Séneca, consideraban que el mundo estaba sumido en permanentes contradicciones, por lo cual no existían verdades únicas, sólo placebos y consolaciones ajustadas a realidades diferentes.⁴⁰ En consecuencia la filosofía fue utilizada

³⁷ DODDS. “Hombre y mundo material”. En: *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid: 1975, p. 25.

³⁸ Id. (37), p. 27-29.

³⁹ Id. (37), p. 29, n. 20.

⁴⁰ MANGAS MANJARRÉS, JULIO. “El mundo pensado por Séneca”. En: *Séneca o el poder de la cultura*. Madrid: 2001 p. 119-120.

con un valor parenético, es decir, como instrumento de reflexión sobre cuál era la consideración ontológica del hombre y su relación con la naturaleza.⁴¹

Séneca creyó hacia el fin de su vida⁴² en la destrucción del mundo conocido, al igual que los restantes filósofos estoicos: *Ergo, quandoque erit terminus rebus humanus* ("Luego, cuando sea el término para las cosas humanas").⁴³ Esta necesidad de que el ciclo vital se renovara era parte de una concepción circular del tiempo que concebía un universo corrupto que debía revitalizarse. Para judíos y cristianos aún dependientes del pensamiento judaico, la aniquilación de lo material era inminente;⁴⁴ "la profecía fue una realidad de la vida en la Iglesia primitiva"⁴⁵ ya que el cumplimiento de la *parousia* del Mesías era inminente para los cristianos recién convertidos.

La tensa espera ante la desaparición del mundo conocido hizo que, desde los primeros siglos de difusión del cristianismo, la lucha contra el Estado represivo estuviera representada por el desprecio de la cultura libresca que sustentaba su retórica de poder; de manera semejante se produjo un rechazo hacia las instituciones familiares y sociales, tales como el matrimonio que aseguraba la continuidad vital de la ciudad, entregándose hombres y mujeres a un régimen de castidad y abstinencia sexual, que no era ajeno a la demonización de la literatura y las artes paganas. Sin embargo esto no implicaba que los cristianos no contaran con una cultura *diaria* que estaba

⁴¹ SENECA. *Naturales Quaestiones. De ignibus [in aere existentibus]*, L. 1: *Quantum inter philosophiam interest, Lucili virorum optime, et ceteras artes, tantum interesse existimo in ipsa philosophia inter illam partem quae ad homines et hanc quae ad deos pertinet*. ("Lucilio, óptimo entre los varones, cuanto hay entre la filosofía y las restantes artes, estimo que en la misma filosofía hay tanto entre aquella parte que le es pertinente a los hombres y esta que le es pertinente a los dioses.").

⁴² La muerte del filósofo ocurre en el año 65 d. C., a instancias del emperador Nerón que lo obliga a suicidarse. Véase *id.* (40), 5. "Una muerte largo tiempo esperada", p. 103-117.

⁴³ *Id.* (41), *De aquis [terrestribus]*, L. 3.

⁴⁴ *Id.* (40), p. 123-124.

⁴⁵ BROWN. "Martirio, profecía y continencia: de Hermas a Tertuliano". En: *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: 1993, p. 101.

integrada por “sus oraciones, sus salmos, sus cánticos, sus reconciliaciones de las diferencias personales y su visión de sí misma en un problemático futuro”.⁴⁶

San Pablo recordaba en su epistolario dirigido a efesios y colosiosenses⁴⁷ las posibilidades con que contaban los cristianos para la alabanza de la divinidad a través del “canto de salmos, de himnos y de cánticos espirituales”. Estos estereotipos poéticos han sido analizados por críticos y exégetas, intentando elucidar el género de los diferentes discursos religiosos a los que aludía el apóstol; sin embargo estaba expresando la existencia de una alianza entre la inspiración judaica y las formas líricas griegas, que había permitido a los textos proféticos hebraicos ser expresados por medio del hexámetro.⁴⁸ La riqueza que muestra la producción himnica griega de los primeros siglos del cristianismo está ligada estrictamente a las prácticas litúrgicas, en algunas de las cuales se hacía uso de la espontaneidad y de la improvisación.⁴⁹

Pero más allá de la adopción de aquellas formas poéticas que eran utilizadas en la realización del acto litúrgico, los cristianos rigoristas se mostraron sumamente despectivos hacia la poesía antigua, en particular con la lírica; como se sugirió en párrafos anteriores. La cultura poética era la expresión de un poder imperial hostil y perseguidor, a partir del momento que desarrollaba una ofensiva despiadada sobre las comunidades cristianas.⁵⁰ El apasionado rechazo que se halla en el texto apologético de Tertuliano representa, en el siglo III d. C., la crítica mordaz de aquél que, formado en la

⁴⁶ Id. (45).

⁴⁷ Respectivamente se trata de los párrafos 5, 19 y 3, 16.

⁴⁸ FONTAINE, JACQUES. “Du Nouveau Testament à Tertullien: les chrétiens affrontés à diverses traditions poétiques”. En: *Naissance de la poésie dans l'Occident Chrétien*. Paris: 1981, p. 30.

⁴⁹ Id. (42), p. 32.

⁵⁰ Id. (42), p. 33.

retórica grecorromana, se convierte en uno de los propagandistas contrarios a la labor poética de los *vates* antiguos.⁵¹

Pero a pesar de este conflicto real entre paganismo-cristianismo, que escindió las fronteras internas del Imperio Romano; a pesar de que figuras como San Agustín bregaran por la construcción de un estilo discursivo *humilis*⁵² que los diferenciara del sublime registro sobre el que se había fundado la *paideia* de la Antigüedad, figuras representativas como Lucrecio y Virgilio “subsistían” como garantes de la continuidad pedagógica y moral⁵³ de las instituciones políticas y sociales. Estas, si bien se adaptaron a las transformaciones de los tiempos, se constituyeron en el sustrato de las nuevas matrices sobre las que se estaba edificando el Tardoantiguo.

A medida que se avanzaba en el proceso dialéctico entre paganos y cristianos, la necesidad de contar con fórmulas retóricas que se adecuaran a la conversión de las clases aristocráticas hizo que los intelectuales cristianos acudieran a las cristalizaciones oratorias que seguían transmitiéndose en las escuelas; estas estaban extraídas de las obras de los autores considerados *idonei* por los *réttores* y funcionaban a la manera de “moldes” contenedores del material resignificado por los nuevos autores, conversos al cristianismo o tibiamente adaptados a las cortes cristianas.

⁵¹ TERTULIANO. *Ad Nationes* 1, 10, 38: *Adhuc meminimus Homeri: ille, opinor, est qui divinam maiestatem humana condicione tractavit, cassibus et passionibus humanis deos imbuens [...]* (“Aún nos acordamos de Homero: él, opino, es quien trató la majestad divina a partir de la naturaleza humana, trabajando por primera vez a los dioses según los casos y las pasiones de los hombres [...]"). *Apologeticum*, 14, 6: *Quis poetarum, quis sophistarum, qui non de prophetarum fonte potaverit?* (“¿Quién de los poetas, quién de los sofistas, quiénes no han bebido de la fuente de los profetas?”). Ambas citas aparecen como notas al pie en *id.* (42), p. 34.

⁵² AUERBACH, ERICH. “Sermo humilis”. En: *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*. Barcelona: 1969, p. 36. Agustín sigue en *De doctrina Christiana*, IV, 12 y ss, la tradicional clasificación efectuada por Cicerón en *Orator* 69 y ss, que considera los niveles estilísticos sublime, medio y bajo, estimando este último como el más adecuado para la enseñanza y comentario de las Escrituras.

⁵³ *Id.* (42), p. 35.

El diálogo al que se alude en el párrafo precedente contó con tres fases durante las cuales paganos y cristianos fueron transformándose; para Dodds⁵⁴ este encuentro inició particularmente a finales del s. II cuando un intelectual como Celso tomó “en serio” el cristianismo, confundiéndolo en cierta medida con una forma de gnosticismo. La respuesta a este examen filosófico de la doctrina cristiana corrió por parte de Orígenes, quien hacia el 248 d. C. publicó el *Contra Celsum*. Para su elaboración, el discípulo de Clemente de Alejandría se valió de los recursos argumentativos de la filosofía y ciencias griegas, ya que se pretendía que el cristianismo fuera algo más que una religión de iletrados.⁵⁵

La tercera fase se inició con la persecución de Decio en el año 249 d. C. en la que se pretendió aniquilar a los dirigentes eclesiásticos, muy consustanciados en ese momento con la filosofía y la retórica de la Antigüedad, que utilizaban para su oficio pastoral y sus escritos exegeticos. ¿Cuáles eran, entonces, las diferencias entre paganos y cristianos cuando ya no funcionaban razones fundadas en supersticiones y prejuicios populares? La misma se fundaba en la dicotomía entre la *la convicción razonada* y la *fe ciega: logismós y pístis*⁵⁶ respectivamente constituyen el meollo gnoseológico y teológico de la distancia existente entre el pensamiento pagano y el cristiano.

Sin embargo Dodds demuestra que la virtud teologal de la fe, que era la condición primera de la aceptación de Dios por parte de los cristianos, se fue modificando hasta tal punto que en los últimos años de Porfirio, un reconocido neoplatónico que escribió un alegato *Contra los cristianos*, consideraba la *pístis* la forma de acercarse a Dios, como fuente primera de verdad y esperanza. Por lo tanto se produjo una modificación de las relaciones entre paganos y cristianos, sobre todo cuando Orígenes sorprendió con una obra

⁵⁴ Id. (37), IV. “Diálogo del Paganismo con el Cristianismo”, p. 140.

⁵⁵ Id. (54), p. 141.

⁵⁶ Id. (54), p. 159.

como *De principiis* en la que se mostró más cercano a los conceptos plotinianos sobre el *Lógos* universal que a la ortodoxia paulina.⁵⁷

Con el triunfo de Constantino en el año 312 d. C. el cristianismo se consolidó como futura religión oficial; un período de adaptaciones mutuas se sucederían entre los vencedores no sólo en el campo de batalla, y el paganismo en retirada. Teorizadores del arte e historiadores coinciden en señalar que desde la mitad del siglo IV hasta la mitad de la centuria siguiente, se debe dar por terminado el conflicto entre paganos y cristianos.⁵⁸ Las disputas que surgieron durante este período se instalaron preferentemente entre los mismos grupos cristianos, aunque no hay que dejar de lado algunos intentos de restauración pagana, representados por el grupo de los Símaco.

La adecuación estilística de los autores cristianos superó toda discrepancia anterior, destacándose la buena calidad de la prosa exegética y el estilo elevado de su producción. Esta realidad literaria puede tener dos interpretaciones según Nigel Wilson: 1. los autores cristianos eran el producto de una educación aristocrática, imbuida de una preceptiva retórica y de concepciones neoplatónicas; 2. los autores cristianos no leían a los clásicos pero seguían una moda, que se manifestaba también en la prosa burocrática.⁵⁹

En cuanto a la poesía lírica, la tendencia de mutuos influjos corrió paralela a la conversión que se advirtió en la prosa, a pesar de los cuestionamientos de la crítica monástica y ascética que comenzó a extenderse durante el siglo IV. Agustín encontró una “vía intermedia” entre la música y la poesía cuando afirmaba la tendencia a la delectación del espíritu que sentía en la fusión de la liturgia y el canto.⁶⁰ Las fórmulas de la más tradicional poesía

⁵⁷ Id. (54), p. 161 y ss.

⁵⁸ WILSON, NIGEL. “Tradizione classica e autori cristiani nel IV-V secolo”. *Civiltà classica e cristiana*. 1985; VI(2): 137.

⁵⁹ Id. (58), p. 139-140.

⁶⁰ Fontaine incluye en id. (48), p. 36, n. 27 un fragmento de las *Confessiones* agustinianas, 10, 33, 49 donde la piedad del converso se enciende en la conjunción de ritmos diversos y fundamentalmente, de la voz humana: *Voluptates aurium tenacius me implicaverant et*

lirica grecorromana hallarían, entre los poetas del periodo constantiniano y los surgidos durante el gobierno de Teodosio, una nueva expresividad que incluiría las adaptaciones métricas y musicales provenientes de las prácticas litúrgicas.

A pesar de las controversias entre la poesía pagana y las innovaciones genéricas que los cristianos inauguraron, como la himnodia ambrosiana, la creación poética reencontraba su condición “psicagógica”⁶¹ de conductora espiritual; sobre todo cuando las almas requerían de la soledad meditativa que las asistiera en la ascensión hacia la trascendencia:

*Verum tamen cum reminiscor lacrimas meas, quas fudi ad cantus ecclesiae in primordiis recuperate fidei meae, et nunc ipsum quod moveor non cantu, sed rebus quae cantatur, cum liquida voce et convenientissima modulatione cantantur, [...]. Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis, [...].*⁶²

La inspiración de los hombres del Tardoantiguo cambió de rumbo aparente para reencontrarse con contenidos resignificados y experiencias creadoras renovadas; lo que no cambiaría sería su condición de indagación

subiugaverant, sed resolvisti et liberasti me. Nunc in sonis, quos animant eloquia tua, cum suavi et artificiosa voce cantantur, fateor, aliquantulum adquiesco, non quidem ut haeream, sed ut surgam cum volo. (“Me habían enredado y subyugado más tenazmente las voluptuosidades de los oídos; pero me desataste y liberaste. Ahora en los sones, a los que animan tus palabras, son cantados con voz suave y artificiosa, lo confieso, accedo un poco, no ciertamente para adherirme, sino para que surjan cuando quiero.”). Se fija el texto agustiniano a partir de la edición de B.A.C (Madrid: 1979).

⁶¹ Id. (48), p. 37.

⁶² Id. (60), X, 33, 50: “Sin embargo cuando recuerdo en verdad mis lágrimas, las que derramé junto a los cantos de la iglesia en los primeros tiempos de la recuperación de mi fe, y ahora esto mismo que me conmueve no por el canto, sino por las cosas que son cantadas, cuando se cantan con una voz clara y una modulación muy conveniente, [...]. Así fluctúo entre el peligro de la voluptuosidad y la experiencia de la salvación, [...]”.

sobre el origen de la creación misma. La lejanía del paraíso y el eterno vagar por el mundo material desconsolaban de igual manera a un hombre “antiguo” como Lucrecio, que pugnaba por erradicar los fantasmas infernales, tanto como a los *virī Dei* quienes abochornados de su cuerpo, tenían necesidad de lo divino para acallar su propia frustración de ser hombres.

3. PRUDENCIO Y LA CREACIÓN POÉTICA COMO VÍA DE ASCENSO ESPIRITUAL

Aurelio Prudencio Clemente es uno de los poetas más afamados de este período de formación y/o consolidación del cristianismo en el poder político y religioso del Imperio Romano de la Tardía Antigüedad. Poco se sabe de su biografía, tan solo se cuenta con lo que él mismo afirmó sobre sí mismo⁶³ en la *Praefatio* a su obra poética, constituida por un número superior a los diez mil versos.

Su pertenencia a los círculos teodosianos de terratenientes hispanos, entre quienes las nuevas tendencias monásticas y ascéticas comenzaron a difundirse durante el turbulento siglo IV, influyó para alejarlo del *cursus honorum*⁶⁴ apropiado a su clase, y se “convirtió” en un poeta de decidida voluntad creadora, que persiguió la salvación espiritual a través de la poesía. En la mencionado *Praefatio*, la que debe considerarse como un texto programático a la manera del *carmen* I, I de Horacio, Prudencio presenta a la posteridad la variedad genérica que abordó como creador y la necesidad de “romper” las

⁶³ Prudencio aparece mencionado en la prosopografía teodosiana con la condición social de *vir spectabilis* como uno de los integrantes del llamado “clan hispano”. Cfr. BRAVO, GONZALO. “*Prosopographia theodosiana* (I): en torno al llamado ‘clan hispano’”. *Gerión*. 14: 381-401.

⁶⁴ En la *Praefatio* Prudencio señala que tras su formación retórica (vv. 8-10), se dedicó a la práctica forense (vv. 13-15) y política, desempeñándose como gobernador en dos oportunidades (vv. 16-18) y por último fue ascendido militarmente, por lo cual estuvo cerca del emperador Teodosio y de sus hijos (vv. 19-21).

limitaciones de la corporeidad para alcanzar la morada original ansiada por los cristianos:

*Haec dum scribo vel eloquor,
vinclis o utinam corporis emicem
liber, quo tulerit lingua sono mobilis ultimo!*⁶⁵

Esta estrofa, la última del discurso prologal, constituye el núcleo ideológico y simbólico de toda la obra prudenciana en la medida que el poeta recupera la condición del antiguo *vates* con una diferencia sustancial: el creador hace uso del *labor* poético como una vía de ascensión que lo une activamente con la divinidad. La polisemia semántica que se advierte en el significado del verbo *emico*⁶⁶ —remite a las acciones de “saltar” y “brillar”— sintetiza las imágenes de la luz asimilables con el alma que recupera el origen celeste, apartándose de la cárcel corporal.

Prudencio ha sido llamado por la crítica de diferentes formas, conforme a los referentes anteriores a los que imitó, tal es el caso de Píndaro, Horacio y Virgilio; pero fundamentalmente se lo denominó “el poeta de la luz” por su recurrente imagería luminosa e ígnea que lo vincula al pensamiento neoplatónico de los poetas de su generación. La luz simboliza para el cristianismo la esencia de lo divino y la luminosidad eterna con que son glorificados los *beati*.⁶⁷ Ambos casos son transferibles a experiencias trascendentes a las que aspira Prudencio al término de su consagración poética; es por ello que A. Schroeder sostiene que esta consagración es

⁶⁵ *Praef.*, vv. 43-45: “Mientras escribo y digo estas cosas,/ ¡ojalá resplandezca saltando las amarras del cuerpo/ libre, hacia donde la lengua ágil me habrá de llevar en su último sonido!”.

⁶⁶ SCHROEDER, ALFREDO. “La escatología del poeta latino-cristiano Prudencio”. *Letras*. Diciembre 1984-Abril 1985; XI-XII: 184: El crítico traduce la forma verbal que aparece en el verso 45 de la *Praefatio* de la siguiente manera: “hasta que salte como llama”.

⁶⁷ SETAIOLI, ALDO. “The Image of Light from Pagan Religious Thought to Christian Prayer”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*. 2001; 20: 127.

sinónimo de “canto a lo divino” que permite tras la muerte, el regreso del alma a su Creador.⁶⁸

La poesía, vista desde la aspiración enunciada, se constituye como hipótesis liberadora y se yergue como medio y no como fin último. Para un cristiano culto, la metáfora del “cuerpo-prisión” era aceptada al igual que el motivo del “vuelo del alma”⁶⁹ que lo devolvería resurrecto hacia las zonas celestes, culminando con el exilio mundanal. En consecuencia el deseo del poeta debe entenderse como un acto volitivo y no como una afirmación formal de que su morada será junto a la divinidad; es por ello que la poesía lo asistirá al igual que la oración para alcanzar la inmortalidad.

Ambas no solo son liberadoras sino también purificadoras de un pasado que el poeta desestima;⁷⁰ a pesar de su sólida pertenencia a los círculos cristianos, Prudencio necesita “limpiar” su alma de las acciones que puedan condenarlo a una muerte definitiva.⁷¹ Quizás sea que recurra al *poder mágico*⁷² de las Musas, así como lo hicieron sus antecesores paganos para que le enseñen las *verdades ocultas*⁷³ que en su poesía están concentradas en las múltiples representaciones crísticas que aparecen, fundamentalmente, en el *Cathemerinon*.

Este himnario, constituido por doce poemas que habría sido concluido por

⁶⁸ Id. (66).

⁶⁹ VIOLANTE, MARIA LUCIA. “Il ‘corpo-prigione’ in alcune epigrafi funerarie cristiane fra IV e VII secolo”. *Civiltà Classica e Cristiana*. 1982; III(2): 249.

⁷⁰ Praef., vv. 4-6: *Instat terminus et diem/ vicinum senio iam Deus adplicat:/ quid nos utile tanti spatio temporis egimus?* (“Está próximo el fin y el día/ vecino a la senectud ya Dios lo muestra:/ ¿qué cosa útil hemos llevado a cabo durante tanto tiempo?”).

⁷¹ Praef., vv. 28-30: *Numquid talia proderunt/ carnis post obitum vel bona vel mala,/ cum iam, quidquid id est, quod fueram, mors aboleverit?* (“¿Acaso aprovecharán tales/ bienes o males después de la destrucción de la carne,/ cuando ya, cualquier cosa que es, que yo fuera, la muerte habrá de abolir?”).

⁷² Id. (66).

⁷³ Id. (66).

el poeta en el año 405⁷⁴ poco antes de su muerte o de su probable consagración ascética, resume el conjunto de las influencias líricas, métricas y estilísticas de la retórica grecolatina y de las nuevas tendencias que se abrieron paso con el advenimiento del cristianismo, tales como el psalterio hebraico, los textos bíblicos y las innovaciones ambrosianas en materia poética y exegética.

Los diferentes tiempos compositivos que pueden entorse en la trama épico-lírica de los poemas no entorpecen la unidad orgánica de la obra con la que Prudencio pretende sacralizar “cada hora” de la vida del cristiano. Su teleología se inscribe en la comprensión de un tiempo eterno, al que se asciende a través de la oración, la práctica litúrgica y sobre todo, la eliminación gradual de lo sensitivo. J.-L. Charlet señala que el *Cathemerinon* no es un conjunto de poemas unidos por cercanía cronológica, ni están yuxtapuestos de manera fortuita, sino que están “subordinados por Prudencio a una significación estética y espiritual”.⁷⁵

El hecho de que el poeta persiga un fin trascendente a través del canto himnico instala estos poemas en la categoría de **textos filosóficos**, o por lo menos **alegóricos**, ya que representan traslativamente la aventura por la salvación que obliga a los conversos a reproducir el “camino heroico” de Cristo. En consecuencia Prudencio, como los antiguos poetas himnódicos, elogia al dios para demandarle su apoyo y su inspiración.⁷⁶ La inspiración emanada de la divinidad eleva el espíritu del poeta para alcanzar la percepción de “la imagen misma del mundo, del pensamiento y del cielo etéreo de la pura inteligencia”.⁷⁷

Esta iluminación de la que goza el poema, aún una obra surgida de la fe y de la creencia en la sistencia de la “gracia”, transforma a Prudencio en un

⁷⁴ CHARLET, JEAN-LOUIS. “Conclusion de la deuxième partie”. En: *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*. Paris: 1982, p. 191-194.

⁷⁵ Id. (74), 2. “Composition d’ensemble du *Cathemerinon*”, p. 45.

⁷⁶ MEUNIER, MARIO. “Avant-Propos”. En: *Aristote, Cléanthe, Proclus. Hymnes philosophiques*. Paris: 1935, p. 11.

⁷⁷ Id. (76).

poeta que sustituye un sistema alegórico de imágenes y máscaras testamentarias en “intuiciones trascendentes”⁷⁸ de la verdadera vida del cristiano, que heredó de las religiones místicas y de la profecía bíblica: la fusión con la luz que es eterna y que se instala en la propia interioridad.⁷⁹ El estado contemplativo al que se aspira y que se ajusta a una interpretación simbólica, está representado en el *Cathemerinon* a través de la “vigilia”, ese estado de alerta de origen neotestamentario, que impide al cristiano hundirse en las tinieblas a las que tanto aborrece y teme:

*Tu, Christe, somnum disice,
tu rumpe noctis vincula,
tu solve peccatum vetus,
novumque lumen ingere!*⁸⁰

En esta estrofa, con la que finaliza el himno I, se puede aplicar la teoría de la doble vía de la que habla M. Meunier:⁸¹ una de carácter *legendaria*, que se correspondería con la imagen crística que el poeta invoca, respetuoso del estilo evocativo de los poetas “paganos” y pasivo receptor del don poético. La segunda, de orden *simbólico*, a través de la cual la palabra mediatiza la necesidad de ascenso de quien se siente arrebatado de la gloria.

J. Fontaine incluye una tercera vía, al hacer el análisis de los tipos poéticos que se desarrollan contemporáneamente a la aparición del himnario prudenciano: se trata de una poesía que se adscribe a un *proyecto ascético* que exige de su creador la consagración exclusiva a la divinidad, estableciendo una voluntad diferenciadora con respecto a todo otro tipo poético, ya que está

⁷⁸ Id. (76), p. 12.

⁷⁹ Obsérvese el exaltado pedido de Ambrosio en el verso 29 del himno I, en el cual pide a Cristo que esparza su luz en los sentidos: *Tu lux refulge sensibus*.

⁸⁰ *Cath. I*, vv. 97-100: “¡Tú, Cristo, disipa el sueño,/ tú rompe las ataduras de la noche,/ tú suelta el antiguo pecado,/ y llénanos de luz nueva!”.

⁸¹ Id. (78).

fundada en una segunda conversión.⁸² La creación literaria permite al poeta redimirse y reemplazar los méritos espirituales de los que cree carecer para alcanzar la promesa de la redención:

*Atqui fine sub ultimo
peccatrix anima stultitiam exuat;
saltem voce Deum concelebret, si meritis nequit.*⁸³

Prudencio no olvida que la poesía también asistió a los poetas antiguos en los que abrevó durante su formación retórica, para erigirse con la voz autorizada de los sacerdotes que repetían el ritual con el fin de mantener las relaciones armónicas con las fuerzas que dominaban la naturaleza. Su voz se asimila a la del *vates* que cree en su poder de intermediador, no sólo para los simples mortales que temen a las potestades sobrenaturales, sino para sí mismo. El cristianismo fue un continuador de las corrientes religiosas y filosóficas que se adentraron en el conocimiento de la interioridad humana, sobre todo los movimientos ascéticos que comenzaron a instrumentarse en el mundo occidental en la cuarta centuria; la meditación y la oración continua acompañaban otras prácticas más activas con las que se procuraba olvidarse de sí para fusionarse con el dios prometido:

*Hymnis continuet dies
nec nox ulla vacet, quin dominum canat,*⁸⁴

El poeta comunica a sus lectores –no debe olvidarse que la poesía de

⁸² FONTAINE, id. (48). 9. “La poésie comme art spirituel: les projets poétiques de Paulin et de Prudence”, p. 145.

⁸³ *Praef.*, vv. 34-36: “Pero al último instante/ el alma pecadora se libere de la estulticia/ al menos celebre a Dios con la voz, sino puede con los méritos”.

⁸⁴ *Praef.*, vv. 37-38: “Se suceda el día con cantos/ y no descansen ninguna noche, sino que cante al señor;”

Prudencio tiene como receptores, fundamentalmente, a un público culto y letrado— el *sacramentum* de la palabra, es decir el voto que entrega a la divinidad por la que renuncia a la temporalidad terrenal. En relación con esto es que Fontaine afirma que en esta consagración hay un *doble movimiento bautismal*,⁸⁵ por el hecho de que se entrega como ofrenda a través de los versos y la celebra poéticamente. Su ansia de reproducir la gesta del dios muerto y resucitado no se aviene ya con el martirologio al que sus predecesores se consagraron; el contexto de Prudencio es el del martirio espiritual, que reemplaza con poesía.

4. CONCLUSIÓN

La creación poética en Prudencio retoma el sentido del oficio sacro, aunque resignificado en clave cristiana, por lo cual la palabra supone purificación y redención final. La voz de los poetas paganos buscaron mediar entre los hombres y las divinidades, los *novi poetae* del cristianismo buscaron la forma de comunicarse con una divinidad que les prometía, no la fama sino la eternidad en su regazo protector.

Prudencio tiene en cuenta que se inicia una nueva etapa en las concepciones cristianas con el advenimiento de las instituciones monacales y con ellas la posibilidad de un aislamiento provechoso para encauzar sus necesidades espirituales. Es sabido que el poeta de *Calagurris* “desaparece” del mundo cortesano al que había accedido por sus contribuciones a la política de Teodosio, este renunciamento a las exigencias seculares fue interpretado como una nueva conversión que trajo consigo el despertar de la palabra poética.

En Prudencio, finalmente, se iguala la voz del poeta con la vía creadora que desnuda al hombre de su replegarse hacia nuevas instancias existenciales. La poesía es la vía que sacraliza la palabra y la yergue hacia niveles de

⁸⁵ Id. (82), p. 155.

espiritualidad que sólo alcanzan quienes, como iniciados, están dispuestos a someterse a un camino de pruebas que promete una heroicidad sin límites.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Perì Poietikés. (Acerca de la Poética)*. Barcelona: 1985.
- AUERBACH, ERICH. *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*. Barcelona: 1969.
- BOWRA, CECYL. *Pindar*. Oxford: 1964.
- BRAVO, G. "Prosopographia theodosiana (I): en torno al llamado 'clan hispano'". *Gerión*, 14.
- BROWN, PETER. *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: 1993.
- . *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona: 1997.
- CHARLET, JEAN-LOUIS. *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*. Paris: 1982.
- CICERÓN, M. T. *De oratore*. Texte établi et traduit par Edmond Courbaud. Paris: "Les Belles Lettres", 1985.
- . *Pro Archia. (Defensa del poeta Arquias)*. Bahía Blanca: 1965.
- DE RENÉVILLE, R. *L'expérience poétique*. Paris: 1938.
- DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid: 1975.
- . *Los griegos y lo irracional*. España: 1983.
- FONTAINE, JACQUES. *Naissance de la poésie dans l'Occident Chrétien*. Paris: 1981.
- KRISTEVA, JULIA. *Semiótica*. Madrid: 1981.
- MANGAS MANJARRÉS, JULIO. *Séneca o el poder de la cultura*. Madrid: 2001.
- MEUNIER, MARIO. *Aristote, Cléanthe, Proclus. Hymnes philosophiques*. Paris: 1935.
- PIÑERO MORAL, Ricardo. "La teoría del arte en Plotino". *Helmántica*. Enero-

Agosto 1996; XLVII(1):

PRUDENCIO CL., A. *Obras completas*. Madrid: 1950.

REALE, GIOVANNI. *Introduzione a Aristóteles*. Barcelona: 1992.

SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. B.A.C, Madrid: 1979.

SCHROEDER, ALFREDO. "La escatología del poeta latino-cristiano Prudencio".
Letras. Diciembre 1984-Abril 1985; XI-XII:

SÉNECA. *Naturales Quaestiones*.

SETAIOLI, ALDO. "The Image of Light from Pagan Religious Thought to
Christian Prayer". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*.
2001; 20:

TERTULIANO. *Ad Nationes*.

—— *Apologeticum*

VIOLANTE, MARIA Lucia. "Il "corpo-prigione" in alcune epigrafi funerarie
cristiane fra IV e VII secolo". *Civiltà Classica e Criastiana*. Ag. 1982;
III(2):

VIRGILIO M., P.: *Le Georgiche*. Italia: 1959.

WILSON, NIGEL. "Tradizione classica e autori cristiani nel IV-V secolo".
Civiltà classica e cristiana, 1985; VI(2):

RESUMEN: La capacidad del hombre para imitar la realidad lo convierte en un "recreador" de la dimensión material del objeto, trascendiéndolo puesto que agrega a su "criatura" el concepto de lo *bello*. Este acto creador es lo que ubica a la literatura en una esfera extraña al resto de los discursos humanos, rodeando a esta práctica lingüística de un halo *misterioso* que fue asociado con lo mágico, lo sagrado y lo irracional.

Prudencio retoma este sentido sacro del oficio poético, aunque resignificado en clave cristiana, por lo cual su palabra presupone purificación y redención final. A diferencia de los poetas paganos, que procuraron con su voz mediar entre los hombres y las divinidades, este *novus poeta* del cristianismo buscó la forma de comunicarse con una divinidad que le prometía, no la fama, sino la

eternidad en su regazo protector.

Palabras clave: creación; poesía; sacralidad; cristianismo; eternidad.

ABSTRACT: Man's ability to imitate reality turns him into a re-creator of the object's material issues. With this, man transcends the object since he adds *beauty* to his creation. Such creative act places literature in a dimension quite different and strange to the rest of human linguistic practices, and bestows on it a *mysterious* veil related to the magic, the sacred and the irrational. Prudentius retakes this sacred sense of poetic trade, but resignified through a Christian key, by which this implies purification and final redemption. Unlike heathen poets, whose voices sought to be a mediation between man and divinities, this Christianity's *novus poeta* looked for dealing with a God who promised him not mere fame, but eternity.

Keywords: creation; poetry; sacred; Christianity; eternity.

DIONE DI PRUSA FILOSOFO: TEOLOGIA E PROVVIDENZA NELL'OLIMPICO E NEL CARIDEMO

ILARIA L.E. RAMELLI*

Secondo Frontone, 133² Hout,¹ Dione studiò con lo Stoico Musonio in giovinezza, probabilmente verso la fine degli anni Sessanta del I secolo, quando, per perfezionare gli studi, si recò a Roma, dove era presente anche il cinico-stoico Demetrio, amico di Trasea e bandito dall'Urbe nel 66, alla condanna a morte di quest'ultimo; ci è noto grazie alle testimonianze di Seneca, *ben. 7* ed *ep. 5*. Sebbene Dione abbia forse criticato Musonio in un'opera –ma sembra anche averlo lodato grandemente nel discorso 31, 122²–, e alcune lettere «a Rufo» tramandate sotto il suo nome sono probabilmente false,³ vari aspetti del suo pensiero sembrano effettivamente vicini a quelli dello stoicismo imbevuto di socratismo e cinismo delle diatribe musoniane, dalla finalità eminentemente etico-pratica della filosofia, estranea agli interessi logici o fisici⁴ ma non teologico-religiosi, e improntata alla *ωφέλεια* e alla

* Università Cattolica del S. Cuore, Milano.

¹ *M. Cornelii Frontonis Epistulae*, schedis tam editis quam ineditis Edmundi Hauleri usus M.P.J. van den Hout, Leipzig: 1988. Anche Luciano, *Peregr. 1*, collega Dione a Musonio e ad Epitteto.

² Sembra infatti che Dione si riferisca a Musonio, quando parla di un filosofo «che era l'unico a vivere in stretta conformità con i suoi principi filosofici». Cfr. qui *infra*.

³ Ed. R. HERCHER, *Epistolographi Graeci* (Paris: 1873 [rist. Amsterdam: 1965]), p. 259; cfr. DESIDERI, P. «Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei». *ANRW II*, 33/5, 3903-3959: 3925-3926; KLAUCK, H.J. *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch* (Paderborn: 1998); Id., H.-J. *Dion von Prusa, Olympikos und Peri tes proteos tou theou ennoias, Olympische Rede*, eingel., übers. und interpretiert; mit einem archäologischen Beitr. von B. Bäßler (Darmstadt: 2000), p. 19-20.

⁴ A testimoniare questo atteggiamento è anche, in modo esplicito, Sinesio: *ὁ Δίων εἶπτε*

terapia dell'anima, e dalla riflessione sull'esilio⁵ alla condanna dell'abbandono dei neonati, ad esempio,⁶ o spunti meno essenziali come la polemica contro la

θεωρήμασι μὲν τεχνικοῖς ἐν φιλοσοφίᾳ μὴ προσταλαυπορῆσαι μηδὲ προσανασχεῖν φυσικοῖς δόγμασιν (Dio, 1, 37B).

⁵ HÄSLER, B. *Favorin. Über die Verbannung* (Berlin: 1935), p. 28-60 studia la riflessione di Dione sull'esilio (soprattutto nell'or. 16, ἐν Ἀθήναις περὶ φυγῆς) parallelamente a Musonio (diatriba διὰ τοῦ κακῶν ἢ φυγῆς), a Telete (περὶ φυγῆς), a Seneca (*ad Helviam matrem de consolatione*) al *de exilio* di Favorino, e ad altri autori che affrontano la topica, come Plutarco nel *περὶ φυγῆς*: significativamente, sono pressoché tutti Stoici o stoico-cinici.

⁶ Per questi aspetti del pensiero di Musonio cfr. RAMELLI, I. *Musonio Rufo: Diatribe, frammenti, testimonianze* (Milano: Bompiani, 2001), soprattutto l'introduzione, anche per una possibile conoscenza del Cristianesimo da parte di Musonio, sul quale cfr. anche ENGEL, D. «The Gender Egalitarianism of Musonius Rufus». *AncPhil*.2000; 2: 377-391; WHITMARSH, T. *Greek Literature and the Roman Empire* (Oxford: 2001), 141-155; NUSSBAUM, M. «The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic, and Roman», 283-326. In: SIHVOLA, EAD.-J. (ed.), *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome* (Chicago: 2002); MORFORD, M. *The Roman Philosophers: from the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius* (London-New York: 2002), p. 292; WÖHRLE, G. «Wenn Frauen Platons Staat lesen, oder: Epiktet und Musonius knstruieren Geschlechterrollen». *WJA*. 2002; 26: 135-143; GACA, K.L. *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity* (Berkeley: 2003), p. 60; 82-86; 90-93; 113-15. LAURAND, V. «Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus: Perspectives politiques de la *krâsis* stoïcienne», 85-116. In: GROS, F.; LÉVY, C.(éd.). *Foucault et la philosophie Antique* (Paris: 2003); REYDAMS-SCHILS, G. *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection* (Chicago: 2005), cp. V e *passim*; RAMELLI, I. «Transformations of The Household and Marriage Theory Between Neo-Stoicism, Middle-Platonism, and Early Christianity», in pubbl. in *RFN*; EAD. «Ierocle Neostoico in Stobaeo: i *Kathêkonta* e l'evoluzione dell'etica stoica». In: *Stobaeus: The Implications of His Doxographical Method*, ed. G. Reydam-Schils, Turnhout: 2008. Vari punti di convergenza, del resto, sono riscontrabili tra Dione e gli Stoici: cfr. BRUNT, P.A. «Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and of the Stoics». *PCPS* n.s. 199 = n.s. 1973; 19: 9-34. Per Dione, sono stati riscontrati parallelismi con il Nuovo Testamento da MUSSIES, G. *Dio Chrysostom and the New Testament* (Leiden: 1972), il che ovviamente non implica in sé dipendenza; JOLY, R. «Remarques sur Dion Chrysostome et le Nouveau Testament», 189-194. In: *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and Its Continuation in Honour of C.J. De Vogel* (Assen 1975), = in Id., *Glane de Philosophie Antique. Scripta minora* (Bruxelles: 1994), p. 173-180; per riscontri contenutistici cfr. MOXNES, H. «The Quest for Honor and the Unity of the Community in *Romans* 12 and in the Orations of Dio Chrysostom», 203-230. In: ENGBERG-

rasatura negli uomini o contro il piacere e la ricercatezza nei cibi e nel vestiario.⁷ Perfino il carattere orale della loro predicazione filosofica sembra accomunare Dione e Musonio –salvo che di Dione ci rimangono le orazioni, mentre Musonio, come il suo modello Socrate, non scrisse nulla e le sue diatribe furono redatte dal discepolo Lucio qualche tempo dopo–, e in generale l'eredità stoico-cinica che caratterizza la predicazione diatribica.

Come nota Sinesio, dal punto di vista dell'etica Dione si ispira primariamente allo Stoicismo: ὀνασθαι τῆς Στοᾶς ὅσα εἰς ἡθος τείνει (*Dio* 1, 37B). In effetti Dione,⁸ la cui capacità oratoria gli valse il soprannome di Crisostomo, Boccadoro,⁹ e che fu definito da Luciano senz'altro un filosofo (*Paras.* 2)¹⁰ e considerato da Filostrato (*Vit. Soph.* 1, 7)¹¹ un filosofo da porsi

PEDERSEN, T. (ed.), *Paul in His Hellenistic Context* (Edinburgh: 1994).

⁷ Ad es. cfr. *Dio, or.* 33, 13 con Muson. *Diss.* 18 e 19.

⁸ Sulla vita e la personalità di Dione cfr. SALMERI, G. «Per una biografia di Dione di Prusa: politica ed economia nella Bitinia imperiale (I-II sec. d.C.)» *SicGym* n.s.1980; 33: 671-715; un aggiornato *status quaestionis* è in KLAUCK, *Dion von Prusa, Olympikos*, 9-17.

⁹ Questo soprannome sembra essere stato introdotto nel III sec., se non forse già nel II. Sinesio, il vescovo di Cirene che nel IV-V sec. scrisse un'opera dedicata a Dione, in essa ricorda l'appellativo (*Dio* 1, 2); il primo esempio di questo epiteto sembra comparire nel retore Menandro (390, 1-2 Spengel). Cfr. CRIMI, C.U. *Dione di Prusa. Χρυσόστομος ο ὀζόστομος?*, II, 389-393. In: *Studi classici in onore di Q. Cataudella* (Catania: 1972), DESIDERI, P. *Dione di Prusa: un intellettuale greco nell'impero romano* (Messina-Firenze: 1978), p. 189-191; MOROCHO-GAYO, G. *Diòn de Prusà. Discursos I-XI* (Madrid: 1988) con ampia *Introducción* (7-126), che ricalca, aggiornandoli, gli studi di von Arnim e di Desideri si legge un esaustivo profilo dell'autore e rilievi sull'opera, la lingua e lo stile (part. 7-61); bibl. a 117-125. Per Sinesio e la sua opera su Dione cfr. TREU, K. *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem Dion* (Berlin: 1958); Id., *Synesios von Kyrene: Dion Chrysostomos oder Vom Leben nach seinem Vorbild* (Berlin: 1959); BRANCACCI, A. *Rhetorike philosophousa: Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina* (Napoli: 1985), p. 137-197; DESIDERI, P. «Il Dione e la politica di Sinesio» *AAS.T.M.* 1972-73; 107: 551-593; ASMUS, J.R. «Synesius und Dio Chrysostomus» *ByzZ* 1900; 9: 85-151.

¹⁰ Secondo GARGIULO, T. «Dione filosofo in Luciano, *Paras.* 2» *Maia* (1989; 41: 119-121, è precisamente il Crisostomo il Dione di cui parla Luciano nel c. 2 del *Parassita*, laddove, in un dialogo con Tichiade, Simone dichiara che quella del parassita è un'arte e afferma di essere

tra i sofisti,¹² criticava egli stesso questi ultimi per la loro vanità e ambizione

orgoglioso di essere chiamato «parassita»: se le lettere gli saranno indirizzate con la dicitura «Al parassita Simone», se ne compiacerà più che nel caso di una destinazione «Al filosofo Dione».

¹¹ La trattazione di Dione da parte di Filostrato, *vit. soph.* 1, 7, 487-488, è estremamente elogiativa; si apre con le parole: «Rivolgendomi a Dione di Prusa, non so proprio che cosa dovrei dire, a causa del suo valore e capacità [ἀρετή] in tutto». Egli ricorda la sua misura sia nel biasimare le città, cercando di riportarle a retti costumi, sia nell'esaltarle, e aggiunge che ἦν αὐτῷ καὶ τὸ τῆς ἄλλης φιλοσοφίας ἥθος οὐ κοινὸν οὐδὲ εἰρωνικόν, ἀλλὰ ἐμβριθῶς μὲν ἐγκείμενον, κερχρωσμένον δέ, οἷον ἡδύσματι, τῇ προφότητι. Quanto alle opere minori e più frivole, come l'elogio del pappagallo, Filostrato le considera proprie più del Dione sofista che del filosofo. Filostrato ricorda anche che Dione fu amico dei filosofi Apollonio di Tiana ed Eufrate di Tiro, sebbene questi fossero molto diversi tra loro nei loro caratteri, al di là della filosofia. L'esilio stesso di Dione è detto un volontario sottrarsi alla vista sotto la tirannide, che per altro esiliava tutti i filosofi, categoria in cui, ancora una volta, viene incluso Dione. Filostrato ne ricorda inoltre un discorso anti-tirannico alle truppe in cui egli stesso si presenta come Δίων ὁ σοφός. Concludono il ritratto l'osservazione che egli era in grado di ammalare il suo pubblico e che sapeva impostare molti tipi di discorsi differenti, sempre armonizzando ottimamente stile, contenuti e occasioni.

¹² Generalmente Dione è contemplato nelle opere che trattano della Seconda Sofistica e di retorica: ad es. REARDON, B.P. *Courants littéraires grecs des I^{er} et II^{es} siècles après J.-C.* (Paris: 1971), p. 38; 133 e *passim*; KENNEDY, G.A. *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 BC - AD 300* (Princeton: 1972), p. 566-581; ANDERSON, G. *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire* (London-New York: 1993), p. 216-219. Giustamente è classificato tra filosofia e retorica da BOWIE, E.L. "The Literature of the Empire. Between Philosophy and Rhetoric: Dio of Prusa", 669-672. In: EASTERLING, P.E.; KNOX, B.M.W. (ed.): *The Cambridge History of Classical Literature*, I (Cambridge: 1985), e da FERRANTE, D. *La Semantica di logos in Dione Crisostomo alla luce del contrasto tra retorica e filosofia* (Napoli: 1981), con bibl. a 115-118. MICHEL, A. «Rhétorique et philosophie au second siècle ap. J.-C.». *ANRW* II 1993; 34(1): 5-74. In effetti, lo si trova trattato anche in opere e repertori filosofici: cfr. ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III/1 (Leipzig: 1923⁵ [rist. Hildesheim: 1963⁶]), p. 847-851; DESIDERI, P. "Dion Cocceianus de Pruse dit Chrysostome", 841-856. In: GOULET, R.(dir.) *Dictionnaire des philosophes antiques* 2 (1994). Sul rapporto antagonista e complementare di retorica e filosofia specialmente nel II sec. cfr. PERNOT, L. *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain* (Paris: 1993), p. 493-515 e 591-605; KARAMIDAS, D. *Sextus Empiricus against Aelius Aristides: The Conflict between Philosophy and Rhetoric in the II Century A.D.* (Lund: 1996); SCHENKFELD, D.M. «Philosophical Prose», 195-264: 197-202. In: PORTER, S.E.(ed.) *Handbook of Classical*

(or. 4, 131; 8, 33; 32, 39; 35, 8-10),¹³ vizi da lui esecrati,¹⁴ attaccando i sofisti del suo tempo attraverso quelli dell'epoca di Socrate e di Diogene il Cinico, e si considerava con ogni probabilità un filosofo stoico. Certamente, la formulazione del suo pensiero comprende pure forti elementi cinici e platonici, anche afferenti ormai al Medioplatonismo,¹⁵ per altro talora difficili da

Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.-A.D. 400 (Leiden: 1997); AMATO, E. *Favorinos d'Arles. Oeuvres*, I (Paris: 2005), p. 162-166; KASULKE, C.T. *Fronto, Marc Aurel und kein Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie im 2. Jh. n. Chr.* (München-Leipzig: 2005).

¹³ Come ricorda BOST POUDERON, C. *Dion Chrysostome: Trois discours aux villes: Le premier Tarsique (discours XXXIII), Le deuxième Tarsique (discours XXXIV), Le discours à Célènes de Phrygie (discours XXXV)*, édition critique, traduction et commentaire, thèse pour le grade de Docteur de l'Université Paris IV-Sorbonne, 2002, p. 457-458, in Dione il σοφιστής, professore di retorica e oratore di scuola, è distinto dal ῥήτωρ, l'oratore che parla nella piazza o in tribunale, come in Plutarco (*mor.* 131A): e Dione non vuole presentarsi né come sofista né come oratore, bensì primariamente come filosofo. Su retori e sofisti al tempo di Dione cfr. BOWERSOCK, G. *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford: 1969), p. 12-15; SIRAGO, V.A. «La seconda Sofistica come espressione culturale della classe dirigente del II sec.» *ANRW* II 1989; 33(1): 36-78; ANDERSON, G. «The Second Sophistic: Some Problems in Perspective», 91-110. In: RUSSELL D. (ed.) *Antonine Literature* (Oxford: 1990); BRUNT, P. «The Bubble of the Second Sophistic» *BICS* 1994; 39: 25-52; SWAIN, S. *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250* (Oxford: 1996), p. 97-100; PUECH, B. *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale* (Paris: 2002), p. 10-15. Sia Filostrato sia Fozio ricordano comunque che il nome di sofista era anticamente attribuito anche ai filosofi, in *primis* ovviamente i sofisti dell'epoca di Socrate: in *vit. soph.* 1, 484 Filostrato ricorda che σοφιστὸς οἱ παλαιοὶ ἐπωνόμαζον οὐ μόνον τῶν ῥητόρων τοὺς ὑπερφωνούντας τε καὶ λαμπροὺς, ἀλλὰ καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς ξὺν εὐροίᾳ ἐρμηνεύοντας, ὑπὲρ ὧν ἀνάγκη προτέρων λέγειν, ἐπειδὴ οὐκ ὄντες, σοφισταὶ, δοκοῦντες δὲ παρήλθον ἐς τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην.

¹⁴ Cfr. ad es. le or. 66 e 67 con i recisi attacchi alla φιλοτιμία e alla φιλοδοξία..

¹⁵ Sul Medioplatonismo, categoria filosofica acquisita appieno in tempi solo relativamente recenti, cfr. ad es. LILLA, S. «Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish-Alexandrian Philosophy» *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*. 1962; 3: 3-36; Id., *Introduzione al Medio platonismo* (Roma: 1992); DILLON, J. *The Middle Platonists, 80BC to AD 200* (Ithaca: 1977); ZINTZEN, C. (Hrsg.) *Der Mittelplatonismus* (Darmstadt: 1981); OPSOMER, J. *In Search of the Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism* (Bruxelles: 1998); CALABI, F. (a cura di). *Arrhetos theos* (Pisa: 2002); GIOÈ, A. *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti* (Napoli: 2003); REALE, G. *Storia della filosofia greca e romana*, VIII (Milano:

distinguere nettamente da quelli stoici:¹⁶ già nella Media Stoa erano entrati spunti platonici che caratterizzano anche il Neostoicismo,¹⁷ il quale aveva assorbito anche spunti cinici. Inoltre, il suo pensiero si esprime in discorsi e non in trattati; le sue orazioni, tuttavia, talora assumono l'andamento del dialogo, e precisamente del dialogo filosofico.

Accanto alle sue orazioni, che presentano, soprattutto nel periodo più tardo, motivi filosofici, oltre ad altri politici o puramente retorici, e che prediligono tematiche etiche,¹⁸ conformemente alla sensibilità neostoica in generale, sappiamo dalla *Suda*, s.v. Δίων ὁ Πασικράτους (d 1240), che Dione

2004), p. 89-183; per l'inserimento del Medioplatonismo nella storia della tradizione platonica cfr. DÖRRIE, H.; BALTES, M. *Der Platonismus in der Antike*, II (Stuttgart - Bad Cannstatt: 1990); JOYAL, M.A.(ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition* (Aldershot: 1997); VAN OPHUUSEN, J.M.(ed.), *Plato and Platonism* (Washington DC: 1999); FRONTEROTTA, F. «L'unità del Platonismo», c. 9. In: BRISSON, L.; PRADÉAU, J.F. (par). *Études Platoniciennes*, I (Paris 2004).

¹⁶ Cfr. GILL, C. «The School in the Roman Imperial Period», 33-58: 52-54. In: INWOOD, B. (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics* (Cambridge: 2003). Cfr. già FRANÇOIS, L. *Essai sur Dion Chrysostome. Philosophe et Moraliste cynique et stoïcien* (Paris: 1921). KLAUCK, *Dion von Prusa*, 10, richiama precisamente la «kaiserzeitliche Stoa» per le coordinate filosofiche di Dione; di questo volume cfr. la rec. di AMATO, E. *Plekos* [www.plekos.uni-muenchen.de] 2002; 4: 133-142. Inquadramento dell'autore e documentazione in HARRIS, B.F. «Dio of Prusa: A Survey of Recent Work» *ANRW*. (1991; II(33/5): 3853-3881; SWAIN, S.C.R. «Reception and Interpretation», 13-50. In: Id. (ed.), *Dion Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy* (Oxford: 2000); cfr anche REARDON, B.P. «Travaux récents sur Dion de Pruse» *REG* 1983; 96: 286-292.

¹⁷ REALE, G. *Storia della filosofia greca e romana*, VI (Milano: 2004); del resto, già dalle origini lo Stoicismo, che nasce rifiutando la metafisica platonica e assumendo un altro versante della tradizione socratica, ha in realtà molti tratti mutuati da Platone, ad esempio, per rimanere nell'ambito etico, le cosiddette quattro virtù cardinali. Un altro caso eloquente è la derivazione in realtà platonica del concetto di νόμος ἔμψυχος, sviluppato nello Stoicismo e spesso considerato tipicamente stoico: cfr. RAMELLI, I. *Ἡ βασιλεύς come νόμος ἔμψυχος tra diritto naturale e diritto divino: spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardoantica* (Napoli: Bibliopolis, 2007).

¹⁸ Cfr. BERRY, E. «Dion Chrysostom the Moral Philosopher» *G&R* n.s.1983; 30: 70-80.

compose anche opere filosofiche perdute,¹⁹ quali Εἰ φθαρτὸς ὁ κόσμος, un tema variamente dibattuto nelle scuole filosofiche di età imperiale; Ἐγκώμιον Ἡρακλέους καὶ Πλάτωνος, in cui al filosofo ateniese, che faceva anche parte dei modelli retorici di Dione²⁰ e certamente di quelli filosofici,²¹ è accostato l'eroe stoico-cinico per eccellenza; Ὑπὲρ Ὁμήρου πρὸς Πλάτωνα, in quattro libri, probabilmente in riferimento all'estromissione di Omero dalla Repubblica ideale del filosofo.²² Dione scrisse anche altre opere polemiche,

¹⁹ Alcuni frammenti papiracei delle opere filosofiche (*Sulla schiavitù e la libertà, Il cosmo è corrottilabile? e Contro i sofisti*) ci sono pervenuti e sono editi ed ampiamente commentati da LUZZATTO, M.T. *Dio Prusaensis*, in CPF I.1** (Firenze). 1992; 45: 34-85. Per la questione delle opere perdute di Dione cfr. BRANCACCI. "Rhetoriké philosophousa", 245-263, di recente KLAUCK. *Dion von Prusa*, 18-20. Oltre a quelle citate, possono rivestire un certo interesse filosofico anche un *Economico* e una raccolta di apoftegmi (χρεῖαι), attestate da Stobeo.

²⁰ Lo attesta bene Filostrato (*vit. soph.* 1, 7, 487), secondo cui Dione riecheggiava Demostene e Platone: βλέπων πρὸς τὴν Δημοσθένους ἡχὴ καὶ Πλάτωνος. Inoltre, Filostrato ricorda che durante il suo esilio Dione recò con sé soltanto due libri: il *Fedone* di Platone e l'orazione di Demostene su *L'ambasceria*. BOST POUDERON, *Dion Chrysostome*, p. 500, esprime dubbi sulla validità della testimonianza filostratea, che potrebbe essere stata inventata per simboleggiare l'eloquenza filosofica e quella politica di Dione.

²¹ Per la ripresa di Platone da parte di Dione, sia nello stile sia in aspetti del pensiero, cfr. RAHN, H. *Platon und Dio von Prusa. Zur Geschichte des platonischen Stil* (Frankfurt a.M.: 1944); l'introduzione di MENCHELLI, M. *Dione di Prusa, Caridemo* (Napoli: 1999); con rec. di AMATO, E. *GFA* 2002; 5: 1149-1170 [webdoc.sub.gwdg.de/edoc/p/gfa/5-02/amato.pdf]; TRAPP, M. «Dio's Plato», 213-239. In: SWAIN S. (ed.) *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy* (Oxford: 2000), che con buoni argomenti indica nei discorsi 7 (*Euboico*), 30 (*Caridemo*) e 36 (*Boristennico*) i momenti di massimo influsso di Platone su Dione, in particolare con il *Fedone* sul *Caridemo*; si aggiungono l'or. 13 e l'or. 4 Περὶ βασιλείας. I dialoghi platonici di cui Dione sembra dimostrare conoscenza sono quelli noti all'educazione retorica dell'epoca e al pubblico colto: *Fedone*, *Gorgia*, *Fedro*, *Repubblica*, *Clitofonte*, *Alcibiade I*.

²² Documentazione in RAMELLI, I. *Allegoria*, I, *L'età classica* (Milano: 2004), c. I. Dione fu allievo del «Socrate romano» (Musonio); a chi gli domandava di chi fosse allievo Socrate, rispondeva che lo era di Omero, di cui egli era ζηλωτής e μαθητής (or. 55, 1; 3; 5). Ritorniamo ampiamente sull'atteggiamento di Dione di fronte a Omero; segnalo intanto l'introduzione di VAGNONE, G. *Dione di Prusa. Troiano: or. XI*, ed. critica, trad. e comm. (Roma: 2003); anche Id., «Note al testo e all'interpretazione del *Troiano* di Dione di Prusa» *QUCC* 2003; 73: 139-

quali quelle, entrambe attestate da Sinesio (*Dio* 1, 9), *Katà τῶν φιλοσόφων* e *Πρὸς Μουσώνιον*, *Contro Musonio*, oppure *A Musonio* o *In replica a Musonio*, sebbene Sinesio affermi che si tratta di un'opera «dello stesso tipo» della precedente. La lode di Musonio Rufo nel § 122 dell'orazione ai Rodi di Dione e la sua opera perduta *Πρὸς Μουσώνιον* non implicano, in effetti, una mancanza di coerenza da parte dell'oratore: potrebbe trattarsi di un'opera dedicata a Musonio e non contro di lui: la preposizione stessa è diversa rispetto a quella del *Katà τῶν φιλοσόφων*²³ e sembra suggerire un'impostazione differente. In ogni modo, stante la scarsità della nostra documentazione, non possiamo escludere che si trattasse di un'opera in cui Dione, ad esempio, prendeva le distanze da un particolare aspetto del pensiero del maestro, senza dover pensare per questo ad un ripudio della sua dottrina e della sua eredità intellettuale. Anzi, Dione si mantenne sempre fondamentalmente aderente al Neostoicismo, che già di per sé inglobava elementi platonizzanti, socratici e cinici, e con enfasi sull'etica; in essa, le virtù stesse maggiormente valorizzate da Dione, che inoltre impiega sovente il vocabolario filosofico vulgato dalla Stoa, sembrano essere le quattro cardinali, già platoniche – saggezza, giustizia, forza e temperanza, e in particolare quest'ultima, la *σωφροσύνη*²⁴ –, più la *ὁμόνοια* e la *φιλανθρωπία*.

Un discorso eminentemente filosofico, con forti tracce stoiche, ma anche

145.

²³ Per una discussione dell'opera *Πρὸς Μουσώνιον*, cfr. MOLES, J.L. «The Career and Conversion of Dio Chrysostom» *JHS* 1978; 98: 79-100: 82-83 e 85-88, che tuttavia considera l'orazione ai Rodi come una palinodia, una «elegant recantation (at least with regard to Musonius)», pur ritenendo che il *Πρὸς Μουσώνιον* contenesse una critica meno aspra rispetto a quella dell'opera *Katà τῶν φιλοσόφων*. Anche se Dione poteva essere d'accordo con l'espulsione dei filosofi voluta da Vespasiano nel 71, e poteva avere scritto la sua opera contro i filosofi precisamente per assecondare l'imperatore (come suggerisce KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 13), Musonio non fu espulso in quell'occasione.

²⁴ Su questa virtù e sul suo sviluppo semantico si veda oggi l'ampia e sistematica trattazione di RADEMAKER, A. *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint* (Leiden: 2005). È un termine che, insieme con quelli della sua stessa famiglia, compare davvero di frequente nelle orazioni dionee, come anche una semplice ricerca sul *TLG* elettronico consente di verificare.

platoniche, e definito dal von Arnim uno dei «più importanti monumenti della storia religiosa antica»,²⁵ è il 12, intitolato *Olimpico*²⁶ a somiglianza degli omonimi discorsi di Gorgia, Lisia ed Isocrate. Fu infatti pronunciato ad Olimpia al ritorno di Dione dalle rive del Danubio, ove Traiano stava incominciando la seconda guerra dacica, probabilmente nel 97.²⁷ Dinnanzi ad una folla di Greci venuti ad assistere ai Giochi, al cospetto della statua di Zeus Olimpio, opera di Fidia,²⁸ Dione decide di parlare non della Dacia e della guerra imminente, bensì del concetto della divinità,²⁹ tema suggeritogli dal simulacro del dio. Introducendo un motivo tipico dello Stoicismo, quello delle *κοινὰ ἔννοια* –di cui Dione impiega il lessico tipico stoico–,³⁰ e

²⁵ VON ARNIM, H. *Leben und Werke des Dio von Prusa* (Berlin: 1898), p. 477: «zu den wichtigsten Denkmälern der antiken Religionsgeschichte [gehört]».

²⁶ Cfr. RUSSELL, D.A. *Dio Chrysostom: Orations* [n. 75], p. 62-88; LUZZATTO, M. «Dio Prusaensis», 34-85, n° 45. In: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, I. *Autori noti*, I** (Firenze: 1992); NADDEO, C. *Dione di Prusa, Olimpico* (Salerno: 1998), con introduzione e traduzione; KLAUCK, *Dion von Prusa*, con ampia introduzione, traduzione, commento; HARRIS, B.F. «The Olympian Oration of Dio Chrysostom» *JRH* 1962; 2: 85-97 (86 per la datazione).

²⁷ Questa sembra la data accettata dalla maggior parte dei critici; cfr. tuttavia KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 25-27, che lascia comunque aperte altre possibilità, specialmente quelle del 101 e del 105, quando pure si celebrarono i giochi olimpici ed era in corso, rispettivamente, la prima o la seconda guerra dacica; per il 105 propendono ad es. DESIDERI. *Dione di Prusa*, p. 267 e *passim*; NADDEO, *Dione. Olimpico*, p. 27-29.

²⁸ Su questa statua, la sua struttura, la tecnica di realizzazione, la datazione e la recezione nell'iconografia divina posteriore cfr. il saggio archeologico di B. BÄBLER in KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 217-238. Cfr. anche FAZZO, V. *La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al Cristianesimo*, I (Napoli: 1977), p. 21-59.

²⁹ La struttura del discorso è presentata da KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 28-30.

³⁰ Sulle *κοινὰ ἔννοια* nello Stoicismo cfr. RADICE, R. introduzione a RAMELLI. *Allegoria*. Ad esse fa chiaramente riferimento, nel § 27, l'espressione *ἐπίνοια κοινή*, riferita alla prima rappresentazione che abbiamo del divino; *ἐπίνοια* ritorna anche nei §§ 39 e 84 e, in contesto differente, nei §§ 28 e 57. Importante è la definizione, tutta stoica, del § 39: «La prima fonte dell'opinione e della concezione relativa al divino [περὶ τὸ θεῖον δόξης καὶ ὑπολήψεως] è l'idea innata in tutti gli uomini [τῇν ἐμφυτον ἅπασιν ἀνθρώποις ἐπίνοιαν]». Che l'esistenza di dèi sia un'idea innata in tutti gli uomini è infatti tesi stoica riportata da Cic. *Nat. Deor.* 2, 12-13.

distinguendolo da quello delle idee apprese, Dione osserva che il concetto dell'esistenza e della natura degli dèi, e specialmente della divinità somma, è innato in ogni essere razionale (ἐμφυτος ἐν παντὶ τῷ λογικῷ, § 27) e comune a tutti (κοινὴ ἐπίνοια, § 39),³¹ un pensiero espresso già da Cicerone, per probabile influsso del mediostoico Posidonio, in *Leg.* I 8, 24; a questo concetto innato, presente fin dalle origini negli uomini, vanno aggiunte le nozioni apprese (ἐπίκτητοι, § 39) sul conto degli dèi, classificate nei §§ 43-47 in quelle provenienti dai poeti e dai legislatori, quindi dai pittori e scultori, che sono tutti ἐρμηνεῖς καὶ διδάσκαλοι, e dai filosofi, che sono ἐξηγηταὶ καὶ προφήται (§ 47). Questa classificazione sembra risentire di quella istituita da Crisippo in SVF II 1009³² riguardo alle fonti della teologia,³³ ossia alla provenienza delle nostre ἐννοιαὶ οὐ ἐπίνοιαὶ relative agli dèi e al divino³⁴ (una classificazione che aveva esercitato influsso su molti altri autori, come

³¹ Sulle idee degli dèi come presentate in questo discorso dioneo cfr. KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 192-213; anche CHIRASSI, I. «Il significato religioso del XII discorso di Dione Crisostomo» *RCCM* 1973; 5: 266-285.

³² Credo infatti che si debba risalire più addietro rispetto a Panezio e a Posidonio, a cui rinvia KLAUCK. *Dion von Prusa* [n. 1], p. 189. Si vede risalire infatti alla Stoa Antica, dove la teorizzazione sull'allegoria filosofica parte precisamente da una classificazione quale quella indicata nel fr. II 1009: cfr. RAMELLI. *Allegoria*, cp. II.

³³ Sulla teologia stoica, naturalmente connessa alla fisica proprio attraverso l'esegesi allegorica, oltre a RAMELLI. *Allegoria*, cap. II e IX, cfr. LONG, A.A.; SEDLEY, D. *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge: 1987), I, p. 274-279; 323-333; II, p. 271-277; 321-332; FURLEY, D. «Cosmology, III. The Early Stoics», 432-451. In: ALGRA, K.; BARNES, J.; MANSFIELD, J.; SCHOFIELD, M. (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: 1999); MANSFELD, J. *Theology*, *ibid.* 452-478.

³⁴ Per un'analisi della terminologia del divino, ora più ora meno impersonale, e ora politeistica ora monoteistica, come era tipico della teologia stoica, che concepiva gli dèi come manifestazioni parziali dell'unica divinità somma (per cui cfr. RAMELLI. *Allegoria*, cp. II), si veda KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 196-216, che studia i termini θεοί, θεός, τὸ θεῖον, τὰ θεῖα, τὸ δαιμόνιον, ed il lessico differenziato delle immagini religiose. E per la teologia stoica si vedano anche BOYANCÉ, P. «Les preuves stoïciennes de l'existence des Dieux d'après Cicéron» *Hermes* 1962; 90: 45-71; FREDE, M. «Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity», 41-67. In: P. ATHANASSIADI, M. F. (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford: 1999).

Varrone con la sua *theologia tripartita*,³⁵ a sua volta nota ad Agostino³⁶): «Quanti ci hanno tramandato la venerazione degli dèi la presentarono in tre modi: in primo luogo in forma fisica [φυσικὸν εἶδος], in secondo luogo in forma mitica [μυθικόν] e in terzo luogo nella forma testimoniata dalle norme [νόμοι]: la forma fisica è espressa dai filosofi, quella mitica dai poeti, quella normativa dalle usanze rituali delle singole città». Questa classificazione, ripresa poi anche dallo stoiceggiante Strabone, che presenta in I 2, 7-9 la stessa ripartizione di Dione, e, ai tempi del nostro retore-filosofo, da Plutarco (*Amat.* 18, 763CD),³⁷ è importante anche per la teorizzazione

³⁵ Sulla storia della *theologia tripartita* documentazione in RAMELLI, *Allegoria*, cp. II, con dimostrazione delle derivazioni da Crisippo; cfr. anche LIEBERG, G. «Die *theologia tripartita* in Forschung und Bezeugung», *ANRW* 1973; I(4): 63-115; FREDOUILLE, J.C. «La théologie tripartite, modèle apologetique», 220-235. In: PORTE, D.; NÉRAUDAU, J.P. (éd.) *Res Sacrae. Festschrift H. Le Bonniec* (Bruxelles: 1988), e, specificamente per Dione, DESIDERI, P. «Religione e politica nell'Olimpico di Dione» *QSt* 1980; 15: 141-161: 145-151; KLAUCK, *Dion von Prusa*, p. 186-191. Per Varrone e le sue fonti cfr. PÉPIN, J. «La théologie tripartite de Varron» *REAug* 1956; 2: 265-294; Id., *Mythe et allégorie* (Paris: 1976³), p. 13-32 e 276-392; LEHMANN, Y. *Varron théologien et philosophe romain* (Bruxelles: 1997), p. 193-225. Che Dione si richiami nell'Olimpico alla dottrina della *theologia tripartita* è suggerito anche da BECKER, A.S. «The *theologia tripartita* in Dio Chrysostom' Olympian Oration» *CW* 1993-94; 87: 67-71, secondo cui questo schema teorico concilia in qualche misura due divergenti sistemi classificatori delle fonti delle nozioni umane relative al divino.

³⁶ Cfr. *Civ. Dei* 4, 27, ove l'utore richiama questa teorizzazione per bocca del sacerdote Q. Muzio Scevola, console nel 95 a.C. Agostino, nel libro VI della stessa opera, è anche fonte su Varrone per questa dottrina dei tre *genera* della teologia, *unum mythicon, alterum physicon, tertium civile* (*Civ. Dei* VI 5 = fr. 7 Cardauns); *theologiam mythicen, physicen, politicen* (VI 12 = fr. 6 Cardauns). Cfr. CARDAUNS, B. *M. Terentius Varro: Antiquitates rerum divinarum*, I. *Die Fragmente*; II. *Kommentar* (Wiesbaden: 1976), fr. 6-22 con commento in II, 139-150.

³⁷ In termini identici a quelli attestati per Crisippo, Plutarco qui afferma che la *ἐννοία* dèi sorge per noi grazie al mito, alle norme e al Logos, e che quindi le nostre guide in questo sono i poeti, i legislatori (anche iniziatori di norme e usanze, ad es. liturgiche o figurative) e i filosofi. Per un accostamento tra Dione e Plutarco, entrambi filosofi ed entrambi di fronte ai sofisti del loro tempo, cfr. WINTER, B.W. *Philo and Paul among the Sophists* (Cambridge: 1997), p. 126-144. Nel catalogo di Lampria delle opere plutarchee compare anche un titolo *Dione*, che potrebbe riferirsi al Crisostomo (come suggeriva ZIEGLER, K. *Plutarco*, ed. it. a c. di B. Zubbelli, tr. M.R.

dell'interpretazione allegorica degli dèi³⁸ applicata dagli Stoici sia ai miti narrati dai poeti sia alle usanze rituali, sia anche alle rappresentazioni figurative delle divinità, come testimonia ad es. Crisippo stesso quando interpreta allegoricamente alcune rappresentazioni scultoree di Zeus ed Era (SVF II 1071-1074).

Precisamente sulle raffigurazioni plastiche delle divinità si appunta l'attenzione di Dione, il quale fa parlare Fidia stesso e gli fa dire di avere derivato la propria concezione di Zeus da Omero,³⁹ e gli fa quindi confrontare le capacità della poesia e della scultura di rappresentare gli dèi, favorendo la poesia. Anche questa idea sembra risentire delle posizioni degli Stoici, in particolare degli allegoristi stoici, che, a partire dai vetero-stoici ma soprattutto in età tardo-ellenistica e imperiale, dedicavano grande attenzione ai poeti, specialmente antichi, e a Omero prima di ogni altro, in quanto depositari di un'originaria sapienza: possiamo ricordare almeno Cratete di Mallo, Anneo Cornuto, o Eraclito Grammatico:⁴⁰ il primo attribuiva ad Omero conoscenze scientifiche e filosofiche e una sapienza eccellente; questa linea fu ripresa da

Zancan Rinaldini [Brescia: 1955], 52): in tal caso si potrebbe ipotizzare che i due intellettuali si conoscessero, forse tramite Favorino che aveva rapporti con entrambi.

³⁸ Cfr. RAMELLI, *Allegoria*, cp. II.

³⁹ Che Fidia si fosse ispirato alla descrizione omerica del *nutus* di Zeus si trova anche in un altro autore stoiceggiante, Strabone (534A) e in Plutarco (*Aem. Paul.* 28). Sulle idee espresse da Fidia a proposito dell'arte della scultura cfr. FERRI, S. «Il discorso di Fidia in Dione Crisostomo». In: *Id., Opuscula. Scritti vari* (Firenze: 1962) = SCO 11, 165-191; RITOÓK, Z. *Some Aesthetic Views of Dio Chrysostom and Their Sources*, 125-134. In: *Greek literary Theory after Aristotle. Festschrift D.M. Schenkeveld* (Amsterdam: 1995); BILLAULT, A. «Dion Chrysostome avait-il une théorie de la sculpture?» *BAGB* 1999; 211-229, che analizza vari discorsi di Dione, e specialmente l'*Olimpico*, rilevando che l'atteggiamento di Dione verso l'arte è incentrato sul rapporto tra la scultura ed il tempo, la perpetuità dei monumenta, la loro fedeltà nel riprodurre il passato che rappresentano, la relazione tra il concreto e l'astratto nella produzione artistica, il loro valore civile e politico. In base a questi elementi, Dione formula le sue risposte nel confronto tra scultura e poesia operato da Fidia in favore della seconda.

⁴⁰ Cfr. RAMELLI, *Allegoria*, cp. III per Cratete di Mallo, VI per Cornuto e VIII (curato da G. Lucchetta) per Eraclito.

Eraclito, che, approssimativamente contemporaneo di Dione, nelle sue *Allegorie omeriche* interpretava l'*Iliade* e l'*Odissea* in base al presupposto della profonda sapienza del poeta e della sua competenza in varie discipline, comprese quelle filosofiche, sia pure *ante litteram*.⁴¹ Cornuto, colto Stoico di età neroniana, nel *Compendium theologiae Graecae* aveva offerto una sintesi delle interpretazioni allegoriche stoiche degli dèi del *pantheon* greco.⁴² Nel cap. 35 egli afferma che «gli antichi non furono gente di poco conto, bensì erano anche capaci di comprendere la natura del cosmo e ben portati ad esprimere verità filosofiche su di essa attraverso simboli ed enigmi». Il compito del filosofo è quello di interpretare questi simboli presenti nei poeti antichi ed anche nelle secolari tradizioni, rituali e figurative, disvelandone il contenuto razionale, la verità che essi trasmettono sugli dèi, la quale è al contempo anche una verità di tipo fisico, dato l'immanentismo teologico stoico, ed etico.

Queste idee erano ben note, credo, anche a Dione,⁴³ il quale nel § 22 elogia la sapienza degli antichi poeti relativa agli dèi e la loro ispirazione,⁴⁴ e nei §§ 76-77 propone un'esegesi degli epiteti di Zeus tipologicamente simile a quelle dell'esegesi allegorico-etimologica stoica, e ancora impiega un termine

⁴¹ Anche l'elogio di Omero che troviamo qui in Dione ha molti punti in comune con il *De vita et poesi Homeri* dello Ps. Plutarco, altro autore *grosso modo* contemporaneo di Dione (l'opera, attribuita a Plutarco ma assente nel Catalogo di Lampria, potrebbe essere anche di Plutarco stesso, o comunque di un autore a lui contemporaneo) e convinto della profonda competenza di Omero nelle varie discipline e nella sua espressione allegorica di verità filosofiche: cfr. RAMELLI. *Allegoria*, cp. VII. Nel § 73 Dione, per bocca di Fidia, definisce Omero σοφώτατος τῶν ποιητῶν.

⁴² Cfr. RAMELLI. *Anneo Cornuto*, con ampio commento al cp. 35.

⁴³ La conoscenza della tradizione allegorica stoica è fuor di dubbio anche per KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 202: «Dass Dion die allegorische Exegese, wie sie besonders in der Stoa gepflegt wurde, kannte und beherrschte, steht außer Frage».

⁴⁴ BILLAULT, A. «La folie poétique: remarques sur les conceptions grecques de l'inspiration» *BAGB* 2002; 4: 18-35 mostra come la concezione dell'ispirazione poetica in Dione sia analoga a quella di Democrito e di Platone.

tecnico dell'allegoria, ὑπόνοια, precisamente in riferimento alle rappresentazioni del divino, nel § 45.⁴⁵ Egli si ispirava notevolmente alla tradizione stoica,⁴⁶ come il suo maestro Musonio, di cui Dione condivide l'ammirazione per Socrate: nel § 5 proclama, all'esordio, di non sapere nulla e di non pretendere di sapere (μηδὲν εἰδότης μηδὲ φάσκοντος εἰδέναι), e ancora nel § 13 afferma di non assumersi allievi poiché non avrebbe nulla da insegnare, non sapendo nulla egli stesso (οὐδὲν ἂν ἔχοιμι διδάσκειν, ἅτε οὐδ' αὐτὸς ἐπιστάμενος), e ricorda espressamente l'analogo caso di Socrate. Comunque, malgrado le proteste di ignoranza da parte di Dione, questo discorso, molto attentamente strutturato e retoricamente curato,⁴⁷ mostra particolarmente bene la cultura filosofica del nostro intellettuale, soprattutto stoica,⁴⁸ e la sua attitudine a porsi come trasmettitore di questi contenuti.

⁴⁵ Per l'uso di ὑπόνοια in riferimento al significato simbolico e come termine antenato di ἀλληγορία cfr. RAMELLI. *Allegoria*, cp. I, con riferimenti, e KLAUCK, H.J. *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (Münster: 1986²), p. 32-62. Nel § 45 Dione afferma che «gli artisti riempiono le città con πολλῆς ὑπονοίας della divinità», in riferimento alle rappresentazioni simboliche degli dèi nell'arte, la cui esegesi allegorica lo Stoicismo considerava compito della filosofia al pari dell'esegesi delle opere poetiche. Nel § 59, Dione parimenti richiama «il potere evocativo del simbolo [συμβόλου δυνάμει]».

⁴⁶ Anche la critica all'Epicureismo in quanto ateo e seguace del piacere, presentata nel § 36, ha toni stoici che ricordano quelli del *De natura deorum* di Cicerone, nelle argomentazioni di Balbo; ovviamente si tratta di critiche poco obiettive, in quanto gli Epicurei negavano solo la provvidenza, e il piacere catastematico cui aspirava Epicuro era ben lontano dall'immagine grossolana e gaudente (ispirata piuttosto ai piaceri cinetici) che ne danno gli avversari stoici. Cfr. anche FORNARO, P. «Dione Crisostomo (12, 35 ss.), gli epicurei e Lucrezio» *Latomus* 1982; 41: 285-304.

⁴⁷ KLAUCK. *Dion von Prusa*, p. 27-30 per la struttura del discorso; 160-185 per un'analisi delle sue sezioni dal punto di vista retorico e letterario, a partire dal genere del discorso, per passare attraverso alcuni aspetti salienti (προοιαία, σύγκρισις, prosopopea), e terminare sulle citazioni e sullo stile.

⁴⁸ La presenza della teorizzazione crisippea della «teologia tripartita» presso autori fortemente influenzati dallo Stoicismo come Strabone, Cornuto o lo stesso Dione induce a non sottovalutarne troppo la componente stoica, come sembrano fare LIEBERG. «Die theologia tripartita», 107 e LEHMANN. *Varron théologien*, 211; giustamente KLAUCK. *Dion von Prusa*, p.

Coerentemente con queste posizioni, Dione sviluppa una polemica contro l'Epicureismo, presente sia altrove sia nel medesimo *Olimpico*, dove la suddetta teoria della presenza innata delle nozioni delle divinità negli esseri umani fin dall'inizio e l'idea della vita dei primitivi in armonia e vicinanza con quella divina (presente già nel vetero-stoicismo, SVF II 1121-1122), appoggia la teologia stoica ed il provvidenzialismo che l'Epicureismo, invece, non ammetteva, anche se gli epicurei erano tutt'altro che atei. Infatti, Gli Epicurei, negavano la provvidenza, ma non l'esistenza degli dèi, come risulta da Epicuro⁴⁹ e da Filodemo, Περὶ Θεῶν III, col. 10, 34-38, nonostante l'accusa di ateismo evidente nel fr. 177 Arr., «Epicuro di fatto elimina gli dèi», e nel fr. 179 Arr. Ciò è stato messo in luce dagli studi sulla teologia epicurea a partire dagli inizi del secolo scorso⁵⁰ all'opera di André-Jean Festugière e agli studi successivi spesso ispirati da questa,⁵¹ fino alla ricerca dell'ultimo trentennio.⁵²

190-192, sottolinea anche alcune innovazioni ed aggiunte di Dione alla teoria tradizionale, in una certa maggiore complessità e a tratti incoerenza nella classificazione, nella centralità delle ἐννοιαὶ innate e nell'importanza attribuita all'arte.

⁴⁹ Ep. Men. 123; Ep. Pyth. 77; fr. 336-339, 255, 352-366 Us.; fr. 175 Arr.

⁵⁰ PASCAL, C. «La venerazione degli dèi in Epicuro» *RFIC* 1906; 34: 241-256; HADZSITS, G.D. «Significance of Worship and Prayer among the Epicureans» *TAPhA* 1908; 39: 73-88; DIELS, H. *Kleine Schriften* (Darmstadt: 1969), p. 288-311 (da un art. del 1916); HADZSITS, G.D. «The Personality of Epicurean Gods» *AJPh* 1916; 37: 317-326; PHILIPPSON, R. «Die epikureischen Götterlehre» *Hermes* 1918; 51: 568-608; MANZONI, A. «Perché gli dèi di Epicuro hanno il loro Olimpo negli intermundia» *Boll. Filol. Class.* 1919; 27: 186-189; KROKIEWICZ, A. «De dis Epicuri» *Eos* 1929; 32: 91-120; MERLAN, Ph. «Zwei Fragen der epikureischen Theologie» *Hermes* 1933; 68: 196-217; PHILIPPSON, R. «Die Götterlehre der Epikureer» *RhM* 1934; 83: 171-175; ARMSTRONG, A.H. «The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus», *CQ* 1938; 32: 190-196; PHILIPPSON, R. «Die Quelle der epikureischen Götterlehre in Cicero *ND* I» *SO* 1939; 19: 15-40; DE WITT, N.W. «The Gods of Epicurus and the Canon» *Trans. Royal Soc. Canada* 1942; 36: 33-49; Id., «The New Piety of Epicurus», *ibid.* 1944; 38: 79-88.

⁵¹ FESTUGIÈRE, A.J. *Épicure et ses dieux*. Paris: 1946; 1985³; MARTINAZZOLI, E. «Epicuro teologo» *PP* 1947; 2: 278-299; VICOL, C. «Considerazioni sulla dottrina teologica di Epicuro» *GIF* 1949; 2: 193-205; ALFIERI, V.E. «Il divino in Democrito e in Epicuro», 85-120. In: Id. - UNTERSTEINER, M. (ed.). *Studi sulla filosofia greca in onore di R. Mondolfo*. Bari: 1950; CAPONE BRAGA, G. *La religione di Epicuro*. Milano: 1951, p. 92-106; SCHMID, W. «Götter und

Menschen in der Theologie Epikurs» *RhM* 1951; 94: 97-156: 133-140; AMERIO, R. «L'Epicureismo e gli dèi» *Filosofia* 1953; 4: 97-137; FREYMUTH, G. *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie*. Berlin: 1953; ARRIGHETTI, G. «Sul problema dei tipi divini nell'Epicureismo» *PP* 1955; 10: 404-415; BARIGAZZI, A. «Uomini e dèi in Epicuro, P.Oxy. II,30-32» *Acme* 1955; 8: 37-55; FREYMUTH, G. «Methodisches zur epikureischen Götterlehre» *Philologus* 1955; 99: 234-244; PERELLI, L. «Epicuro e la dottrina di Crizia sull'origine della religione» *RFIC* 1955; 33: 29-56; SODNIK-ZUPANEK, A. «La doctrine épicurienne sur les dieux» *ZAnt* 1955; 5: 283-295; PFLIGERSDORFFER, G. «Cicero über Epikurs Lehre vom Wesen der Götter, ND I 49» *WS* 1957; 70: 235-253; KLEVE, K. «Die Urbewegung der epikureischen Atome und die Ewigkeit der Götter» *SO* 1959; 35: 55-62; SPOERRI, W. *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*. Basel: 1959; KLEVE, K. «Die Unvergänglichkeit der Götter im Epikureismus» *SO* 1960; 36: 116-126; LUCK, G. «Epikur und seine Götter» *Gymnasium* 1960; 67.: 308-315; SCHMID, W. «Textprobleme eines epikureischen Fragments über Gottesverehrung, POxy. 215» *RhM* 1962; 105: 368-376; KLEVE, K. *Gnôsis theôn: Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*. Oslo: 1963, rec. J. BRUNSCHWIG in: *REG* 1964; 77: 352-356; FRASSINETTI, P. «Recenti contributi alla gnôsis theôn» *Athenaeum* 1964; 42: 214-222; FARRINGTON, B. *The Faith of Epicurus*. London: 1967; MERLAN, Ph. «Aristoteles' und Epikurs müssige Götter» *ZPhF* 1967; 21: 485-498; MOREAU, J. «Épicure et la physique des dieux» *REA* 1968; 70: 286-294; ISNARDI PARENTE, M. «Gli dèi di Epicuro nello scolio a *Kugia Dôξα I*» *PP* 1974; 29: 171-179; LEMKE, D. *Die Theologie Epikurs*. München: 1973, rec. LAKS, A. *Gnomon* 1977; 49: 123-127.

⁵² MUNRO, T. «Les dieux d'Epicure», 53-62. In: *Approches de l'art: Mélanges A. Soreil* (Bruxelles: 1973); KLEVE, K. «Empiricism and Theology in Epicureanism» *SO* 1977; 52: 39-51; MALHERBE, A. «La théologie matérialiste d'Épicure» *ArchPhilos* 1977; 40: 363-377; ATTRIDGE, H.W. «Philosophical Critique of Religion» in *ANRW*, II, 16,1 (1978), 45-78: 51-60; FRASSINETTI, P. «Aggiornamenti di teologia epicurea» *SRIC* 1978; 2: 111-119; KLEVE, K. «On the Beauty of God» *SO* 1978; 53: 69-83; contro la nozione di fede negli dèi in Epicuro è SAKHNOVIC, M. «Critique des interprétations théologiques de la doctrine d'Épicure» *Leningrad Musej Istorii Religii* 1980; 116-130; MEIJER, P.A. «Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas», 216ss. In: Versnel, H.S. (Hrsg.) *Faith, Hope and Worship*. Leiden: 1981; KAHL, J. «Der Fels des Atheismus» *G. Büchner Jahrbuch* 1982; 2: 99-125; SAKHNOVIC, M.M. *Épicure et le problème de l'athéisme*. Leningrad: 1982; OBBINK, D. «POxy. 15 and Epicurean Religious theoria», 607-619. In: GIGANTE, M. (ed.), *Atti del XVII Congresso Internaz. di Papirologia* (Napoli: 1984); MANSFELD, J. «Aspects of Epicurean Theology» *Mnemosyne* 1993; 46: 172-210, che contrasta l'idea che Epicuro non credesse nell'esistenza degli dèi; GIANNANTONI, G. «Epicuro e l'ateismo antico», 21-64. In: GIANNANTONI, G.; GIGANTE, M. (ed.), *Epicureismo greco e romano*, I (Napoli: 1996); TEPEDINO, A.; TORRACA, L. «Etica e astronomia nella polemica epicurea contro i Ciziceni» *ibid.* 127-154: 139-154 sulla mancata determinazione dei

Epicuro, nella *Lettera a Meneceo* (123-124) e nei frammenti, dichiara che dagli dèi, composti da atomi sottilissimi costituenti un «quasi-corpo»,⁵³ provengano simulacri, che, dagli *intermundia*, possono giungere a noi in sogno e in veglia,⁵⁴ e dai quali deriva la nostra nozione degli dèi, una preconcezione chiara (ἐναργής): per la loro sottigliezza, cogliamo tali simulacri non con i sensi, ma con una intuizione rappresentativa della mente.⁵⁵ Le prenozioni degli dèi sono comuni a tutti, indipendentemente da cultura e stirpe: questa universalità delle prolessi del divino prova l'esistenza degli dèi (fr. 352 Us.). Altra via con cui arrivare agli dèi, secondo Epicuro, è per inferenza: in forza di un principio di isonomia nell'universo, agli uomini nei mondi devono corrispondere altrettanti dèi negli *intermundia*.⁵⁶ La perdita di atomi per l'emanazione continua dei simulacri è compensata da un afflusso continuo: per questo gli dèi non giungono mai a distruzione (Cic. *ND* I 19,50; 39,109) e

fenomeni celesti da parte degli dèi; MANSFELD, J. «Epicurean Theology», 452-478. In: ALGRA, K.; BARNES, J.; ID.; SCHOFIELD, M. (ed.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: 1999); SANTORO, M.C. «Il pensiero teologico epicureo» *CE* 2000; 30: 63-70; PURINTON, J.S. «Epicurus on the Nature of the Gods» *OSAPh* 2001; 21: 181-231; KONSTAN, D. *Lucrezio e la psicologia epicurea*. Ed. it. I. Ramelli (Milano: 2007) cp. 2-3.

⁵³ Cfr. Cic. *ND* I 18, 49; Ermarco, fr. 32-33 Longo Auricchio; fr. 19, 1 Arr. e *Sent. Vat.* 24. Per la struttura argomentativa di *Ep. Men.* 123-124: ARRIGHETTI, G. *Epicuro. Opere* (Torino: 1960; 1973²) p. 536-539.

⁵⁴ Fr. 353 Us., su cui KLEVE, K. *Gnôsis*, p. 87-90; cfr. fr. 72 Arr.

⁵⁵ Cfr. fr. 194-195 Arr.; Cic. *ND* I 39, 109; fr. 352 Us.; fr. 355 Us. = 257 Arr.; fr. 357 Us.; fr. 39 Arr.; Lucr. IV 722-748.

⁵⁶ Cfr. fr. 352 Us. = 176 Arr.; MERLAN. «Zwei Fragen» 196-217; SCHMID. «Götter und Menschen» 133-140; FRASSINETTI, P. «Cicerone e gli dèi di Epicuro» *RFIC* 1954; 82: 113-132; FREYMUTH, G. «Eine Anwendung von Epikurs Isonomiegesetz, Cic. *ND* I 50» *Philologus* 1954; 98: 101-115; KLEVE. «Unvergänglichkeit» 116-126; ISNARDI PARENTE, M. *Opere di Epicuro* (Torino: 1983²) 32-33, 374 n. 1; GIANNANTONI. «Epicuro e l'ateismo» 25-26. Commento a Cic. *ND* 34,95; A.S. PEASE, M. *Tulli Ciceronis De natura deorum* (Cambridge: 1955-58) I, 457, per l'opposizione con la dottrina stoica. Cfr. anche fr. 358 Us. e fr. 179 Arr. e Demetrio Lacone. *De diis*, col. XXIV, 79-80 De Falco.

allontanano gli atomi distruttivi (fr. 183 Arr.).⁵⁷ Gabriele Giannantoni ritiene a ragione che per Epicuro gli dèi siano composti atomici realmente esistenti, non meri prodotti della mente umana che solo nel I sec. a.C., in autori quali Lucrezio, Filodemo⁵⁸ o Cicerone, sarebbero assurti allo statuto di entità spazialmente discrete.⁵⁹ Nello scolio alla Κυρία Δόξα I («gli dèi sono contemplabili tramite la ragione, non sussistenti separatamente *per numero*»; cfr. fr. 355 Us.) κατ' ἀριθμὸν è interpretato come indicativo di un'«esistenza spazialmente discreta»,⁶⁰ o della citata isonomia tra uomini e dèi.⁶¹ Gli dèi, per

⁵⁷ Cfr. *Ep. Men.* 124; fr. 33 Arr. ARRIGHETTI, *Epicuro*, 538-540 adduce il fr. 361 Us. = fr. 181-182 Arr.. Sull'immortalità degli dèi: KLEVE, «Ewigkeit» 55-62; SWOBODA, M. «Epicureae doctrinae de deorum natura beatitudine aeternitateque apud Ciceronem interpretatio» *Eos* 1966; 56: 273-280; sulle preconcezioni degli dèi: KLEVE, *Gnôsis*, p. 25-30.

⁵⁸ GIANNANTONI. «Epicuro e l'ateismo», 22-27. Teologia di Filodemo e Lucrezio: MARCHETTA, A. *I versi teologici nel proemio del De rerum natura di Lucrezio* (L'Aquila: 1988); OTÓN SOBRINO, E. «Superstición y religión verdadera en-Lucrecio» *CFC(L)* 1997; 12: 29-38; SIER, K. «Religion und Philosophie im ersten Proömium des Lukrez» *A&A* 1998; 44: 97-106; SANTORO. «Il pensiero teologico», 63-70; OBBINK, D. «All Gods are True», 183-221. In: FREDE - LAKS, *Traditions of Theology*: per Epicuro gli dèi esistono come conglomerati di atomi che assumono reale esistenza quando entrano nella nostra mente; similmente PURINTON, *Epicurus*.

⁵⁹ Come sostengono LANGE, F.A. *Geschichte der Materialismus*, I (Iserlohn: 1866, 1873²) p. 79-80; BOLLACK, J. *La pensée du plaisir* (Paris: 1975, tr. it. Genova: 1985), p. 237-39; LONG - SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge: 1987) I, p. 144-147; II, 143, si fondano principalmente sul fr. 352 Us. e sono seguiti da WOODWARD, P.G. «Star Gods in Philodemus» *CE* 1989; 19: 29-47 con bibl. *Status quaestionis* in KRÄMER, H.J. *Platonismus und hellenistische Philosophie* (Berlin: 1971), p. 131-146; ISNARDI, M. *Opere*², p. 31 n. 1. Critiche a tali tesi in MANSFELD. «Epicurean Theology» n. 86; GIANNANTONI, «Epicuro e l'ateismo» 32 ss.

⁶⁰ Cfr. SCOTT, W. «The Physical Constitution of the Epicurean Gods» *JPh* 1883; 12: 212-247; DIANO, C. *Epicuri Ethica et Epistulae* (Florentiae: 1974²); Id., «Questioni Epicuree» *GCFI* 1949; 27: 205-224; FREYMUTH. *Lehre von den Götterbildern*; KRÄMER. *Platonismus*, p. 131-135; ARRIGHETTI. *Epicuro*², p. 545; RIST, J.M. *Epicurus. An Introduction* (London: 1972), p. 172-178; LEMKE. «Die Theologie», 88-90.

⁶¹ ISNARDI, M. *Opere*², 34-35, rende κατ' ἀριθμὸν non «per individualità» ma «per legge numerica»; concorda GIANNANTONI, G. *Epicuro e l'ateismo*, p. 29-30. Cfr. fr. 192 Arr.. Per κατ' ἀριθμὸν e κατὰ ὁμοειδεῖαν cfr. Arist. *Met.* 1016b31; *Top.* 103a9; fr. 193 Arr.; fr. 194 Arr.: «l'essenza e la natura degli dèi è tale da poter essere scorta, in primo luogo, non con i sensi, ma

Epicuro, non solo esistono, ma, in quanto paradigmi di felicità, sono modelli etici per l'uomo;⁶² poiché, tuttavia, la loro felicità perfetta riposa sull'assenza di turbamento (fr. 184 Arr.),⁶³ non si curano degli uomini, con conseguente negazione di provvidenza, fato, mantica e teleologia.⁶⁴ Ciò valse a Epicuro una fama immeritata di ateo,⁶⁵ tanto che il suo nome compare nelle liste degli atei

con la mente, senza essere percepita né sotto l'aspetto di una solidità, né dal punto di vista numerico – come nel caso di quegli oggetti che Epicuro, a motivo della loro compattezza, chiama “solidi” –, bensì grazie alla percezione di immagini, in virtù della loro somiglianza (con gli dèi) ... la nostra intelligenza, fissa ad esse, comprende che caratteristiche abbia la natura beata ed eterna»; simile è fr. 195 Arr. Lo scolio a *Κυρία Δόξα* I solleva la questione se si debba pensare a due classi di dèi (cfr. GIANNANTONI, *Epicuro e l'ateismo*, p. 28-29), come fecero DIELS, H. «Ein epikureisches Fragment über die Götterverehrung» *SPAW* 1916; 37: 885-909, per cui si parlerebbe di dèi veri e dèi astrali; DE WITT, N.W. *Epicurus and His Philosophy* (Minneapolis: 1954), p. 264-267; MERLAN, Ph. *Studies in Epicurus and Aristotle* (Wiesbaden: 1960) p. 38 (dèi veri e dèi popolari). La prima classe di divinità è identificabile con uomini divinizzati per LONG - SEDLEY, *Hellenistic Philosophers*, 23 G e II, 151; cfr. GIGON, O. *Epikur. Von der Überwindung der Furcht* (Zürich: 1949) XLVIII; LEMKE, *Theologie Epikurs*, p. 77-80. ARRIGHETTI, *Epicuro*², p. 545-548, citando i fr. 192 e 193 Arr., sostiene che Epicuro distinguesse due specie di simulacri degli dèi, determinate dalla mescolanza o meno di simulacri degli astri, e che lo scolio abbia frainteso, facendone due categorie di dèi. Che la differenza sia a livello gnoseologico e non ontologico è ritenuto anche da ISNARDI, *Gli dèi*, p. 171-179. Per il testo critico dello scolio cfr. l'ed. Marcovich del Laerzio e le mie note e introduzione in REALE, G. *Diogene Laerzio* (Milano: 2006); per i tentativi di ricostruzione cfr. GIANNANTONI, *Epicuro e l'ateismo*, p. 29 n. 20.

⁶² Cfr. fr. 33 e 184 Arr.; BIGNONE, E. *Epicuro* (Torino: 1920), p. 44 n. 7 e 45 n. 1; ARRIGHETTI, *Epicuro*², p. 539-540; MASSA, *Epiclea*, 61 n. 1; ISNARDI, *Opere*², 272 n. 1; anche 46-47 sull'imitazione della divinità da parte del sapiente.

⁶³ Cfr. fr. 88 Us. = 28 Arr., che con il 41 Us. (= 19,5 Arr.), è l'unica testimonianza di Περὶ φύσεως XIII, ove, come nel l. XII e nella *Ep. Men.*, si trattava il rapporto dèi-uomini. Cfr. fr. 180 Arr.: «non contaminare il divino con fallaci opinioni umane».

⁶⁴ Cfr. fr. 374 Us., da collegare a Sext. Emp. *PH* III 9-11; fr. 27,1; 28; 33; 179 Arr.; *Ep. Men.* 124; sulla negazione della provvidenza: fr. 178 e 180-182 Arr.; 364-383 Us. e Lucr. II 167-183; 1090-1104; Cic. *ND* I 20, 54-55 con le note di ISNARDI, *Opere*², 391-393; contro divinazione e teodicea stoica: fr. 395 Us.; Lucr. V 146-234; fr. 179 Arr.; Cic. *ND* I 20, 53-56.

⁶⁵ OBBINK, D. «The Atheism of Epicurus» *GRBS* 1989; 30: 187-223. È malevolo Plut. *Non*

antichi, ove sono costanti Diagora di Melo e Teodoro di Cirene, cui si accostano variamente Protagora, Evemero, Prodico, Crizia e altri. Eppure Filodemo attesta che Epicuro osservò il culto pubblico e raccomandò ai seguaci di fare altrettanto; tale reverenza verso gli dèi, detti «nature sommamente buone e beate»,⁶⁶ è confermata da altre attestazioni.⁶⁷ La

posse, 21, 1102 B (p. 103,7-22 Us.), secondo cui Epicuro avrebbe finto preghiere e culto per timore del popolo (nel fr. 384 Us. Plutarco osserva che, per eliminare la paura degli dèi, è meglio credere che non esistano, piuttosto che negarne la provvidenza). La tradizione sull'ateismo di Epicuro, che diverrà preponderante nei cristiani, annovera già le testimonianze di Cicerone (fr. 177 Arr.), "Aezio" (fr. 393 Us.); D.L. II 97 (= fr. 391 Us.: Epicuro avrebbe desunto le sue idee dall'ateo Teodoro); Sext. Emp. *AM* IX 58: «Epicuro, secondo alcuni, ammette l'esistenza di Dio rivolgendosi alla folla; non l'ammette affatto, invece, spiegando la natura del reale»: omissa da Usener e Arrighetti, questo passo è ricordato da GIANNANTONI. *Epicuro e l'ateismo antico*, p. 42: a questo lavoro tutto rinvio, e anche a Id., «L'ateismo», 208-228. In: VEGETTI, M. (ed.). *L'esperienza religiosa antica* (Milano: 1992).

⁶⁶ Fr. 13 Us. = 134 Arr.; cfr. *Ep. Herod.* 78; *Men.* 123; *Κυρία Δόξα* I; fr. 386-387 Us.; Cic. *ND* I 18,47; 20,26; *Fin.* I 24,68; II 27,88; Sen. *Ben.* IV 19.

⁶⁷ D.L. X 10; Cic. *ND* I 20,56; Philod. nei fr. 85 Us. = 135 Arr.; 142 Us. = 66 Arr.; 157 Us. = 86 Arr.; 169 Us. = 93 Arr.; 386-387 Us. (su cui CAPASSO, M. *Margini ercolanesi*. Napoli: 1991², 30); NESTLE, W. *Griechische Religiosität* (Berlin: 1930), p. 394-395; BIGNONE, E. *L'Aristotele perduto*, II (Firenze: 1936), p. 369; FESTUGIÈRE. *Épicure*, 65-66 e 86-90; DES PLACES, É. *La religion grecque* (Paris: 1969), p. 262; SALEM, J. *La mort n'est rien pour nous* (Paris: 1990), p. 42-55. Sono passi discussi relativi all'aspetto culturale del Giardino, insieme al fr. 8 col. I del PHerc. 1232 di Filodemo, *Su Epicuro* (assente nell'Usener e nell'Arrighetti, ma presente in parte nel *Glossarium Epicureum* dell'Usener s.v. φύσις), nella nuova restituzione offerta da TEPEDINO, A. «Nuove letture del fr. 8 col. I PHerc. 1232», 225-232. In: MANDILARAS, B.G. (ed.) *XVIIIth Internat. Congress of Papyrology*, I (Athens: 1988). Si tratterebbe qui non tanto di un banchetto in onore degli dèi, ma in memoria degli amici defunti ed eroizzati, secondo CLAY, D. «The Cults of Epicurus» *CE* 1986; 16: 11-28. Sull'aspetto culturale del Giardino, con bibliografia, cfr. CAPASSO, M. *Trattato etico epicureo* (PHerc. 346) (Napoli: 1982), p. 41-50. Per questo passo di Filodemo cfr. BIGNONE, E. *L'Aristotele perduto*, I (Firenze: 1973²), p. 558-565; SCHMID, W. *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, a c. di I. Ronca (Brescia: 1984), p. 102-104. Secondo TEPEDINO. *Nuove letture*, p. 226, Filodemo sta riferendo l'invito di Epicuro ad alcuni discepoli, per un banchetto comune, per unire gli amici nel ricordo di quelli defunti, la cui vita sia di modello per tutti: cfr. BIGNONE. *Aristotele*, I, p. 518, 559 n. 314; CLAY. *Individual and Community*, p. 276-277; Id., *Cults*, p. 17-18.

massima «è empio non chi elimina gli dèi del volgo, ma chi attribuisce agli dèi le concezioni del volgo» (*Ep. Men.* 124) sembra una risposta a un'accusa di empietà; analoga finalità autoapologetica può avere la critica a Prodico, Diagora e Crizia in *Περὶ φύσεως* XII.⁶⁸ Per Festugière, Epicuro ammetteva l'esistenza degli dèi e ne aveva una concezione elevata, contraria a ritenere che siano vendicativi o invidiosi, come credeva il volgo, o implacabili, secondo la teologia astrale.⁶⁹ L'espressione più celebre della sua teologia, e una delle non molte, data la perdita dei suoi *Περὶ θεῶν*, *Περὶ ὁσιότητος* e *Περὶ εὐσεβείας*, è la *Κυρία Δόξα* I, da cui risulta l'esistenza degli dèi e la negazione della provvidenza.

Secondo Dione, per i primi uomini, a livello di nozioni comuni e spontanee, era immediatamente evidente la presenza di un piano divino dietro

⁶⁸ Fr. 87 Us. = 27,2 Arr.: «Come anche nel XII libro, biasima Prodico, Diagora, Crizia e gli altri, dicendo che essi sragionano e sono pazzi, e li assimila a Baccanti». Tolti i fr. 85-86, i fr. 82-84 e 87 Us., insieme con il 19,5 Arr. (= 41 Us.) sono le nostre sole fonti di informazione sul I. XII: i temi sarebbero i fenomeni celesti e il fatto che i primi uomini avessero concetti di nature incorruttibili, e la polemica con Prodico, Diagora e Crizia, considerati atei. Forse questo libro trattava delle origini della civiltà (cfr. LONG - SEDLEY. *The Hellenistic Philosophers*, II, p. 151); cfr. fr. 84 Us. Per l'unione di temi teologici e di altri relativi ai fenomeni celesti in questo libro come nella *Lettera a Pitocle* e in una parte della *Lettera a Erodoto* cfr. STECKÉL, H. «Epikuros». In: P.-W. Suppl., II (1968) 579-652: 605; ARRIGHETTI, *Epicuro*², 691-695 e 728-729; ERLER, M. «Epikur», 98. In: UEBERWEG, F.; FLASHAR, H. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV, I (Basel: 1994).

⁶⁹ Come la matematica, era avversata da Epicuro: cfr. il I. XI *Sulla natura*, e la *Lettera a Pitocle*, contro le spiegazioni univoche dei fenomeni celesti; cfr. FESTUGIÈRE. *Épicure et ses dieux*, p. 88-97, che ricorda anche (26-27 e 37) Menandro, compagno di efebica di Epicuro, quando fa dire a Onesimo nell'*Arbitrato* che pensare che gli dèi si occupino di tutti significherebbe avvilirli con un'infinità di problemi e attribuire loro una vita indegna degli dèi. Cfr. anche, da *Περὶ φύσεως* XII, fr. 84-85 Us., e, da Filodemo, fr. 27,1 Arr.: «i primi uomini assunsero concetti di nature incorruttibili, etc.»; *Ep. Men.* 124. Per la connessione di questo passo con la negazione che sussista un rapporto tra dèi e leggi che regolano i movimenti dei corpi celesti cfr. ARRIGHETTI. *Epicuro*², 707 e n. *. ERLER. *Epikur*, 98 pone il frammento fr. 135 Arr. (= 85 Us.) tra quelli del I. XII per affinità tematica («möglichlicherweise ist wegen gleicher Thematik auch [135] Arr. mit Usener zu Buch 12 zu rechnen»): esso tratta dei danni o della salvezza che dalla divinità possono derivare agli uomini, su cui cfr. *Ep. Men.* 124.

i fenomeni naturali – e poiché le nozioni comuni si mantengono in ogni tempo e per tutti, Dione, come gli Stoici, riteneva che questa evidenza sussistesse sempre ed ovunque, e che tutti potessero riconoscere spontaneamente il divino manifesto nella natura e la sua provvidenza; negarlo, infatti, come faceva l'Epicureismo, che poneva gli dèi negli *intermundia* e li faceva disinteressare completamente del mondo (§§ 36-37), significava negare l'evidenza con ragionamenti falsati. Si coglie infatti tutta l'ironia della definizione degli Epicurei da parte di Dione come σοφώτεροι τῆς ἀπάσης σωφίας. Anche la critica del piacere come criterio fondamentale dell'etica epicurea è un aspetto della polemica anti-epicurea molto ben evidente in questa orazione e non isolato nella produzione dionea.⁷⁰

Del resto, sia il provvidenzialismo sia gli ideali etici stoici sono riflessi in altre orazioni dionee in modo chiaro. Tra i discorsi che riguardano la filosofia morale e i cui contenuti rientrano nella più ortodossa linea stoica, il cui messaggio Dione intende trasmettere investendosi del ruolo di filosofo, troviamo l'*or.* 23, Ὅτι εὐδαίμων ὁ σοφός. È uno dei dodici discorsi strutturati

⁷⁰ Nei §§ 29-31, dove Dione a suffragio delle proprie argomentazioni adduce la teoria della generazione spontanea, egli sembra invece presentare concezioni simili a quelle lucreziane. Qui Dione, infatti, sostenendo che i primi uomini, nati dalla terra, avrebbero tratto da essa il loro primo nutrimento, di fango commestibile, sembra porsi in parallelo con la teoria epicurea della generazione spontanea degli esseri viventi dalla terra madre quale esposta da Lucrezio (V 783-825). Cfr. AMATO, E. *Un aspetto della polemica antiepicurea in età imperiale* (Salerno: 1999), che mostra come la matrice di questa teoria non fosse epicurea, ma stoica; e cita, opportunamente, SVF II 806, in cui Crisippo sosteneva che il piccolo nel grembo materno fosse nutrito dalla natura come una pianta, e II 757, secondo cui l'anima si unisce al piccino subito dopo la sua nascita, una volta che questo si sia raffreddato. Aggiungo anche le attestazioni dello stoico Ierocle, che riprende entrambe le idee: solo alla nascita il piccolo diviene un animale per aggiunta dell'anima; prima è come una piantina: il *pneuma*, che prima è *physis*, alla nascita diviene *psyché*, come spiega ampiamente Ierocle negli *Elementi di Etica* (ed. BASTIANINI, G.; LONG, A. in CPF, I 1 ** [Firenze: 1992], p. 296-362), col. 1a. Si tratta di una concezione ottimamente attestata nello Stoicismo. Amato osserva che la teoria della generazione spontanea dei primi uomini dal suolo e del loro nutrimento direttamente dalla terra è attribuita ad Epicuro solo dal fr. 333 Us., da Censorino, fonte tarda, di un'epoca, il III sec., in cui non si sa se circolassero più testi epicurei originali.

in forma dialogica – ultimativamente sul modello platonico– tra Dione, in vesti di insegnante, ed un allievo. Il tema è del tutto stoico e l'argomentazione si svolge secondo il metodo ermeneutico etimologico che gli Stoici avevano impegnato, a partire dall'Antica Stoa fino all'età imperiale, soprattutto in connessione con l'allegoresi.⁷¹ Dione prende in esame l'etimologia dell'aggettivo, εὐδαίμων, da δαίμων, indicante lo spirito-guida presente in ogni essere umano; se questo è buono, l'uomo è εὐ-δαίμων, e quindi felice; se è cattivo, è κακο-δαίμων, pertanto sventurato ed infelice.⁷² Dallo stesso δαίμων dipendono sia la sapienza sia la felicità. Dione precisa ancora che, parlando di uno spirito buono o cattivo, egli ha fatto una concessione alla mentalità popolare –la cui opinione sull'esistenza di un δαίμων buono o cattivo che influenza il νοῦς di ciascuno è attribuita espressamente a Diogene nel discorso 4, 80–, in quanto, secondo la dottrina stoica che egli abbraccia, qui, palesemente,⁷³ tutti gli spiriti-guida sono buoni, e le differenze di felicità o infelicità tra le persone dipendono dall'obbedienza o meno che gli uomini tributano loro.⁷⁴ Nel § 8 Dione si riferisce precisamente agli Stoici come a coloro i quali «sostengono che solo il sapiente è felice, e che ogni sapiente è tale» (μόνον καὶ πάντα φασὶ τὸν σοφὸν εὐδαίμονα εἶναι), istituendo un rapporto di duplice, reciproca ed esclusiva implicazione tra σοφία ed εὐδαιμονία, a cui fa eco egli stesso, con una ripresa letterale, quando afferma nel § 9: «La mia opinione è che ogni sapiente sia felice, e che solo il sapiente

⁷¹ Cfr. RAMELLI. *Allegoria*, cp. II e *passim*.

⁷² Sul concetto di δαίμων in Dione cfr. PUIGGALI, J. «La démonologie de Dion Chrysostome» *EtCl* 1984; 52: 103-114; RICCIARDI A. «*Eudaimon daimon*: Nota alla orazione XXV di Dione di Prusa», 85-97. In: VOLPE - FERRARI. *Ricerche su Dione di Prusa*, che mostra come il concetto di *daimon* fosse una tematica diffusa al tempo di Dione (osservo: anche in ambito cristiano, con l'apologetica e il tema del travisamento delle Scritture da parte dei φαῦλοι δαίμονες), e sostiene che il nostro filosofo l'abbia trattata in modo scarsamente filosofico, inserendo soprattutto molte reminiscenze storiche nell'or. 25, onde accattivarsi le simpatie del pubblico.

⁷³ Cfr. infatti l'opinione di Posidonio *ap. Galen., de plac. Hipp. et Plat.* 5, 6.

⁷⁴ Τοὺς περὶ τοὺς δαίμονας τοιοῦτῳ ὄντι [sc. ἀγαθῷ] εὐδαίμονας, τοὺς δὲ ἀπειθοῦντας κακοδαίμονας.

sia tale» (μοι δοκεῖ πᾶς καὶ μόνος εὐδαίμων ὁ σοφός). La sua opinione è dunque quella di un filosofo stoico. Non a caso è una massima stoica a suggellare il breve dialogo: «chi è sapiente ed assennato è senz'altro anche felice, mentre chi è stolto è infelice, non perché sia cattivo il suo dèmon, ma perché non obbedisce ad esso, che pure è buono.

Soprattutto, il problema del provvidenzialismo è dibattuto in un'orazione la cui paternità dionea oggi non è più generalmente discussa e che viene datata al periodo post-esilico,⁷⁵ il *Caridemo*,⁷⁶ un discorso consolatorio pronunciato per i suoi cari dal giovane stesso che sta per morire e riportato dal padre a Dione, il quale a sua volta lo riporta nella sua orazione. In questo discorso Dione riflette sul tema della morte: si tratta infatti, entro una cornice narrativa, delle parole dettate dal giovane Caridemo in vista della propria morte. Il genere della letteratura consolatoria è quello a cui si richiama più direttamente l'orazione dionea, che su questa idea si chiude anche, oltre a contenere in se stesso un discorso appunto consolatorio quale è quello di Caridemo. Secondo Maria Giner Soria, quest'ultimo personaggio, che Dione presenta come un suo ammiratore, è fittizio.⁷⁷ Nella cornice iniziale il narratore, ossia Dione stesso che si presenta come un conoscente di Caridemo e della sua famiglia, parlando in prima persona presenta il fatto, la morte di Caridemo, e svolge un breve elogio del giovane, in un dialogo con il padre del defunto da cui emerge tutta l'ammirazione del ragazzo per Dione. Ma ben presto lo spazio è lasciato alle parole di Caridemo stesso, che sul letto di morte dettò personalmente un discorso consolatorio, un παραμυθητικὸς λόγος per la propria scomparsa, destinato primariamente ai genitori. Il padre ne riporta il contenuto a Dione, e

⁷⁵ In favore dell'autenticità si veda MOLES, J. «The Dionian *Charidemus*», 187-210. In: SWAIN, *Dio Chrysostom*; Id., «The Career and Conversion», 95; MENCHELLI, *Caridemo*, 81-89 per la datazione.

⁷⁶ L'orazione è disponibile con testo critico, introd., trad. e commento di MENCHELLI. *Caridemo*.

⁷⁷ GINER SORIA, M.C. «Acotaciones a un dialogo consolatorio» *Faventia* 1990-91; 12/13: 293-305. Uno studio dell'autenticità e della struttura del discorso è fornito da MENCHELLI, M. «La morte del filosofo o il filosofo di fronte alla morte: *epieikeia* e *praotes* nel discorso XXX di Dione di Prusa» *SIFC* 1997; 15: 65-80.

all'interno del discorso del giovane sono esposti a loro volta altri discorsi, che esprimono le idee di terzi uditi dal giovane, tra cui uno che ricorda Dione stesso: il ragazzo parla, infatti, di un girovago che aveva raggiunto soltanto tardi la sapienza filosofica. Nella sezione finale, Dione, come personaggio della cornice, commenta brevemente il discorso del giovane, elogiandolo, e dichiarando di non essere in grado di consolare egli stesso i parenti più stretti di Caridemo, da cui si desume che il discorso del giovane è presentato come un sostituto della consolazione che Dione stesso avrebbe dovuto pronunciare. Se ammettiamo che Caridemo sia un personaggio fittizio, la paternità del discorso consolatorio ritorna allo stesso Dione.

Il primo discorso, quello del girovago, sembra uno dei discorsi dionei in cui maggiormente si avverte l'influsso platonico, specialmente dal *Fedone*. Sin dall'inizio Caridemo presenta un'osservazione di teodicea platonica derivata dal mito di Er nella *Repubblica*:⁷⁸ la divinità è causa di soli beni, mentre del male non è responsabile. Dione, come vedremo, lo ripete nell'*or.* 32, 15: l'origine del male è l'uomo con i vizi e le passioni; per guarire gli uomini dai vizi, dunque, è necessario il *logos* filosofico, la persuasione razionale, altro tema platonico, quello della filosofia come *πειθώ* opposta alla violenza e alla necessità.⁷⁹ Il discorso del giovane, inoltre, ingloba ulteriori discorsi, da lui sentiti pronunciare da persone più anziane, sul significato della vita e sul rapporto tra gli dèi ed il mondo, con attenzione focalizzata sulla provvidenza e sull'etica. Due concezioni fondamentalmente si contrappongono: una, più pessimistica, secondo cui le divinità si disinteresserebbero dei fatti umani, e un'altra invece più provvidenzialistica. Il primo discorso è attribuito ad un girovago che aveva raggiunto soltanto tardi la sapienza filosofica e vede il mondo, caratterizzato da una "natura matrigna", come luogo di espiazione per

⁷⁸ Cfr. LANZI, S. *Theos Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino* (Roma: 2000).

⁷⁹ Cfr. ad es. *Crit.* 51BC: «Bisogna fare quello che la Patria e la Città comandano, oppure persuaderle in che consiste la giustizia; invece, far uso di violenza non è cosa santa»; sulla *πειθώ* filosofica nel *Critone* si veda da ultimo GERGEL, T.L. «Rhetoric and Reason» *AncPhil* 2000; 20: 289-310 e sull'opposizione persuasione-violenza in Platone il mio *Il Basileus*.

gli uomini, discendenti dei Titani teomachi ed invisibili agli dèi. Il contenuto consolatorio di questa teoria è chiaro: chi muore abbandona non un luogo di delizie ma un luogo di pena; pertanto, non si deve considerare la morte come un male, bensì piuttosto come una liberazione da un carcere in cui siamo tutti incatenati dalla catena della necessità e soggetti a malattie del corpo e dell'anima, secondo la linea filosofica ben espressa nel *Fedone*; poi, gli Stoici Seneca e Trasea, non esenti da influssi platonici, alla loro morte – un suicidio forzato in entrambi i casi – avevano invitato a libare a Giove Liberatore, vedendola come una liberazione: Socrate precisamente nel *Fedone* invitava a sacrificare un gallo ad Asclepio poiché vedeva nella propria morte una guarigione e l'inizio della vera vita. In vita, l'unica liberazione possibile, come diceva già Platone, è data dalla filosofia, caratterizzata dall'esercizio del *logos*, che allenta la catena della ἀνάγκη (il *logos* è assimilato ad una lima con cui allentare, se non spezzare, la catena della necessità che stringe tutti). Nella contemplazione filosofica, infatti, l'anima si stacca il più possibile dal corpo, come accadrà in maniera più piena al momento della morte. Questo discorso si richiama ai miti platonici, come il *Boristenitico*, ma è dichiarato irrispettoso verso gli dèi da Caridemo, che preferisce il successivo, esposto in forma innodica e, probabilmente, cantata o cantillata da un contadino: il mestiere ideale per un filosofo, secondo Musonio. Qui, gli uomini sono discendenti degli dèi, amati da loro e posti nel mondo come una loro colonia, retta dapprima da semidèi, poi dagli uomini stessi, il che richiama il mito platonico di *leg.* 713, secondo cui nei tempi antichi, sotto il regno di Crono, a governare gli uomini erano mandati dagli dèi esseri di natura semidivina, migliori degli uomini e quindi capaci di reggerli in modo migliore di quanto non sarebbero stati capaci di fare essi stessi. Il mondo, nel discorso del contadino, è visto nei suoi aspetti positivi e interpretato in chiave provvidenziale, come un grande banchetto al quale tutti sono invitati. Si può comportarsi con intemperanza e prepotenza, oppure con sobrietà e saggezza: su questo banchetto vigila la divinità, richiamando di volta in volta i migliori presso di sé (§ 44).⁸⁰ Sono qui

⁸⁰ AMATO, E. «Ῥητορικὴ δεινύζουσα: il 'banchetto' di Dione di Prusa, Favorino e Luciano»

manifesti vari elementi di allegoria morale del tipo di quelle care agli Stoici e ai Cinici, e l'esaltazione della temperanza e dell'autocontrollo in contrasto con l'intemperanza e con la sfrenatezza. Alla concezione pessimistica del primo discorso fa da *pendant* quella ottimistica del secondo; nemmeno il primo, tuttavia, nega la provvidenza; soltanto, ne teorizza un'applicazione diversa: dopo l'espiazione terrena, si ha la salvezza per gli uomini. In entrambi i casi, inoltre, il perfezionamento etico si ottiene tramite la temperanza, il distacco dai beni e dai piaceri materiali, il dominio delle passioni. Nessuno dei due discorsi abbraccia l'edonismo, spesso confutato da Dione: entrambi privilegiano un ideale ascetico, sebbene ancor più accentuato nel primo.

Inoltre, va osservato che i discorsi che il padre di Caridemo riporta al narratore e che Caridemo a sua volta afferma di avere udito dai due personaggi assumono una veste mitologica e allegorica. Il primo, infatti, è decisamente mitologico e si richiama ai miti platonici, come vedremo fare da Dione anche, ad esempio, nel *Boristenitico*; il secondo si sviluppa pure in un'ampia allegoria morale, del tipo di quelle care agli Stoici e ai Cinici e ad autori come quello della *Tavola di Cebete*.⁸¹ Anche questi sono elementi di mediazione rispetto all'esposizione teoretica.

Un ulteriore elemento riconducibile in parte alla riflessione stoica, ma anche a quella platonica del θεὸς ἀναίτιος nel mito di Er alla fine della *Repubblica*, richiamata nel *Caridemo*, è un'affermazione dell'*or.* 32, il *Discorso agli Alessandrini*, pronunciato ad Alessandria in un momento storico dibattuto tra gli studiosi. Secondo Jones, esso risale agli anni tra il 72 d.C. e la morte di Vespasiano, che sarebbe identificabile con l'imperatore nominato nel presente discorso.⁸² La datazione vespasiana è stata sostenuta, ancora molto

Euphrosyne 2005; 33: 341-353, studia l'ideale del banchetto secondo Dione. Il banchetto diventa, specialmente nel *Caridemo*, metafora della vita stessa, secondo una precisa tradizione filosofica.

⁸¹ Cfr. RAMELLI. *Allegoria*, cap. I-II; IV-VII, e in part. quest'ultimo per la *Tavola*.

⁸² JONES, C.P. «The date of Dio of Prusa's Alexandrian oration» *Historia* 1973; 22: 302-309. In effetti, i principali argomenti in favore di una datazione vespasiana del discorso sono di ordine

di recente, da Desideri, come pure da Moles e da Cécile Bost Pouderon.⁸³ Kindstrand,⁸⁴ invece, polemizzando con gli argomenti addotti da Jones, data il discorso sotto il regno di Traiano, come già von Arnim, che lo poneva dal 105 al 112.⁸⁵ In tal caso, esso appartarrebbe al periodo postesilico: in favore di questa supposizione potrebbero deporre gli evidenti elementi filosofici, e in particolare cinici, che lo caratterizzano e lo apparentano ai discorsi stoico-cinici postesilici. Una datazione sotto Traiano è considerata la più probabile anche da Sidebottom, che propone una datazione unica per tutti i discorsi 31-34,⁸⁶ con argomentazioni e conclusioni riprese da Swain e da Salmeri,⁸⁷ Sheppard pure accetta la datazione traiana, stabilendo il 107-109.⁸⁸ Se nel *Discorso ai Rodii* traspare tutta la nostalgia di Dione per la grandezza della

storico: sia la maggiore corrispondenza della personalità di Vespasiano —rispetto a quella di Traiano, altro possibile candidato— alle frequenti allusioni all'imperatore in questo discorso, sia l'identificazione del Conone del § 72 con il prefetto d'Egitto L. Peduceo Colono, sia la condizione di Rodi come città libera citata al § 52, che storicamente si adatta agli anni 69-75.

⁸³ DESIDERI, P. «City and Country in Dio», 93-107: 96. In: SWAIN, S. (ed.) *Dio Chrysostom, Politics, Letters, and Philosophy* (Oxford: 2000); MOLES, J.L. «The Career and Conversion of Dio Chrysostom» *JHS* 1978; 98: 79-100; BOST POUDERON, *Trois discours aux villes*, p. 217.

⁸⁴ KINDSTRAND, J.F. «The date of Dio of Prusa's Alexandrian oration. A reply» *Historia* 1978; 27: 378-383.

⁸⁵ VON ARNIM. *Leben und Werke*, p. 435-438.

⁸⁶ SIDEBOTTOM, H. «The date of Dio of Prusa's *Rhodian* and *Alexandrian* Orations» *Historia* 1992; 41: 407-419; Id., «Dio of Prusa and the Flavian Dynasty» *CQ* 1996; 46: 447-456: nel secondo articolo, in particolare, è sostenuto che Dione non sarebbe stato il confidente della dinastia flavia, e, pertanto, nemmeno l'inviato di Vespasiano nelle città orientali, come spesso si è ritenuto in base ai §§ 21-22 del presente discorso. Cfr. anche BORTHWICK, E.K. «Dio Chrysostom on the mob at Alexandria» *CR* 1972; 22: 1-3; CRIMI, C.U. «Sull'orazione agli Alessandrini di Dione Crisostomo» *SicGymn* 1973; 26: 356-362.

⁸⁷ SWAIN, S. *Hellenism and Empire* (Oxford: 1996), p. 428-429, pur non ritenendo sicura la datazione traiana, la considera preferibile; SALMERI, G. «Dio, Rome, and the Civic Life of Asia Minor». In: SWAIN S. (ed.) *Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy* (Oxford: 2000), p. 53-92: 82 nn. 140 e 142.

⁸⁸ SHEPPARD, A.A.R. «Dio Chrysostom, the Bithynian Years» *AC* 1984; 53: 157-173.

Grecia, e una riflessione sul rapporto tra la cultura greca e il mondo barbaro sarà particolarmente urgente nel *Boristenitico* (or. 36),⁸⁹ il tema della greicità ricorre anche nel *Discorso agli Alessandrini*.⁹⁰ Appaiono in effetti notevoli qui, e furono osservate già da von Arnim, le forti affinità con quello precedente ai Rodii, ribadite anche da Lemarchand e da Jones⁹¹ e minimizzate invece da Kindstrand, ma per poter meglio sostenere la distanza anche cronologica tra i due discorsi, il 31 negli anni Settanta del I sec. e il 32 sotto Traiano. Appare importante rilevare anche le profonde affinità che questo discorso presenta rispetto al *Tarsico I* (33), che pure non dovrebbe essere molto diffalcato nel tempo. Innanzitutto, entrambi hanno lunghi esordi (32, 1-29; 33, 1-30) e forti connotazioni del genere *σπουδογέλοιον*, in quanto in entrambi i casi il rimprovero rivolto alle popolazioni è dovuto ad un motivo irrisorio, ed il tono è sovente improntato al registro comico, ma, poiché Dione vede le cause immediate della sua critica come indizi di un male più profondo, morale, egli usa l'*amplificatio* per mostrare il dilagare del vizio (32, 20; 33, 6), che si estende perfino a donne e bambini (32, 42; 33, 34) ed è divenuto insopportabile (32, 20; 33, 35).⁹² Questo è uno dei discorsi in cui

⁸⁹ Cfr. il mio «Le origini della filosofia: greche o barbare? L'enigmatico mito del Boristenitico di Dione» *RfN* 2007; 99: 185-214.

⁹⁰ Per cui cfr. GANGLOFF, A. «Les mythes dans les principaux discours aux villes de Dion Chrysostome» *REG* 2001; 114: 456-477, che studia soprattutto l'importanza dei miti all'interno della *paideia* greca propugnata da Dione; i miti vengono scelti in funzione di una concezione di "ellenico" che non deriva solo dalla stirpe, ma anche dall'educazione.

⁹¹ LEMARCHAND, L. *Dion de Pruse: les oeuvres d'avant l'exil* (Paris: 1926), p. 103, 104, 107; JONES. «The date», 302-309.

⁹² Inoltre, in entrambi i discorsi Dione ostenta modestia oratoria di fronte al suo pubblico (32, 22; 33, 1 e 3) e lo esorta ad ascoltarlo in quanto parla con franchezza e desidera essere utile (32, 5; 33, 7 e numerosi altri esempi); avvisa di stare per trattare solamente uno dei tanti problemi che affliggono la città in cui sta tenendo il discorso (32, 34; 33, 7); si serve delle stesse interrogative retoriche (32, 79; 33, 61); avvisa che a rovinare le città sono più i vizi dei cittadini che gli assedi esterni (32, 89; 33, 28); rileva quanto possano essere dannosi gli spettacoli teatrali (32, 4; 33, 10), e che la corruzione dell'anima entra per le orecchie (32, 3 e 67; 33, 48 e 50); ricorda che gli Ateniesi consentivano ai loro poeti di criticarli a teatro (32, 6; 33, 10); assimila

maggiormente emerge la caratterizzazione foziana di Dione: «Era considerato un oratore abile soprattutto nel genere di eloquenza che si impegna a regolare i costumi» (Phot., *Bibl.* 209). Nell'esordio, Dione insiste per ottenere l'attenzione degli Alessandrini, da lui presentati come persone disimpegnate, che amano soltanto gli spettacoli teatrali e le competizioni sportive. Egli volge dunque un elogio dell'ascolto, rifacendosi anche ad un aneddoto relativo agli Ateniesi e ad un oracolo di Apollo che suggeriva loro di introdurre le cose più preziose nelle orecchie dei loro bambini, ossia gli insegnamenti migliori. Gli Ateniesi sono nuovamente richiamati quale esempio in quanto accettavano le critiche rivolte loro a teatro, nel loro caso dagli attori comici. Se invece gli Alessandrini non si sentono mai rivolgere un discorso che li ammonisca e li istruisca, la colpa è anche dei loro filosofi, che non si preoccupano di educarli. Di qui Dione prende spunto per criticare, dal § 9, coloro che declamano soltanto al chiuso delle sale, quei Cinici che sono filosofi soltanto all'apparenza e in realtà sono ignoranti e non insegnano nulla, e coloro che pretendono di essere filosofi mentre sanno soltanto parlare in modo elegante, così da impressionare, ma non giovano a nulla dal punto di vista dell'insegnamento morale. Questo è quello che Dione proclama di voler portare, per ispirazione divina, agli Alessandrini (12): l'idea di essere indotto da Zeus a parlare ritorna nel § 21: Zeus, infatti, nello Stoicismo è il *summus*

l'oratore o il filosofo a un medico (32, 10 e 17; 33, 6-7 e 44); biasima i "cinici" alessandrini distinguendoli bene dai veri filosofi con le stesse parole con cui biasima i comici insolenti (32, 9; 33, 10), rimprovera agli Alessandrini di sconvolgersi per una stecca e di essere indifferenti alla perdita dell'armonia civile così come rimprovera ai Tarsii di sconvolgersi per l'inquinamento delle acque del Cidno e di restare indifferenti ai loro problemi morali – un inquinamento ben più grave (32, 46; 33, 29). Simili nei due discorsi sono poi le immagini e gli *exempla*: in entrambi è narrato l'aneddoto di Timoteo (32, 67; 33, 57) ed è ricordato l'esempio negativo di Tersite (32, 99; 33, 11); sia Alessandria sia Tarso sono paragonate all'isola delle Sirene (32, 47; 33, 35. 41); ad entrambe le città è proposto il monito di Troia, prospera materialmente ma non moralmente, e quindi perita (32, 88; 33, 19. 22), ed è rimproverata la passione per i cavalli (32, 43; 33, 5); un forestiero si sorprenderebbe enormemente nell'udire ad Alessandria tutti cantare, e a Tarso tutti produrre uno strano suono (32, 68; 33, 36).

deus garante del *logos* e identificantesi con il *logos* stesso.⁹³ Da esso dunque si sente ispirato Dione, ossia dal *logos* filosofico. Nei §§ 14-16 Dione incomincia quindi ad argomentare, insegnando che il bene viene dagli dèi e il male soltanto dagli uomini, dai loro vizi e dalle loro passioni. Il rimedio per questi vizi passa allora attraverso il *logos* filosofico, caratterizzato dalla persuasione e migliore del rimedio più aspro dato dalla punizione della legge, che nella sua necessità è caratterizzato dalla violenza. Dal § 25 Dione tratta quindi della natura del popolo e delle sue caratteristiche buone o cattive, al pari di quelle che differenziano i re dai tiranni, a partire dalle teorizzazioni politiche di Platone. E qui si innesta la critica al comportamento disordinato e confusionario degli Alessandrini, tanto più indecoroso rispetto all'importanza della loro città e della loro terra, di cui al § 35 egli apre un elogio. Ma subito dal § 37 avvisa che non è certo la prosperità materiale della città a costituire un motivo di lode per i cittadini, bensì la loro virtù. Invece, come prende a spiegare Dione nel § 41, gli Alessandrini, non appena si mettono ad assistere a spettacoli teatrali o circensi, perdono la testa e si comportano come invasati. Nell'esposizione di questi difetti, Dione non manca di inserire risvolti anche comici, spesso grazie allo strumento dell'ironia, o a quello dello straniamento.⁹⁴ Dione descrive a lungo la città di Alessandria come

⁹³ Cfr. RAMELLI. *Allegoria*, I, cap. II, con ampi riferimenti.

⁹⁴ Come nel racconto dello Scita Anacarsi relativo ai ginnasi greci, che a lui parevano luoghi in cui gli uomini divenivano improvvisamente pazzi (cfr. il mio *I Sette Sapienti. Vite e opinioni*, ed. B. Snell, Milano: 2005). Dione insiste a lungo sull'indegnità del comportamento degli Alessandrini, notando anche che sono gli unici, fra tutti i Greci, a scatenarsi tanto indecorosamente a teatro, e che, così facendo, si screditano anche di fronte agli altri i quali, da altre città e popoli, vengono ad Alessandria e ritornano poi in patria a riferire quello che hanno visto. Sugli Alessandrini, la musica non ha l'effetto armonizzatore conferitole da Apollo e dalle Muse, ma quello sconvolgente della musica dionisiaca dei Coribanti. Dione denuncia in effetti la corruzione della musica moderna, riprovevole dal punto di vista morale in quanto induce alla mollezza. A questo proposito, Dione dal § 63 inserisce una storia, attribuita ad un Frigio, che rielabora il mito di Orfeo e si presenta come una sorta di mito eziologico, che spiega l'amore degli Alessandrini per la musica: essi sarebbero i discendenti di quei Macedoni di Alessandro che a loro volta discendevano dagli uomini risultati dalla trasformazione delle pecore che

conquistata, “presa”, ma non in guerra, bensì dalle passioni, nel che consiste, stoicamente, la vera cattività.⁹⁵ Uno degli aspetti più notevoli è che Dione vi conduce una polemica contro «i cosiddetti filosofi», dei quali alcuni non si degnano di parlare al popolo, ed altri si esibiscono soltanto nei locali di recitazione, davanti ad un pubblico scelto e già d'accordo con loro, mentre il filosofo deve giovare ai cittadini e curarli come un medico, se necessario anche criticandoli, in discorsi pubblici. Il primo argomento sostanziale presentato da Dione riguarda la provenienza del solo bene dalla divinità, secondo il principio *θεὸς ἀντίτιος*, in base al quale Dio non è responsabile dei mali umani, formulato da Platone nel mito di Er alla fine della *Repubblica* e poi ripreso da un'ampia tradizione filosofica. Infatti, nei §§ 14-17 Dione asserisce la necessità di non attribuire il male agli dèi, poiché il male deriva da un'altra fonte, vicina a noi, in quanto è opera nostra e risulta dal nostro agire:

avevano seguito Orfeo. Questo, però, comporta anche un aspetto meno bello per gli Alessandrini: poiché discenderebbero ultimamente da pecore, si spiegherebbe anche la loro ottusità e scarsa intelligenza. Nel § 66, sempre allo stesso Frigio è attribuita anche la spiegazione dell'origine dei “cinici citaredi”, con cui Dione polemizza fortemente, dai cani che avevano seguito Orfeo e ne avevano imitato l'arte: aspetto precipuo di queste creature sarebbe dunque non solo la perizia tecnica, ma anche l'impudenza ritenuta tipica dei cani. L'esempio opposto, portato da Dione in persona (67), è quello degli Spartani, che non sopportarono un tipo di musica considerato immorale proposto da un citaredo. Il canto, in effetti, come Dione denuncia (§ 68), ad Alessandria non è esercitato solo dai musicisti, ma da retori e sedicenti filosofi, obbedienti alla moda “asiana”. Dopo un monito improntato alla difficoltà di porre un limite alla corruzione, un'idea che ricorre anche altrove nei suoi avvisi, Dione passa, al § 75, dal teatro al circo, descrivendo anche qui con tinte parodistiche e comicamente enfatiche la condotta esagitata degli Alessandrini. Addirittura nei §§ 82-85 Dione costruisce una sorta di divertente ed ironico centone omerico che descrive questo comportamento assurdo in versi epici.

⁹⁵ Nella perorazione finale Dione tira in campo anche il rapporto degli Alessandrini con l'imperatore, che ha mostrato grande benevolenza e generosità nei loro riguardi: così gli Alessandrini dovrebbero dimostrare gratitudine comportandosi in modo degno, così da ottenere un migliore rapporto anche con i governatori mandati dall'imperatore stesso. Questo discorso si segnala anche per le citazioni poetiche numerose che Dione vi inserisce, prevalentemente da Omero, ma anche dai comici, anche in omaggio al suo pubblico colto e amante della commedia e della poesia, e anche da Euripide.

14 E innanzitutto, per incominciare da ciò che bisogna, siate saldamente convinti del fatto che tutto ciò che accade agli uomini nel bene proviene sempre dalla divinità, ad esempio se uno, durante un viaggio per mare, c'è con un timoniere esperto, o se un popolo o una città hanno in sorte bravi governanti, o se un medico arriva ad assistere un malato nel momento opportuno, e bisogna considerare che questi giunge in aiuto per volere di Dio, e, se si vuole prestare ascolto a discorsi assennati, è stato mandato da esso. 15 In generale, infatti, non c'è nulla di felice o di utile che non ci giunga per decisione degli dèi e per la loro potenza, ma tutti i beni, dappertutto, dipendono da loro, che li distribuiscono abbondantemente a coloro che desiderano riceverli. I mali provengono a un'altra parte; sgorgano, per così dire, da un'altra fonte, che si trova qui vicina, presso di noi, come nel caso dell'acqua, qui: quello che in essa è salutare e nutriente discende dall'alto, da una fonte divina, mentre siamo noi a produrre i canali sporchi e maleodoranti: questi provengono da noi. Infatti, è a causa della stoltezza degli uomini, del lusso e dell'ambizione se la nostra vita è difficoltosa e piena di inganno, di malvagità, di sofferenza e di innumerevoli altri mali. 16 E per curarli c'è un unico rimedio, un'unica medicina creata dagli dèi: l'educazione fondata sul *logos*, che se uno sa usare per tutta la vita costantemente giunge ad un certo momento ad una fine sana e felice.⁹⁶ Quelli che invece si imbattono in essa occasionalmente, di rado e per qualche tempo, "ora vivono un giorno sì e uno no, /ora invece sono morti".⁹⁷ Tuttavia, alla fine, una volta o

⁹⁶ La filosofia, insegna Dione, è rimedio alle passioni e ai vizi; egli insiste soprattutto sul suo aspetto etico, come era nella linea dello Stoicismo romano.

⁹⁷ Hom., *Od.* 11, 303, in riferimento a Castore e Polluce, citato poi anche da Sesto Empirico, *Adv. Math.*, IX 37, 7. Anche Giovenale, un altro autore di I-II secolo influenzato dallo Stoicismo romano, presenta coloro che non vivono secondo la virtù come «morti»: *dignus morte perit, coenat licet ostrea centum...*, anche se è ricco e si immerge in tutti i piaceri, «chi è degno di morte è già morto», in quanto, come aveva già detto il Socrate di Platone, quello che importa non è vivere, ma vivere bene, cioè vivere con virtù e sapienza (cfr. la sezione dedicata a

l'altra, si volgono via da eventi sinistri e tremendi che incombono su di essi. Coloro che sono completamente ignari di questa medicina, invece, e che non hanno mai prestato orecchio ad un discorso assennato, sono assolutamente sventurati, in quanto non hanno nessun riparo, nessuna difesa dalle sofferenze, "ma sono sbattuti dalla tempesta in una vita / che non ha ove nascondersi, misera".⁹⁸ Come nel caso di un'imbarcazione marcia e disfatta, così è in una mente stolta e nella malvagità. Infatti, accade che i peggiori e più sventurati rifuggano quanto più lontano possibile dalla ragione e non vogliano ascoltare, neppure se costretti, come credo che anche le piaghe più difficili non si lascino toccare, e questo stesso fato è segno della loro condizione davvero cattiva. Costoro, pur non volendolo, vanno presso altri medici, più efficaci. La sollecita cura adatta al vizio, infatti, è duplice, come nel caso delle altre malattie: l'una assomiglia alla strategia a base di dieta e di medicine; l'altra, invece, assomiglia a quella che impiega la cauterizzazione e l'intervento chirurgico, e si addice maggiormente ai governanti, alle leggi e ai giudici, che eliminano ciò che è superfluo ed incurabile: sono migliori coloro che non lo fanno facilmente. 18 Quanto all'altro modo di prendersi cura del vizio, dico che sia opera di coloro che sono in grado di rendere più miti le anime attraverso la persuasione razionale, con il discorso.⁹⁹ Costoro sono i salvatori e custodi di quanti sono in grado di essere salvati, in quanto impediscono loro, trattenendoli, di giungere al

Giovenale nel mio *Stoicismo romano minore*. Milano:2008).

⁹⁸ Menandro fr.404, 6-7 Kock = fr. 4, 6-7 Meineke IV, commedia *Plo.* = Thierfelder - Körte 335, 6-7. Cfr. poi STOB., *Anth.* IV 22b, 31, 7-8. Ci sovviene naturalmente della metafora lucreziana (2, 1-13) della tempesta che rappresenta la vita in balia delle passioni, dei desideri e dei timori infondati, da cui soltanto la filosofia può offrire uno scampo. Cfr. da ultimo, per l'interpretazione del passo, KONSTAN. *Lucrezio*, cap. I.

⁹⁹ Di nuovo, si tratta della filosofia che opera attraverso il *logos* e la persuasione (*peithō*), opposta alla violenza (*bia*), un'idea fondamentale in Platone, ove, precisamente come in Dione, assume immediatamente anche risvolti politici.

colmo della malvagità. Le città, dunque, hanno bisogno di entrambi, tanto più coloro che rivestono poteri. È opportuno, quindi, cercar di evitare di punire, ma non evitare di insegnare. L'indulgenza è propria di un capo buono, ma il non essere aspro è proprio di un filosofo scadente. L'asprezza della punizione, infatti, fa perire, mentre quella del discorso razionale salva, per sua natura.

Già Cleante, nel suo *Inno a Zeus* (SVF I 537), aveva attribuito chiaramente agli uomini la responsabilità dei loro errori, lasciando al sommo dio soltanto il dono del Logos ad essi, ed esentandolo così da ogni responsabilità riguardo al male, specialmente nei vv. 17-27: sono gli uomini che, allontanandosi dal Logos, si attirano sciagure e una vita misera. Per questo il dio, immediatamente dopo, è pregato di liberare gli uomini dall'ignoranza funesta, e il pensiero stoico avrebbe continuato a ritenere la divinità somma come causa di soli beni nella concezione della Provvidenza, richiamata da Dione nell'*or.* 3, 50 e 73. Anche Platone, nel mito di Er, aveva proclamato che Dio non è colpevole delle sventure umane, ma che ognuno è libero di scegliere bene o male. Entrambe le riflessioni, stoica e platonica, sono probabilmente confluite qui in Dione, che si fa trasmettitore di queste conoscenze. Egli si sente infatti un filosofo investito della missione dell'insegnamento, e un filosofo neostoico, dello Stoicismo romano trasmessogli specialmente da Musonio: uno Stoicismo pratico, etico-politico, socratico-cinico, con riflessi platonici, e anche, nella fattispecie, popolare e diatribico.¹⁰⁰ Se in vari temi cari anche a Dione, come quello della sequela della natura quale criterio etico,¹⁰¹ nell'istanza della *παρρησία* e nella forma

¹⁰⁰ Questo potrebbe essere considerato eclettismo, e in effetti già ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 3, 1 (Leipzig: 1923⁵), p. 847-851, definiva Dione un eclettico, ma in questo senso anche la più gran parte del Neostoicismo era allora eclettico (Seneca, notoriamente, riprendeva molti spunti addirittura dall'Epicureismo). Cfr. anche ANDRÉ, J.-M. «Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire» *ANRW* II, 36, 1 (1987; 5-77. GRIFFIN, M. *Philosophia Togata* (Oxford: 1989), p. 1-37.

¹⁰¹ Cfr. ad es. per i Cinici Diog. Laërt., *vit.* 6, 104, il quale attesta che Antistene nell'*Eracle*

diatribica stessa,¹⁰² Stoicismo e Cinismo finivano per convergere,¹⁰³ l'idea dell'attenzione sociale¹⁰⁴ e civile e dell'impegno politico, e la relativa teorizzazione del governo universale e locale, è invece uno dei punti più evidenti in cui il pensiero dioneo, come buona parte di quello neostoico,

affermava che il fine etico è vivere secondo virtù, osservando che era anche la tesi degli Stoici e che queste due scuole spesso convergevano nelle loro posizioni filosofiche, soltanto che il Cinismo sarebbe stato una specie di scorciatoia verso la virtù; per Zenone cfr. Diog. Laërt., *vit.* 7, 87-89, che nella sua opera *Sulla natura dell'essere umano* definisce quale fine etico di quest'ultimo la vita secondo natura, coincidente con la vita secondo virtù: dal che si comprende che la natura che Zenone prende a criterio è primariamente la natura razionale umana, dunque il *logos* (ancora una volta, il cardine dello Stoicismo in tutte le discipline!); Cic., *off.* 3, 13, che attesta che secondo gli Stoici il sommo bene è vivere conformemente alla natura, il che è da lui interpretato come conformarsi sempre alla virtù; per il Neostoicismo: Muson., 17, per cui l'essere umano vive secondo natura quando vive secondo virtù; Epict., *diss.* 3, 1, 24-35.

¹⁰² E, con essa, i suoi temi: addirittura novantaquattro sono stati indicati da OLTRAMARE, A. *Les origines de la diatribe romaine* (Genève: 1926), p. 43-65.

¹⁰³ Questo, nell'età di Dione, accadeva anche per certe pose e atteggiamenti e modi di presentarsi. Come nota BOST POUDERON. *Dion Chrysostome*, p. 448, è significativo che Dione Cassio, nel discorso di Muciano, il favorito di Vespasiano, a sostegno dell'espulsione dei filosofi, gli Stoici si vedano rivolgere le stesse accuse e critiche che Dione rivolge ai Cinici, soprattutto di vanità e ciarlataneria.

¹⁰⁴ L'attenzione e il rispetto di Dione anche per i ceti più umili emergono chiaramente ad es. dall'*Euoboico*, o dall'or. 34, 23 («Infatti, non è che basti sborsare cinquecento dracme per essere vostro amico e meritare subito la cittadinanza, mentre se uno è povero e gli è stato rifiutato il nome di cittadino all'atto dell'iscrizione, sebbene non solo sia nato personalmente presso di voi, ma lo siano anche suo padre e i suoi nonni, allora non può essere amico della vostra città, né può considerarla come la sua patria. E se uno lavora il lino, è forse peggiore di un altro e bisogna rimproverarlo e biasimarlo, mentre se è tintore, calzolaio o carpentiere non si deve affatto considerare male questi mestieri?»), e 34, 22, dove Dione raccomanda di integrare i lavoratori del lino nel corpo della città, senza lasciarli estranei ad essa (con la dialettica stoica di οἰκεῖον e ἀλλότριον opportunamente rilevata da BOST POUDERON. *Dion Chrysostome*, p. 477). Tale atteggiamento appare in linea con il pensiero vetero-stoico (mentre i mediostoici Panezio e Posidonio sembrano sdegnare maggiormente i mestieri manuali in quanto illiberali: cfr. Cic., *off.* 1, 42, 150; Sen., *ep.* 88, 21; 90, 25), ed anche neostoico: basti pensare a Musonio e alla sua lode dell'agricoltura quale attività manuale perfettamente adatta al filosofo, o allo schiavo Epitteto. Cfr. BRUNT. «Aspects of the Social Thought», 19-26.

misura le sue maggiori distanze dal Cinismo,¹⁰⁵ che pure per altri versi aveva assorbito. Era la tradizione platonica e stoica, piuttosto, a predicare l'opportunità e la bontà dell'impegno politico per il saggio, dai dialoghi politici platonici allo Stoicismo antico¹⁰⁶ –richiamato espressamente da Dione per questo in or. 47, 2-3¹⁰⁷– e medio, fino a Seneca nel Neostoicismo¹⁰⁸ e a Plutarco nel Medioplatonismo.¹⁰⁹ È a questa vocazione, non disgiunta da

¹⁰⁵ Cfr. Diog. Laërt., *vit.* 6, 29 per il cinico Diogene e la predicazione dell'astensionismo politico. Epitteto, che da buon Neostoico cercava di recuperare la tradizione cinica, in *diss.* 3, 22, 83-85, sostiene che il cinico in realtà, pur nel suo astensionismo, si occupa della forma di politica più nobile e più universale, sia riguardo al pubblico (tutta l'umanità) sia riguardo ai temi (felicità, libertà, etc.).

¹⁰⁶ Cfr. ad es. Diog. Laërt., *vit.* 7, 121: «Il sapiente parteciperà alla vita politica, a meno che qualcosa non glielo impedisca, come dice Crisippo nel I libro del suo trattato *Sui generi di vita*».

¹⁰⁷ «Prima mi meravigliavo che alcuni filosofi avessero lasciato la loro patria senza esservi costretti, e avessero scelto di vivere altrove, e questo pur dichiarando essi stessi che occorre onorare la propria patria e porla al di sopra di tutto, e che è naturale che l'uomo partecipi agli affari pubblici e alla vita politica; mi riferisco a Zenone, a Crisippo, a Cleante, nessuno dei quali rimase in patria, nonostante i suoi precetti. Essi, dunque, non pensavano veramente quello che dicevano? Ma sì che lo pensavano, e più di ogni altra cosa, io credo. A loro parere, infatti, occuparsi dell'amministrazione della città è per i sapienti un'attività moralmente bella, davvero felice e opportuna. Ma essi temevano le molestie e le difficoltà che tale attività comporta, l'ignoranza degli uni, l'invidia degli altri, la stoltezza di altri ancora; oppure bisognerebbe che, oltre ad essere sapiente, si potesse avere anche la forza e la potenza di Eracle. Ma ritenevano questo impossibile».

¹⁰⁸ Anche il neostoico Eufrate, *ap.* Plin., *ep.* 1, 10, 10, definisce l'esercizio delle cariche politiche come la parte più bella e nobile della filosofia. Eufrate, insieme con il pitagorizzante Apollonio di Tiana, è uno dei filosofi che Dione frequentò, secondo la testimonianza di Filostrato (*vit. soph.* I 7, 488). E nella biografia del Tiano, 5, 31-40, lo stesso autore descrive una riunione e un dibattito sul potere –considerato da alcuni storico, da altri inventato– tra Apollonio, Dione ed Eufrate, insieme con Vespasiano, ad Alessandria nell'inverno 68-69. Frontone, 133 Hout², attesta che sia Dione sia Eufrate sia anche Timocrate e Atenodoto erano allievi di Musonio e che tutti ebbero fama grazie alla loro eloquenza e al loro pensiero: «Quid nostra memoria Euphrates, Dio, Timocraes, Athenodotus? Quid horum magister Musonius? Nonne summa facundia praediti neque minus sapientiae quam eloquentiae gloria incluti exstiterunt?».

¹⁰⁹ Cfr. ad es. Plu., *lib. ed.*, 7F-8A, che consiglia di armonizzare esercizio politico e filosofia, il

quella di educatore morale e culturale, che Dione, da filosofo più che da oratore, si sente chiamato. Una parte importante del suo insegnamento si ricollega all'insegnamento stoico e socratico di Musonio, e la sensibilità religiosa del maestro si riflette anche in lui: di qui la centralità del tema teologico e della provvidenza in vari suoi discorsi, specialmente l'*Olimpico* e il *Caridemo*.

APPENDICE: traduzione del *Caridemo*¹¹⁰

1 Dione –Anche in precedenza, diverso tempo prima di vedervi, avevo sentito la notizia della morte di Caridemo. Quando venni qui, infatti, mi informai subito riguardo ad alcuni altri e, soprattutto, riguardo a questi due,¹¹¹ chiedendo dove fossero e come stessero. E un tale in cui mi imbattei, e che personalmente non li conosceva affatto, ma li aveva soltanto sentiti nominare, mi domandò se intendessi parlare dei figli di Timarco. Io risposi di sì, ed egli, riferendosi al più giovane, spiegò che era ancora a Messene con te a causa del lutto per il fratello, poiché il più grande dei due era morto. 2 Dunque, quell'uomo mi annunciò chiaramente che Caridemo era defunto: e allora mi sembrava che ci fosse una qualche incertezza, sebbene quello parlato chiaramente; ma poi siamo venuti a sapere tutto con maggiore precisione. E credo di essere rimasto straziato dal dolore non molto meno di voi. Non sarebbe né lecito né pio, infatti, dire «di più», come se qualcuno lo amasse più di voi, che eravate suo padre e suo fratello.

3 Eppure, la natura non sembra avere grande forza e valore negli stolti:¹¹² è il caso, ad esempio, di quell'uomo di Opunte, che, come sento dire, ha perso

primo utile alla comunità, il secondo fonte di serenità d'animo.

¹¹⁰ Traduzione mia.

¹¹¹ Si tratta di Caridemo e di suo fratello, i figli di Timarco, che è anch'egli un personaggio del dialogo.

¹¹² Φαῦλος è un termine pressoché tecnico della filosofia stoica ed indica il contrario del σοφός, ossia lo stolto e vizioso, che non persegue la conoscenza e la virtù.

un figlio giovane, amabile e garbato, anch'egli nostro compagno, e tuttavia, dicono, ne è meno addolorato che se avesse perduto qualsiasi altra persona o cosa appartenente alla famiglia e alla casa. Ma voi senz'altro, com'è naturale, sarete sconvolti dalla disgrazia; e non c'è sicuramente da sorprendersene, poiché un uomo tale quale Caridemo sarebbe senz'altro divenuto ben presto, se fosse vissuto, avrebbe giovato sia alla vostra città sia all'intera Grecia. Già quando era ancora un bambino, infatti, io non conoscevo nessuno dotato di un animo e di un'indole migliori.

4 Timarco –E se sapessi quali erano i suoi sentimenti verso di te, lo elogieresti molto di più. A me, infatti, sembrava che egli onorasse te non solo più degli altri uomini, ma perfino più di me, che ero suo padre, in quanto, sia durante la malattia, sia quando ormai era giunto a un passo dalla morte, davanti a noi, che eravamo nella sua stanza, e ad altri parenti, concittadini e conoscenti, pronunciò il tuo nome, anche se faceva già molta fatica a parlare, e ci pregò di dirti, quando ti avessimo incontrato, che era morto ricordandosi di te. Continuammo, infatti, a stare con lui e a conversare con lui fino all'ultimo. E non solo, ma anche quando era ancora vivo e sano, ti ammirava tanto da imitarti nel silenzio, nel modo di camminare e in tutto il resto, come dicevano quelli che vi conoscevano.

5 Dione –In realtà, non è che, in tutto questo, imitasse me o alcun altro, ma, piuttosto, era così di natura. Prima, forse, quando era ancora un bambino, non ve ne eravate accorti, ma poi, crescendo, manifestò più chiaramente queste caratteristiche. A lui, infatti, molto più che a chiunque altro, si addiceva un atteggiamento da uomo, dignitoso. Ma non vi dispiaceva un poco, con questi modi di fare, o non vi sembrava un po' troppo austero?

Timarco –A me, a dire il vero, sembrava più allegro di molti altri, e sempre pronto a giocare, in tutti i giochi degni di ragazzi liberi, e mi pareva che sorridesse sempre, per così dire, ai suoi amici. Però non l'ho visto molte volte ridere in modo incontrollato. <Dunque,> non ci dava nessun dispiacere. Anzi, era anche elogiato da molti, e per lui, che aveva ventidue anni –questa era la sua età quando è morto–, i concittadini provavano un rispetto maggiore che non per i più anziani e famosi.

6 Dione –Vi ha poi raccomandato qualcos'altro al momento della morte? Ha fatto qualche discorso?

Timarco –Ne ha fatti, e di sublimi, almeno a quanto sembra a me, che ero suo padre. Pur essendo sul punto di lasciare questa vita ad un'età così giovane, non si compiangeva affatto, né sembrava addolorato, ma, al contrario, era lui a consolarci. E alla fine, dopo aver chiamato il servo, come divinamente ispirato gli ordinò di scrivere una consolazione per noi, cosicché io ebbi il sospetto che stesse facendo questo perché forse era già uscito di sé a causa della morte – senonché, i presenti lo elogiavano meravigliosamente.

7 Dione –Ne hai il testo scritto?

Timarco –Come no?

Dione –Allora, me lo leggeresti ad alta voce, per favore?

Timarco –A dire il vero, mi vergogno e temo che non sia corretto, trattandosi di cose dette da uno più giovane, e per di più in una tale circostanza. Mi dava infatti l'impressione di avere soggezione della tua sola presenza, quando doveva dire qualcosa, più che di quella di tutti gli altri messi insieme.

Dione –Non è ad un estraneo che leggerai il suo discorso, o uomo eccellente, e inoltre non desidero conoscere le espressioni precise che ha usato, quanto piuttosto il pensiero e la disposizione di spirito che aveva mentre parlava, se veramente era di buon animo mentre stava morendo, e aveva coraggio.

8 Timarco –Ecco i contenuti del discorso: Quello che mi è accaduto è ciò che è sembrato meglio a Dio, e di tutto quello che accade per opera sua nulla va considerato molesto o sopportato malamente. A comportarsi così esortano anche altri sapienti e, soprattutto, Omero,¹¹³ quando dice che gli uomini non devono respingere in nessun caso i doni degli dèi, chiamando giustamente

¹¹³ Omero, ovviamente, come nella tradizione degli allegoristi stoici e degli *Homerapologeten*, è considerato un σοφός a pieno titolo, detentore di una sapienza che egli ha espresso in forma allegorica e che la filosofia, di cui egli è precursore, ha il compito di decrittare. Cfr. RAMELLI, *Allegoria*, cap. I-II, VIII (di G. Lucchetta)-IX e *passim*.

«doni» le opere degli dèi, n quanto sono tutte buone e sono fatte a fin di bene.¹¹⁴ 9 Io, dnque, sono di questo avviso e nutro questa disposizione di spirito, e accetto con mitezza il destino:¹¹⁵ e dico questo non in un'altra occasione, bensì proprio quando il mio stesso destino è qui presente accanto a me e vedo la morte così da vicino. Voi, però, anche perché mi sono preoccupato più di voi di conoscere la verità, credete a me, e, per quanto potrete, non cedete al dolore, nella convinzione che non mi è accaduto nulla di terribile, 10 neppure se qualcuno dovesse giungere al più spiacevole dei discorsi, che vi dirò, benché non sia per nulla gradevole o grazioso, poiché non credo che sia stato fatto per compiacerci, pur avendo comunque un che di mirabile. È il seguente.¹¹⁶

Tutti noi esseri umani discendiamo dalla stirpe dei Titani. Come dunque quelli erano nemici degli dèi e fecero loro guerra, così nemmeno noi possiamo essere amici degli dèi, ma siamo castigati da loro e siamo nati per essere puniti, e in questa vita stiamo come in carcere, per tutto il tempo in cui ciascuno di noi vive, e quelli che, tra noi, man mano muoiono vengono liberati, poiché sono stati puniti ormai abbastanza.¹¹⁷ In effetti, questo luogo che chiamiamo mondo è stato allestito dagli dèi come carcere duro e insalubre, che non mantiene mai un clima temperato e la medesima condizione dell'aria,

¹¹⁴ Questo è chiaramente un presupposto fondamentale della dottrina della Provvidenza, caposaldo del pensiero stoico. Per l'idea che dagli dèi vengano solo beni, e la sua ascendenza platonica, si veda qui *supra*.

¹¹⁵ Altro concetto tipicamente stoico, quello di accogliere di buon animo il fato, espressione del volere divino, come se fosse espressione del nostro proprio volere, poiché *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Dione, inoltre, crea un gioco di parole, sebbene non dotato di fondamento etimologico, *πράως* e *πεπρωμένῃ*, uno dei termini con cui era indicato il fato, insieme con *εἰμαρμένῃ*, anch'esso parte del lessico tipicamente stoico.

¹¹⁶ Incomincia il primo dei due discorsi, improntato a una visione del mondo come luogo di espiazione.

¹¹⁷ Appartiene alla tradizione orfico-pitagorico-platonica l'idea della morte come liberazione dalla vita terrena, sentita come punizione per l'anima. E come Platone, anche Caridemo esprime la verità servendosi del registro mitologico.

ma talora è freddo e gelido, pieno di vento, fango, neve e acqua, a volte invece caldo e soffocante, e soltanto una brevissima stagione dell'anno è temperata; vi scoppiano folgori, vi si formano tifoni, e spesso si scuote interamente in un terremoto fin dalle fondamenta. Ora, tutte queste cose sono punizioni tremende, e infatti gli uomini ne sono sconvolti e ne hanno paura, ogni volta in cui si verificano. E inoltre, non sopportando le cattive condizioni del clima e le sue variazioni, escogitano altri piccoli luoghi di detenzione, le case e le città, mettendo insieme pezzi di legno e pietre, come se in una grande prigione se ne costruissero altre più piccole. E le piante che vediamo, e i frutti della terra, spuntano per la nostra sopravvivenza, come il cibo che i dà ai prigionieri, sgradevole e cattivo; noi, tuttavia, lo apprezziamo a causa della necessità che ne abbiamo e della difficoltà a procurarcene. Anche a quanti vengono da noi puniti, infatti, qualsiasi cibo si porti loro sembra loro gradevole, per la fame e per l'abitudine. Ora, anche i nostri cibi quotidiani sono cattivi e producono corruzione, come risulta chiaro dalla debolezza dei corpi, e inoltre non sono nemmeno lì a disposizione, facili a procurarsi, né presenti in abbondanza per tutti, bensì richiedono tremende fatiche e disagi.

E noi siamo costituiti dai fattori stessi che vengono tormentati, l'anima e il corpo. L'una, infatti, ha in sé desideri, afflizioni, ire, paure, e innumerevoli passioni del genere, e giorno e notte è sempre mantenuta in tensione e torturata da esse: anche chi ha uno stato d'animo più equilibrato, infatti, non è che si sia liberato del tutto di alcuna di queste passioni,¹¹⁸ ma le tiene rinchiuso dentro come animali feroci, costringendole a starsene mansuete con la forza e, al contempo, con una certa dose di persuasione, ma se anche solo per poco dovesse smettere di tenerle incantate e di prestarvi attenzione, queste senz'altro si agiterebbero subito, e molto. Quanto al corpo, ecco coliche, spasmi, crisi epilettiche ed altre malattie, tante che non è neppure possibile

¹¹⁸ Questo principio sembra contraddire l'ideale stoico della *apatheia* o completa eliminazione delle passioni, anche se è vero che il perfetto saggio stoico era spesso concepito come un ideale che si realizza solo molto raramente o addirittura mai.

enumerarle ora parlando, in quanto è pieno di sangue e di *pneuma*,¹¹⁹ ed è costituito anche da carni, nervi e ossa, di elementi molli e duri, umidi e secchi, insomma dai fattori più opposti tra loro. E i cibi, essendo cattivi, come ho detto, e incontrando un clima non uniforme, alcuni esasperano le malattie, altri le risvegliano, poiché, sebbene sembri che prima non ci siano, in realtà esse sono insite nella natura dei corpi. E, questi mali sono all'interno di noi, mentre le punizioni che provengono dall'esterno sono più lievi, se le si confronta con quelle provenienti dalla nostra natura. Infatti, per loro natura, il fuoco e il ferro, le percosse ed altri aspri trattamenti tolgono anche ben presto alle loro vittime la sensibilità, liberandole, se si riesce ad averne ragione anche solo per poco, mentre nelle malattie i dolori si protraggono talora anche per moltissimo tempo.¹²⁰

Gli esseri umani, dunque, devono sopportare tormenti tali e tanto gravi, mentre rimangono sotto custodia, costretti in questo carcere, ciascuno per il tempo stabilito. E, per lo più, non possono andarsene prima di avere generato un'altra vittima da lasciare come successore nella punizione al proprio posto, e alcuni ne producono una sola, altri anche più d'una.

E rimangono nel mondo non volentieri, ma perché tutti sono legati, corpi e anime, da un'unica catena,¹²¹ piccoli e grandi, brutti e belli, tutti comunque in balia della medesima costrizione e necessità, 18 e similmente anche nella sorte, nella gloria, negli onori, gli uni sono superiori agli altri, come nei corpi. Alcuni, infatti, sono sovrani, altri sono privati cittadini; alcuni sono ricchi, altri poveri: e i cosiddetti fortunati, nella costrizione dello stesso vincolo, non

¹¹⁹ Secondo la concezione stoica, che vede il *πνεῦμα* in ottica del tutto materialistica, come soffio sottile, igneo, onnipervasivo e divino.

¹²⁰ Le torture violente provocano svenimento, morte o comunque insensibilità, mentre i dolori continui di certe malattie e problemi fisici devono essere sopportati sempre nella piena capacità di percepirli e torturano maggiormente, esercitando un tormento ininterrotto.

¹²¹ A questo punto l'ed. von Arnim espunge come spuria una similitudine: «come anche nella nostra esperienza comune è possibile vedere molti legati insieme da un'unica catena». Questa catena ricorda anche la catena della *εἰμασμένη*, di cui parlano gli Stoici, che è al contempo la Necessità e che è caratterizzata dallo *εἰσὺός* di tutto.

soffrono per nulla meno dei poveri privi di ogni rinomanza, ma anzi più di loro. 19 Ai poveri, infatti, che sono più esili, la catena che li lega sta più larga, e giace più allentata attorno a ciascuno di essi, mentre ai re e ai tiranni, in quanto sono più gonfi nell'anima e ben robusti, essa stringe di più e dà loro fastidio, come nel caso delle persone incatenate nel corpo: le catene affliggono coloro che sono grassi e pesanti più di quelli che sono leggeri e malnutriti. Alcuni, per la verità, molto pochi, godono di una certa tolleranza da parte di Dio, e si trovano sì legati, ma in modo molto blando, per mitezza: ne riparleremo presto.

20 Prima, però, vale la pena di esporre, come un tempo, da bambino, sentii dire da un povero girovago, di che natura sia, a suo dire, la catena: non è simile a queste che sono in uso presso di noi, non è fatta di ferro o di bronzo, ma è molto più robusta; tuttavia, è simile a queste nostre per forma e per intreccio. Come, infatti, queste che conosciamo sono costituite da maglie di ferro connesse le une alle altre, e sono fatte in questo modo dall'inizio alla fine, così è in verità anche quella dalla quale abbiamo detto che gli uomini si trovano legati dagli dèi. 21 È interamente costituita da una connessione ben stretta di piacere e dolore, e questi sono intrecciati tra loro, sia ciò che è piacevole sia ciò che addolora, e l'uno viene sempre necessariamente dopo l'altro, come, io credo, gli anelli della catena: ai grandi piaceri tengono dietro grandi dolori; ai piccoli, dolori più piccoli; e il piacere più grande viene dopo la morte: è per questo che prima di essa ci tocca il dolore maggiore; è evidente, infatti, che per un essere umano non ne esiste dolore e sofferenza più grande di questa che conduce alla morte. 22 Quell'uomo affermava anche che ciascuno ha catene diverse ad attorniarlo, alcune più piccole, altre più grandi, come ceppi ai piedi: queste sono da noi chiamate «speranze». Come dunque i ceppi sono nelle parti inferiori del corpo e nelle estremità, così anche le speranze si concentrano nel punto più basso e nella parte estrema della vita, e detengono gli uomini in loro potere in massimo grado, e li costringono a sopportare di tutto, con sofferenze. Ora, per gli stolti e per gli ingenui questi ceppi sono estremamente pesanti, mentre per i più intelligenti sono più allentati e leggeri. 23 E istituiva anche una similitudine con una lima, sviluppando questa

immagine in modo molto degno: a suo dire, la troverebbero soltanto coloro che sono intelligenti e acuti; si trova, infatti, chiusa sotto chiave molto accuratamente, come se qualcuno in un carcere avesse nascosto una lima in modo tale che nessuno dei prigionieri riesca a prenderla e quindi a liberarsi. Ora, coloro che amano gli onori e sono disposti a faticare riescono a trovarla: con difficoltà, ma comunque ci riescono. E da essi questa lima è chiamata *logos*.¹²² Dunque, non appena l'abbiano trovata, se ne servono subito, e limano le catene, e rendono i propri vincoli il più leggeri e deboli possibile, fino a quando non abbiano sottomesso, per quanto riescono, sia i piaceri sia i dolori. 24 Questo, tuttavia, accade lentamente. Poiché, infatti, sono duri e robustissimi, è soltanto a fatica che il loro *logos* riesce ad avanzare e ad erodere la catena a poco a poco, e senz'altro non sarebbe in grado di consumarla definitivamente e annientarla. Chiunque abbia in sé questo rimedio e lo adoperi in modo infaticabile,¹²³ notte e giorno, per quanto possibile, riesce ormai a sopportare facilmente la custodia, e, in confronto agli altri, se ne va in giro come libero, e si allontana facilmente dal fato che incombe su di lui, come se non ne fosse più dominato e oppresso con violenza. Talora, gli dèi trasformano alcune di queste persone in loro paredri, a motivo della loro virtù e sapienza, liberandole completamente dalla punizione.

25 Questi pensieri furono espressi da un uomo triste, secondo la mia impressione, il quale aveva subito molte afflizioni nella vita, e aveva conosciuto la vera educazione soltanto tardi,¹²⁴ ma non sono veri e non si addicono agli dèi.

C'è un'altra teoria migliore di questa, che seguirei molto più volentieri.

¹²² Ecco il valore salvifico e liberatorio della filosofia: la ragione riesce a liberare gli uomini dal carcere in cui la loro venuta in questo mondo li ha rinchiusi.

¹²³ Gr. φιλοπόνως: Dione ha ereditato da Musonio l'alto apprezzamento per il πόνος stoico-cinico.

¹²⁴ Sono tratti che ricordano Dione stesso, presentatosi già prima come girovago, nel periodo del suo esilio, e che dovrebbe essere inteso anche come il narratore della cornice. La vera *paideia* da lui conosciuta tardi è quella filosofica, che Dione apprese dopo quella retorica.

L'ho sentita esporre da un agricoltore, su un ritmo e una melodia agresti, che, tuttavia, noi probabilmente non dobbiamo tentare di riprodurre: cercheremo, piuttosto, di richiamare il contenuto del discorso. 26 Inneggiando a Zeus e agli altri dèi, diceva quanto siano buoni e ci amino, poiché siamo senz'altro imparentati con loro. Disse, infatti, che la stirpe umana discende dagli dèi, non da Titani o da Giganti. Quando, infatti, ebbero tutto, gli uomini fondarono una specie di colonia loro sulla terra, allora deserta, con minori onori e ricchezze, ma con le stesse leggi e lo stesso statuto giuridico, così come le città grandi e prospere colonizzano quelle piccole: a me, sebbene non facesse nomi, sembrava che egli intendesse dire, ad esempio, gli Ateniesi che mandarono coloni a Citnio o Serifo, o gli Spartani che ne inviarono a Ciera, istituendo nelle colonie le loro stesse leggi e usanze. E in effetti, presso ciascuna di queste colonie è possibile vedere delle imitazioni, che i coloni hanno, dei costumi e delle costituzioni della loro madrepatria, però tutti più deboli e peggiori. Tuttavia, lo scarto non è della stessa entità, 27 poiché gli uomini differiscono tra loro, ma la superiorità degli dèi rispetto a noi è infinita. Dunque, finché la vita umana era stabilita da poco, gli dèi assistevano personalmente gli uomini o mandavano presso di loro delle specie di governatori di colonie che se ne prendessero cura, come Eracle, Dioniso, Perseo e gli altri, che, come ci viene tramandato dalla tradizione, erano figli di dèi, o loro discendenti, e venivano a stare presso di noi; successivamente, gli dèi lasciarono che ci governassimo da soli secondo le nostre capacità.¹²⁵ E allora, senz'altro, si produssero gli errori e le ingiustizie.

28 Il contadino cantava poi anche un'altra canzone, secondo cui il mondo è una dimora bellissima e divina costruita dagli dèi, come ne vediamo alcune fatte edificare dagli uomini chiamati fortunati e ricchi, con pilastri e colonne, con soffitto, pareti e porte decorate con oro e con dipinti: similmente, il mondo

¹²⁵ Questo richiama il mito narrato da Platone nelle *Leggi*, 713 ss., secondo cui nei tempi antichi, sotto il regno di Crono, a governare gli uomini erano mandati dagli dèi direttamente degli esseri di natura semidivina, dèmoni, migliori degli uomini e quindi capaci di reggerli in modo migliore di quanto non sarebbero stati capaci di fare essi stessi. Documentazione in RAMELLI. // *basileus*.

è stato fatto per accogliere gli uomini e donare loro letizia, bello com'è e adorno di stelle, del sole, della luna, della terra, del mare e delle piante, tutte cose che provengono dalla ricchezza e dall'arte degli dèi. 29 E gli uomini giungono in esso come per partecipare ad una festa, invitati dal re degli dèi ad una sorta di splendido convito e banchetto, per godervi di tutti i beni. E sono disposti alcuni qui, altri là, come ad una cena: ad alcuni è toccato un posto migliore, ad altri uno peggiore. Tutto è simile a quello che accade nei nostri ricevimenti, se non che ad essere paragonate a realtà piccole e di scarso valore sono realtà divine e grandi. Gli dèi, infatti, ci offrono la luce attraverso una coppia di luminari, in misura sia maggiore sia minore, di notte e di giorno; 30 e sono a nostra disposizione tavole piene di tutti i cibi, grano e frutta, l'una che nasce spontanea, l'altra che richiede lavoro, e inoltre carni, alcune di animali domestici, altre di selvatici, e perfino quelle provenienti dal mare. Disse poi, parlando in modo senz'altro rustico, che le tavole sono i prati, le pianure, le vallate boschive e le coste, in cui alcuni cibi crescono in pianta, altri vengono allevati al pascolo, altri ancora vengono cacciati. Alcuni sono disponibili in maggiore quantità rispetto ad altri: dipende a quale tavola ciascuno si accomoda. Alcuni, infatti, c'è vicino al mare, altri vicino alle pianure, altri ancora presso i monti. 31 E a servire a tavola sono le Stagioni, in quanto sono le più giovani tra le divinità, ben vestite, di bell'aspetto, non adorne d'oro bensì di corone di fiori di ogni genere. E distribuiscono anche i fiori stessi, e si prendono cura di tutto il resto che riguarda il banchetto, porgendo alcune cose e togliendone altre secondo il momento opportuno; e hanno luogo anche danze e ogni altra delizia. 32 Questa fatica che ci sembra di dover fare nei lavori agricoli, nella caccia e nella coltivazione delle piante è tanto grande quanto lo è, per coloro che stanno sdraiati a banchetto, stendere la mano verso un cibo e prenderlo. E anche il fatto che uno si trovi a banchetto in un certo posto, un altro in un altro, dipende dalla varietà del clima. Quelli che occupano i primi posti e gli ultimi sono, soprattutto, coloro che vivono in un clima molto freddo e coloro che invece vivono in un clima torrido, essendo questi ultimi vicino alla luce, gli altri invece lontano.

33 Della letizia e della delizia, dunque, non godono tutti allo stesso modo,

bensi ciascuno secondo la propria natura. Gli intemperanti e gli sfrenati, infatti, non vedono né odono nulla, ma, rimanendo piegati verso terra, si limitano a mangiare, come maiali nel porcile, e poi dormire.¹²⁶ Alcuni di loro non si accontentano di quello che c'è a loro disposizione, ma tendono le mani verso i cibi che sono un po' più lontani, come ad esempio gli abitanti dell'interno che desiderano mangiare pesce e si danno pena per procurarselo; altri poi, insaziabili e degni di commiserazione, nel timore che il cibo possa loro venir meno, raccolgono e ammassano presso di sé tutto quello che possono: e dopo tutto questo, quando viene il momento in cui devono andarsene, partono senza avere partecipato di nulla, ma, completamente privi di tutto, lasciano queste ricchezze ad altri, poiché non è possibile portarsele con sé. Costoro, dunque, si fanno ben deridere e fanno una brutta figura. 35 Altri, poi, giocano a scacchi, e altri ancora agli astragali: e questi scacchi e astragali non sono quelli che pensiamo noi, ma alcuni sono d'oro, altri d'argento,¹²⁷ e per questi ciascuno litiga con gli altri e cerca di averne più degli altri. Ma a provocare il più grande scompiglio e disordine sono coloro che giocano a dama, e sembrano essere i più sgradevoli di tutti i convitati.¹²⁸ Talora, anzi, giungono perfino a combattere, e a menare le mani, e a ferirsi tra loro, e si comportano così coloro che sono ubriachi: 36 e lo sono non per effetto del vino, come nei nostri banchetti, ma per effetto del piacere. Nel banchetto comune, infatti, gli dèi offrono questa bevanda, in modo tale che il carattere di ciascuno viene messo alla prova e rivelato. In piedi, presso il banchetto, due addetti alla mescita del vino, un uomo e una donna: si chiamano rispettivamente Intelletto e Intemperanza; gli assennati hanno il primo versatore, e da lui soltanto ricevono, di rado e in bicchieri piccoli, vino diluito con acqua, in tutta sicurezza. 37 C'è, infatti, un unico cratere, quello

¹²⁶ Ricordiamo ad es. l'allocuzione di Persio, nota poi ai Cristiani: *O curvae in terras animae et caelestium inanes!*

¹²⁷ Come spiega una glossa ritenuta tale e quindi espunta da von Arnim (ὁ δὲ νόμισμα καλοῦμεν ἡμεῖς), si tratta del denaro, delle monete d'oro e d'argento.

¹²⁸ Dione sembra alludere ai potenti e ai Capi di Stato.

della Temperanza, ** e molti¹²⁹ si ergono nel mezzo del banchetto, di gusti diversi, come pieni di molti vini, e sono d'argento e d'oro, e all'esterno, tutt'attorno, hanno animali, volute, spirali e lavori a sbalzo. Quello della Temperanza, invece, è liscio, non grande, e, a quanto si può congetturare al vederlo, fatto di bronzo; è a questo, dunque, che bisogna attingere più volte, e, dopo avere ben mescolato, bere un piccolo sorso del piacere. 38 Ora, alcuni hanno per versatore l'Intelletto, il quale, nel versare, sta ben attento a non sbagliare per caso la miscela, e a non far barcollare e cadere a terra, in tal modo, il convitato. L'intemperanza, al contrario, versa da bere alla stragrande maggioranza delle persone il piacere puro, senza mescolarvi nemmeno un pochino di temperanza; ad altri, invece, ne dà una piccolissima quantità, in grazia del *logos*. Ma questo svanisce subito e non compare da nessuna parte. Coloro che stanno bevendo, invece, non smettono, ma incalzano la versatrice e le ingiungono di recarsi presso di loro più velocemente, e ciascuno tenta di assicurarsene il servizio prima degli altri. Ed ella cerca di affrettarsi, e corre qui e là, ansimando e sudando abbondantemente. 39 Dunque, i convitati che si fanno servire da lei danzano e si rotolano, gettandosi avanti nella mischia, e combattono e gridano, come fanno coloro che si sono ubriacati di vino, solo che alcuni lo fanno per poco e con moderazione, poiché basta poco per farli cadere addormentati, e poi si sentono meglio, poiché la loro ebbrezza era lieve; coloro che, invece, sono storditi dal piacere, come se fossero sotto l'effetto di una bevanda più forte, si comportano in quel modo per tutta la vita, e non riescono a liberarsi di quell'ebbrezza se non quando muoiono. È questo, infatti, il sonno di coloro che sono così ubriachi, ed esso solo è in grado di giovare loro. 40 Molti; poi, rigettano perfino a causa della sazietà eccessiva, ma l'espulsione del piacere avviene soltanto con una convulsione e una sofferenza estrema; chiunque, però, abbia avuto la forza di farlo, si alleggerisce e per il resto della sua esistenza vive più agevolmente. Questo, però, di rigettare di propria spontanea volontà, accade di rado, mentre è molto più

¹²⁹ Sembra trattarsi di altri crateri, diversi da quello della Temperanza, anche se c'è una lacuna immediatamente precedente.

comune che vogliano continuare a bere <sempre>. Ma non cessano di avere sete, anzi ne hanno sempre di più, come coloro che bevono il vino schietto. Costoro, dunque, sono tali, e coprono di vergogna e insolentiscono la grazia degli dèi. 41 Coloro che, invece, sono equilibrati e moderati gustano il piacere in modo limitato e di tempo in tempo, con timore: come una persona di nobile carattere, chiamata da un potente, re o dinasta, non si cura di mangiare e di bere, tranne la quantità necessaria, ma concentra la sua attenzione sugli ambienti interni, e di questi si compiace, così anche quelli non si curano di ubriacarsi o di giocare a scacchi o agli astragali, bensì guardano come siano gli interni, e la sala degli uomini in cui stanno sdraiati a banchetto, e provano meraviglia, e si domandano come sia stata fatta, e osservano tutto ciò che c'è in essa come dipinti splendidi e bellissimi, e tutta la restante organizzazione, l'ordine e le Stagioni, come fanno ogni cosa bene e in modo esperto: e concentrano il loro interesse su questi aspetti, ed essi soli, in verità, ne percepiscono la bellezza. 42 Sta loro a cuore non dare l'impressione di prender parte a tutto questo come se fossero ciechi e sordi, bensì poter descrivere qualcosa di quelle meraviglie anche dopo essere andati via, nel caso in cui qualcuno li interrogasse su ciò che hanno visto e che sono venuti a sapere. E vivono preoccupandosi di questo e partecipando del piacere con intelligenza e con moderazione, conversando uno con l'altro o in due o tre simili tra loro. Talora, se sorge un grande schiamazzo e scompiglio dalla parte degli ubriachi, essi danno un'occhiata anche là; tuttavia, subito dopo ritornano a intrattenersi tra di loro. 43 E quando è giunto il momento di andarsene, alcuni, dissoluti e intemperanti, si lasciano tirare e trascinare da coloro che li accompagnano, gridando e lamentandosi, con pene e malattie, senza sapere minimamente né dove fossero giunti né come avessero banchettato, anche nel caso in cui uno di loro sia rimasto davvero per molto tempo; altri invece se ne vanno via ben dritti e saldi sulle loro gambe, raggianti e sereni in volto, senza comportarsi per nulla in modo indecente. 44 Dio, dunque, notando tutto questo dall'alto, e osservando il modo in cui ciascuno banchetta, come se fosse in casa propria, chiama presso di sé, di volta in volta, i migliori, e se si imbatte in qualcuno che gli aggrada in modo particolare, lo invita a rimanere e ne fa un

suo compagno nel simposio e un suo amico, e questi ormai si nutre lautamente di nettare. Ora, questo assomiglia alla bevanda della temperanza, ma è molto più trasparente e più puro, in quanto caratterizzato dalla letizia divina e autentica.

Dione – Perbacco, Caridemo, che belle qualità avevi! E ci hai lasciati, tu che promettevi di superare di gran lunga i tuoi contemporanei. Che bella dimostrazione hai offerto a tuo padre e ai tuoi concittadini, na dimostrazione non della tua bravura nei discorsi, ma di un grande e vero valore. Io, personalmente, non ho mezzi per poter consolarvi in modo da non essere afflitti per essere stati privati di un giovane simile, dato che non sono nemmeno capace di consolare me stesso a sufficienza, nella circostanza presente. 46 Tu solo, Timarco, puoi dare sollievo a questo padre,¹³⁰ e curare la sua sventura, se ti sta a cuore non apparire molto inferiore a tuo figlio. E infatti sarebbe strano se tu, da una parte, fossi già entrato in possesso della sua eredità, che è ben ingente, e, dall'altra parte, abbandonassi l'altra sua eredità¹³¹ dopo la sua morte, e rinunciassi alla temperanza, al coraggio e all'amore per le cose più belle, come se sotto questi aspetti tu non fossi per nulla un suo congiunto.

ABSTRACT: In this article I analyze Dio of Prusa's philosophical thought in two orations, *Olympicus* and *Charidemus*, against the backdrop of Dio's philosophical formation. In the former, the treatment of theology is here shown to be strongly influenced by the Stoic tradition, even more than is commonly assumed. Above all, I argue that the relationship to Stoic allegoresis of myth, ritual, and iconographic representations of deities and Stoic theory of allegory, from Chrysippus onward, is close. Dio's polemic

¹³⁰ Ovviamente il padre di Caridemo è Timarco stesso, che dunque deve consolarsi da sé, poiché è l'unico che può farlo; nessun altro, infatti, può arrecargli sollievo.

¹³¹ Si tratta evidentemente del lascito spirituale del figlio.

against Epicureanism (although this did not entail atheism) ought to be understood in this connection and in the light of Dio's defence of providence, which becomes prominent in his *Charidemus*. A philosophical analysis of this oration is provided, from which further typical Stoic elements emerge.

Keywords: Dio of Prusa; theology; stoicism.

Resumen: En este artículo analizo el pensamiento filosófico de Dion de Prusa en dos discursos, *Olympicus* y *Charidemus*, contra el telón de fondo de la formación filosófica de Dion. En el primero, el tratamiento de la teología se ve fuertemente influido por la tradición estoica, más de lo que comúnmente se piensa. Sobre todo, sostengo que la relación de la alegorización del mito, ritual y representaciones iconográficas de deidades y la teoría estoica de la alegoría, desde Chrysippus en adelante, es cercana. La polémica de Dion contra el epicureísmo (aunque esto no implica el ateísmo) debe ser entendida en esta conexión y a la luz de la defensa de la providencia de Dion, que se hace pronunciada en *Charidemus*. Se proporciona un análisis filosófico de este discurso, del cual emergen más elementos típicamente estoicos.

Palabras-clave: Dion de Prusa; teología; estoicismo.

COMIDAS, DISCURSOS Y *MOS MAIORUM* EN ENEIDA

ALICIA SCHNIEBS*

En las últimas décadas y como resultado de la adopción de algunas herramientas y modelos teóricos provenientes de la sociología y la antropología, la filología latina clásica se ha interesado muy particularmente en el tema de la comida en Roma, no sólo en términos de dieta alimentaria sino sobre todo en lo que hace a los distintos aspectos de la comensalidad, dando origen a estudios que ahondan en los implícitos culturales y sociales de este aspecto tan especial del mundo romano.¹ Sabido es, desde luego, que la comida es elemento constitutivo de cualquier cultura, pero lo llamativo en el caso de Roma es la importancia que se le asigna como parte de los *mores* y, por ende, como factor determinante de la identidad de los distintos actores sociales y del *populus romanus* todo.² En efecto, en un mundo donde la línea que separa la vida privada de la pública es siempre difusa, delgada y oscilante, las comidas colectivas constituyen uno más de los muchos escenarios en que el individuo pone a prueba, cualquiera sea su sexo y su condición, el lugar que ocupa en esa comunidad. Testimonio de ello son no sólo los inolvidables banquetes de Nasidieno (HOR. *Serm.* 2.8), Virro (IUV. 5) y Trimalción (PETR. *Satyr.* 26-78), perpetuados por el género satírico, sino también las reflexiones de Séneca (*Ep.* 16.9, 90, 114.10, 125.5) y, sobre todo, el empleo ciceroniano de

* UBA

¹ Para la importancia actual de estos estudios y su correspondiente estado de la cuestión, cf. *AJP* 2003; 124.3, número enteramente dedicado al tema.

² Cf. WILKINS, J. "Land and Sea: Italy and the Mediterranean in the Roman Discourse of Dining". *AJP*. 2003; 124: 359-375.

este aspecto de la vida humana como herramienta al servicio de la invectiva.³ Frente a este panorama y dado que, como bien afirma Conte,⁴ el código épico es el medio a través del cual una sociedad toma posesión de su propio pasado y le otorga el valor de ser la matriz de su modelo cultural y axiológico, es lícito pensar que un elemento tan crucial de los *mores maiorum* no puede estar ausente en la *Eneida*, un poema compuesto en un momento de crisis y de cambios en el que hasta el mismo discurso oficial promueve una revisión y restauración de las costumbres y de la manera de pensar el mundo.⁵ En este orden de cosas, en este trabajo estudiaremos este aspecto del gran poema virgiliano, para lo cual nos centraremos en cuatro episodios de comidas colectivas, dos en tierras de Cartago, dos en el Lacio, cuyo rasgo común es que todas ellas incluyen una o más instancias discursivas que revisten a su modo carácter sapiencial. Como esperamos poder demostrar, el estudio comparativo de las características de los encuentros, de los actores intervinientes y del tipo y contenido de los discursos emitidos muestra que estos episodios, que en superficie pueden leerse como un componente más de la diegesis, operan como estrategias narrativas de construcción de una identidad cultural que reproduce los parámetros expuestos en la prolepsis de Anquises y el pacto final entre Júpiter y Juno.

EL CORPUS

Como recurso en sí, el diseño de paralelismos y de oposiciones contrastivas como herramienta al servicio de la producción de sentido es un

³ Cf. EDWARDS, C. *The Politics of Inmortality in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 173-206.

⁴ CONTE, G.B. *The rhetoric of imitation. Genre and poetic memory in Virgil and other latin poets*. Ithaca: Cornell University Press, 1986, p. 142.

⁵ Cf. HABINECK, T. & SCHIESARO, A. *The Roman Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

rasgo característico del *epos* virgiliano que la crítica ha estudiado y demostrado sobradamente y que abarca todos y cada uno de los planos del poema. Este mecanismo genera, como sabemos, un juego de relaciones múltiples que, entre otras cosas, tiene la particularidad de operar tanto en el interior de cada una de las dos partes de la obra (la odiseica y la iliádica) como también, a la vez, a nivel de la obra toda, implicando conexiones significativas entre las dos grandes instancias del quehacer del héroe. Es en este peculiar funcionamiento del discurso virgiliano donde se inserta y se explica el sistema de paralelismos complejo que se establece entre los cuatro pasajes que nos ocupan, que corresponden dos a la *Eneida* odiseica y dos a la iliádica. Nos referimos concretamente, por un lado, a la comida de Eneas y los suyos posterior al desembarco en Cartago (l. 170-222) y al banquete en el palacio de Dido (697 ss); y, por el otro, a la comida de Eneas y los suyos posterior al desembarco en el Lacio referida en el libro 7 y al “banquete” compartido con Evandro en el libro 8.

Varios elementos autorizan la comparación entre estos cuatro pasajes, más allá del hecho de tratarse de comidas colectivas:

- en ambos casos (*Eneida* odiseica e iliádica) hay primero una comida colectiva de Eneas y los suyos, y luego otra, posterior, que es un convite donde los troyanos funcionan como invitados.
- en ambos casos la comida colectiva de los troyanos se produce después de un desembarco.
- en ambos casos el agente de la invitación del convite es un personaje poderoso
- en ambos casos ese personaje provee al héroe de recursos necesarios para continuar su misión (la reparación de las naves en el caso de Dido, un ejército armado en el caso de Evandro)
- ambos anfitriones, Dido y Evandro, son exiliados que debieron huir de su tierra originaria por un crimen en el seno de su núcleo familiar y fundar un nuevo reino asediado por otros reinos del lugar.
- en ambos casos el banquete ofrecido por los anfitriones se realiza, con o sin

conocimiento del héroe, en ausencia de Ascanio.

- en ambos casos los invitados son *Aeneas* y la *Troiana Iuventus*, en sendos hexámetros donde estos términos tienen idéntica resolución métrica:

iám pater Áeneás // et iám Troiána iuvéntus (1.699)

véscitur Áeneás // simul ét Troiána iuvéntus (8.182)

a lo cual hay que agregarle, como otro índice de importante identificación que estos versos son los dos únicos casos en todo el poema en que Eneas y la *Troiana iuventus* aparecen como sujeto conjunto de una misma acción.

Todos estos datos son suficientes, creemos, para autorizar la comparación entre las cuatro situaciones, una comparación que debido al ya referido funcionamiento peculiar de los paralelismos en *Eneida*, tiene que ser necesariamente múltiple y abarcar varios planos a la vez. En razón de ello dividiremos la comparación en tres aspectos: los espacios, la comida y sus actores y, por último, los discursos.

LOS ESPACIOS

1. LAS COMIDAS DE LOS TROYANOS

Mientras en el caso de Cartago las naves supérstitas llegan después de haber padecido la tempestad a un sitio descrito en términos de *locus horridus* (1.159-169), en el caso del Lacio se dice expresamente que, luego de una navegación apacible, protegida y guiada por la divinidad, los troyanos arriban a un lugar que reúne las características de un *locus amoenus*, término expresamente usado en el texto (7.21-36). Esto es una formulación narrativo-descriptiva del valor simbólico que una y otra tierra tienen en el poema, un dato fundamental para entender el significado de estos episodios. En efecto, recordemos que las tierras de Cartago y el Lacio son explícitamente contrastadas en el poema en términos de tierra incorrecta / tierra correcta

respectivamente a través de un sintagma casi idéntico puesto en boca del héroe.⁶ Compárense, en efecto las frases *Hic amor, haec patria est* (4.347), que dice Eneas refiriéndose a Italia en el breve parlamento dirigido a la desolada Dido, e *Hic domus, haec patria est* (7.122), que pronuncia el héroe al llegar al Lacio.

En cuanto a la comida en sí, se concreta en ambos casos al aire libre, en un ámbito despojado de todo confort pues los comensales se ubican *fusique per herbam* (1.214) en tierras de Cartago y *sub ramis [...] arboris altae* (7.108) en el Lacio, sin especificación en uno y otro caso de lugares especiales en razón de las jerarquías internas del grupo.

2. LOS CONVITES

El convite de Cartago se realiza en el palacio de Dido que es descrito en términos que denotan un tipo de lujo y boato connotado negativamente a través de subjetivemas como *luxus* y *superbus* (1.637-642). Esa misma ostentación se observa en la ubicación de los comensales de la que se dice:

*[...] aulaeis iam se regina superbis
aurea composuit sponda mediamque locauit,
iam pater Aeneas et iam Troiana iuuentus
conueniunt, stratoque super discumbitur ostro.* (1.697-700)

Al respecto cabe hacer dos observaciones. En primer lugar, que la riqueza de Dido está remarcada en el texto en la narración de la huida de Tiro que el narrador pone en boca de Venus donde, en un breve pasaje de ocho versos (1.357-364), se acumulan términos como *thesauros*, *ignotum argenti pondus et auri* (1.359), *auro* (1.363), *opes* (1.364). En segundo lugar, y esto es un dato

⁶ Cf. SCHNIEBS, A. "Fundación, fecundación y muerte en la Eneida", *Anales de Filología Clásica*. 2004; XVI-XVII: 169-187.

fundamental para la comparación, que esa riqueza ostentosa aparece como uno de los rasgos negativos que asume Eneas al permanecer en Cartago y desatender su misión, como lo prueban las palabras con que el narrador describe la condición en que se encuentra el héroe cuando Mercurio llega a hacerle la primera advertencia:

*atque illi stellatus iaspide fulva
ensis erat Tyrioque ardebat murice laena
demissa ex umeris, diues quae munera Dido
fecerat, et tenui telas discreuerat auro. (4.261-264)*

El convite del Lacio, en cambio, se realiza al aire libre en un bosque próximo a la ciudad donde Evandro y los suyos celebran las festividades de Hércules (8.125). Los comensales son ubicados en asientos de césped por el mismo rey Evandro en persona, quien a su vez, como prueba de su deferencia hacia el huésped principal, ofrece a Eneas un solio de arce cubierto por una piel de león:

*[...] gramineoque uiros locat ipse sedili,
praecipuumque toro et uillosi pelle leonis
accipit Aenean solioque inuitat acerno. (8.176-178)*

Al respecto, también aquí cabe hacer dos observaciones del mismo tenor de las referidas a propósito de Dido. En primer lugar, que otros pasajes del encuentro revelan de manera insistente la austeridad de Evandro, a quien se califica de *pauper* (8.359-360); de su reino, desprovisto de *opes*: *-res inopes* (8.100), *rebus egenis* (8.365); de su palacio: *angustum tectum* (8.366); y de las comodidades de éste donde no puede ofrecerle a Eneas más que un modesto asiento hecho de hojas de árbol y cubierto con piel de una osa africana (8.367-368). En segundo lugar, que la aceptación de esa austeridad por parte del héroe es uno de los rasgos positivos que sostienen su identificación con Hércules, el héroe civilizador por excelencia dentro y fuera de la *Eneida*:

[...] *'haec' inquit 'limina uictor
 Alcides subiit, haec illum regia cepit.
 aude, hospes, contemnere opes et te quoque dignum
 finge deo, rebusque ueni non asper egenis.'*
*dixit, et angusti subter fastigia tecti
 ingentem Aenean duxit stratisque locauit
 effultum foliis et pelle Libystidis ursae (8.362-368)*

Como puede verse, el espacio es un parámetro de comparación que establece relaciones múltiples de semejanza y contraste entre la cuatro situaciones aquí analizadas ya que no sólo identifica las dos comidas troyanas entre sí y con el convite de Evandro sino que reúne estas tres instancias en un conjunto que se opone al festín en el palacio de Dido por un sema de austeridad y parsimonia.

LA COMIDA Y SUS ACTORES

1. LAS COMIDAS DE LOS TROYANOS

En las playas de Cartago, todos participan en la preparación y disposición de utensilios y alimentos (1.174-179), incluido el mismo Eneas que, como *pater* proveedor, sale de cacería y no se detiene hasta obtener un ciervo por cada una de las naves, para luego regresar junto a los suyos y distribuir entre todos las presas y dividir los preciados vinos que Acestes le había obsequiado en su paso por Sicilia (1.180-197). Todos desuellan las presas, todos las trozan, todos las ensartan en varas, todos las asan, todos las comen, todos beben (1.210-215). La comida es por lo tanto un actividad colectiva de carácter comunitario que el héroe y su pueblo comparten para saciar su hambre de manera efectiva pero frugal: *exempta fames epulis* (1.214).

De manera semejante, en las playas del Lacio, Eneas, los *primi duces* y el joven Ascanio preparan una comida también frugal de simples frutos silvestres

que, a falta de otro recipiente, colocan sobre tortas hechas de flor de harina (7.107-111). También esta comida es un acto comunitario, también aquí el alimento es obtenido por los propios comensales, también esta comida tiene por objeto saciar el hambre, *fames*, término que adquiere aquí la función simbólica de identificar a la tierra prometida, como dice el propio héroe: *Haec erat illa famas* (7.128).

2. LOS CONVITES

En el suntuoso banquete ofrecido por Dido, en cuyo transcurso no se hace referencia alguna al acto de comer, un auténtico ejército de doscientos cincuenta sirvientes dispone las mesas y utensilios a la vez que carga (*onerent*), y el verbo es importante porque connota la cantidad de lo servido, las mesas con los manjares:

*Quinquaginta intus famulae, quibus ordine longam
cura penum struere, et flammis adolere Penatis;
centum aliae totidemque pares aetate ministri,
qui dapibus mensas onerent et pocula ponant.* (1.703-706)

Por oposición a esto, en cambio, en el convite de Evandro son los mismos *lecti iuvenes* de Palánteo que participan de la comida quienes traen la carne, los cereales y el vino (8.179-181), y expresamente se hace referencia al acto de comer (8.182-183), de ingerir un alimento cuya cantidad no se explicita pero que al menos alcanza para satisfacer el hambre y el deseo de comer: *exempta famas et amor compressus edend'* (184-185).

Como puede observarse, también aquí el parámetro de la comida y de los actores establece un paralelismo que identifica las dos comidas de los troyanos entre sí y con el convite de Evandro, en un conjunto que a su vez se opone al banquete ofrecido por la fenicia por un sema de austeridad y parsimonia. Pero en este caso la polaridad agrega otro rasgo: una concepción de la comida como

un acto colectivo cuya finalidad es saciar el hambre de la comunidad. Sabemos por supuesto que Eneas está habituado a la riqueza, que la ha tenido en su tierra y que de hecho transporta en sus naves innúmeros tesoros de gran valor. Sabemos también que la anécdota en sí de una comida realizada después de un desembarco impide el uso de implementos suntuarios. Pero también sabemos que nada hubiera impedido la intervención de los *famuli*, que nos consta que acompañaron a Eneas, como él mismo lo dice en su relato (2.712-716), y con seguridad también al resto de los *proceres Troiani*, y que con certeza también tiene Evandro por muy humilde que haya sido su condición. En nuestra opinión, la semejanza de las dos comidas troyanas con lo ocurrido en el convite de Evandro y su fuerte contraste con el festín de Cartago tienen un valor simbólico en términos de identidad: la nueva tierra, la tierra correcta, la prometida, tiene otros *mores* distintos de los de Eneas, cuya versión exacerbada es la fastuosidad púnica. Con estos elementos en mente veamos ahora la cuestión de los discursos.

LOS DISCURSOS

1. LAS COMIDAS DE LOS TROYANOS

En las playas de Cartago, Eneas, en su carácter de portavoz de un saber particular, toma la palabra durante la comida y pronuncia un breve discurso (1.198-207) con el que procura levantar el ánimo de su gente, abatida por la desesperante experiencia de la tempestad, para lo cual se apoya en el *fatum*, de cuyo mandato es agente y portavoz:

*Per varios casus, per tot discrimina rerum
tendimus in Latium; sedes ubi fata quietas
ostendunt; illic fas regna resurgere Troiae.* (1.204-206)

La importancia de este parlamento reside no sólo en la denotación, pues

su contenido está claramente referido a la gesta fundacional, sino en la fuerte connotación emergente del sintagma que lo introduce: *et dictis maerentia pectora mulcet* (1.197), un verso que remite de manera indiscutible al muy próximo *ille regit dictis animos et pectora mulcet* (1.157) con que culmina el famoso símil de la *seditio* que ilustra el control de la tormenta por parte de Neptuno (1.148-153), y que, por lo tanto, construye a este Eneas enunciador como un sujeto dotado de la *gravitas* y la *pietas* necesaria para controlar el furor y reinstaurar el orden, en otras palabras, para cumplir lo que se espera de él y de Augusto en la profecía de Júpiter. El discurso pronunciado por el héroe es, en concreto, un discurso conectado con la trama y el significado mismo del *epos*.

En las costas del Lacio, a partir del comentario de Ascanio — *Heu, etiam mensas consumimus* (7.116), Eneas, nuevamente en su carácter de portavoz de un saber particular, toma la palabra y pronuncia un breve discurso (7.120-134) con el que reconforta y estimula a los suyos constituyéndose de manera explícita en el portavoz de un secreto del *fatum* que sólo él conoce: *genitor mihi talia namque / (nunc repeto) Anchises fatorum arcana reliquit* (7.122-123). Resulta obvio que el punto de contacto entre este discurso y el pronunciado en Cartago es la “tierra prometida”, como resulta obvio que uno y otro implican un tipo de saber referido a la misión fundacional. Por último, y esto no es un detalle menor, ambos discursos son el resultado de una situación fortuita que lleva al enunciador a pronunciar palabras no previstas por él con anterioridad como parte de este encuentro colectivo.

2. LOS CONVITES

En el banquete ofrecido por Dido hay dos discursos, el primero de los cuales está en boca del aedo Iopas que entona un poema didáctico de asunto astronómico, imbuido de la sabiduría de su maestro el mítico Atlante.⁷ La

⁷ Para la función de este discurso en términos de avance de la diegesis, cf. BROWN, R.D. “The

función del aedo es obviamente entretener y eso está especificado en el texto a partir de la única reacción que sus palabras despiertan en los convidados: el aplauso (1.747). Desde luego el canto del aedo como parte de la acogida del héroe y como preámbulo al relato de éste de su propia historia está inspirado en *Odisea* 8, pero no puede dejar de llamar la atención el hecho de que en el texto homérico el aedo canta la guerra de Troya, es decir, un poema épico. Más aun, en Homero el canto del aedo provoca el llanto de Odiseo y con ello las sospechas de Alcínoo y su insistencia para que el héroe tome la palabra y narre sus desventuras. En Virgilio, esa reacción del héroe se produce en soledad al contemplar las escenas que ilustran el templo de Juno. Este desplazamiento podría atribuirse a una búsqueda de originalidad que muestre a su vez el conocimiento y la capacidad de transformación del modelo ejemplar, cosa que sin duda es propia de los principios estéticos del período augustal. Pero la explicación de este cambio en términos meramente estéticos no da cuenta del valor simbólico que este cobra cuando se toma en cuenta el conjunto formado por las cuatro situaciones que estamos analizando. El segundo discurso es, como es sabido, el extenso parlamento de los libros 2 y 3 donde Eneas, analepsis mediante, evoca el final de Troya, su partida y su penoso peregrinaje. Aquí, a diferencia de lo sucedido con Iopas y a semejanza de lo que observamos en las comidas de los troyanos, nos volvemos a encontrar con un discurso que resulta de una situación fortuita, el pedido de la reina, que lleva al enunciador a pronunciar palabras que no sólo no había previsto como parte del encuentro sino que hubiera preferido evitar, como claramente se lo hace saber a su exigente anfitriona:

*Sed si tantus amor casus cognoscere nostros,
et breviter Troiae supremum audire laborem,
quamquam animus meminisse horret, luctuque refugit,
incipiam.* (2.10-13)

Structure Function of the Song of Iopas". *HSCP*. 1990; 93: 315-334.

La relación de este discurso con la gesta fundacional no requiere explicación. Descrito por el héroe con los mismos términos *labor* y *casus* con que el poeta describe el contenido de su canto en la invocación a la Musa del proemio de la obra (1.8-11), no sólo ofrece datos imprescindibles para reconstruir la historia narrada sino que, lo que es mucho más importante, presenta la más notable cantidad y variedad de enunciados proféticos del poema, sea puestos en boca de Héctor (2.281-295), Venus (2.594-620), Creusa (2.776-789), Apolo (3.94-98), los Penates (3.154-171), las Arpías (3.247-257) o Heleno (3.374-462), sea a través del prodigio en la cabeza de Ascanio y la consecuente interpretación de Anquises (2.679-704). Es el conocimiento adquirido en este deambular y expuesto en este discurso lo que respalda, sugerente, el contenido fundacional que observamos en los que pronuncia ante los suyos durante las dos comidas colectivas posteriores a ambos desembarcos.

En el convite de Evandro, es el propio rey quien toma la palabra y lo hace para explicar el origen de la festividad celebrada (184-276). En lo formal es un *aition* y un relato enmarcado que responde en un todo a la estética helenística. Pero la resolución elegida por Virgilio para actualizar este recurso en boga es un pasaje de alto contenido épico que refiere el episodio de Hércules y Caco, el cual, como ya ha demostrado la crítica, se conecta a nivel simbólico con la relación *labor / furor* sobre la que pivota toda la misión fundacional y establece, a partir de allí, una identificación del héroe con el *théos anér*.⁸ A su vez, la función del discurso no es entretener sino instruir y, al igual que los tres de Eneas no se trata de una actividad prevista como parte del encuentro sino que resulta de una situación fortuita, la inesperada presencia de Eneas y los suyos, a quienes está destinada la explicación.

Como puede verse, entonces, nuevamente los discursos marcan una relación de semejanza entre las comidas de los troyanos y el encuentro con Evandro, como un conjunto que se opone al episodio de Cartago, y en este caso la diferencia reside en el contenido mismo de lo enunciado. Ahora bien,

⁸ Cf. GALINSKY, K. "Hercules in the Aeneid", 277-294. En: HARRISON, S.J. (ed.). *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

en el caso de los otros parámetros, vimos que determinan un contraste cuyos polos merecen una connotación negativa y positiva respectivamente. Ante esto debemos preguntarnos en qué se basa el valor negativo, si es que lo tiene, de un poema didáctico sobre astronomía. Para ello conviene recordar el famoso priamel del parlamento de Anquises en el libro 6 donde ese tipo de práctica y saber se presenta como parte de una identidad opuesta a la indicada para los romanos:

*excudent alii spirantia mollius aera
(credo equidem), uiuos ducent de marmore uultus,
orabunt causas melius, caelique meatus
describent radio et surgentia sidera dicent:
tu regere imperio populos, Romane, memento
(hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos.'* (6. 847-853)

Como bien dice Habinek en un magnífico artículo donde analiza todo el parlamento de Anquises,⁹ la afirmación del anciano es de carácter comparativo y no implica rechazar para los romanos el cultivo de las artes, la ciencia o la oratoria sino instarlos a practicar aquello que los hace mejores, aquello que los define como pueblo y que por lo tanto les asegurará un lugar en la historia y en la memoria colectiva. Obsérvese en este sentido que si bien en la explicación doctrinaria el Eliseo está habitado por individuos que se destacaron en una gran variedad de actividades (6.660-665), para el caso de Roma esa población parece reducirse exclusivamente a personajes cuyo hacer se enmarca en el ámbito de la praxis político-civil (6.751-887). Sobre la base de esto, pues, consideramos que el contenido de los discursos pronunciados durante las comidas colectivas es un elemento más dentro de esta estrategia virgiliana de emplear estos episodios como connotadores de identidad. Sólo que, en este parámetro, la polaridad no se establece entre positivo/negativo

⁹ HABINEK, T. "Science and Tradition in Aeneid 6". *HSCP*. 1989; 92: 223-255.

sino entre esencia y contingencia. En efecto, en el caso del convite de Dido, no se trata de restarle valor a un género poético y mostrarlo como algo negativo e impropio de la *romanitas* sino de contrastarlo con otro tipo de discurso que por su carácter cívico-político remite a ese hacer que, en consonancia con lo afirmado por Anquises, define a los romanos como pueblo. A este segundo tipo de discurso se ajustan sin lugar a dudas los tres parlamentos de Eneas y también el de Evandro al referir el episodio de Hércules y Caco.

CONCLUSIONES

El análisis efectuado permite demostrar que estos episodios de comidas colectivas, que en una lectura ingenua pueden pensarse simplemente del orden de lo anecdótico, establecen entre sí un diálogo múltiple y complejo que implica el mismo paradigma de identidad social y cultural que suelen considerarse neurálgicos en términos de carga simbólica. Ahora bien, ¿cuál es ese paradigma? ¿cuáles son esos *mores* que Dido y su reino contradicen, que Evandro encarna de manera acabada y que Eneas en parte conoce y en parte debe aprender? Esos *mores* son en Virgilio y de manera explícita los propios de la Roma quiritaria. Si recordamos, en efecto, el célebre pasaje del final del canto 2 de *Geórgicas*, comprobaremos que el polo negativo del *hic et nunc* de la *urbs* contemporánea está caracterizado por la misma suntuosidad excesiva que el mundo cartaginés, mientras que, por oposición a él, aparece un campo idealizado cuyos habitantes practican una manera de vivir y una manera de comer sencilla y austera (2.460, 500-501, 526-528) que espeja lo analizado en las comidas de los troyanos y el convite de Evandro y de la cual el poeta dice expresamente:

*Hanc olim veteres vitam coluere Sabini
hanc Remus et frater; sic fortis Etruria crevit
scilicet et rerum facta est pulcherrima Roma* (G. 2.533-535)

Pero a su vez, y esto nos parece un punto fundamental, en el citado poema didáctico esa austeridad de los tiempos primigenios implica una determinada manera de pensar el mundo y un sistema axiológico positivamente connotado cuyos rasgos reencontramos en la *Eneida*:

*Et patiens operum exiguoque assueta iuventus
sacra deum sanctique patres; extrema per illos
iustitia excedens terris vestigia fecit (G.2.473-475)*

El *labor*, la *pietas*, la austeridad, la *iustitia* son caras de una misma moneda: los *mores* de aquel mundo quiritarario que permitieron y gestaron la grandeza de Roma. Eneas conoce el *labor*, conoce la *iustitia* y es el campeón de la *pietas*. La austeridad, en cambio, y todo lo que ella comporta es, como le dice Evandro, lo propio de esta tierra nueva y el héroe habrá de aprenderla en un largo proceso que comienza de manera simbólica en la pérdida de los *Troia gaza* durante la tempestad (1.119).

En nuestra opinión, entonces, este paralelismo entre las comidas con su juego de semejanzas y contrastes es una estrategia narrativa que actualiza un rasgo que el imaginario del período republicano y augustal construyó como propio de la identidad romana originaria y que explica un punto importante del pacto final de Júpiter y Juno, donde se establece que el nuevo *genus* que surgirá de la unión de troyanos y latinos habrá de tener los *mores* de estos últimos, como expresamente lo enuncia el padre de los dioses: *sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt* (12. 834). Creemos en efecto que por mucho que a Bettini le disguste esta suerte de eugenesia propuesta por Virgilio,¹⁰ esto no hace más que responder a una manera de pensar que, como lo prueban sobradamente Livio y Salustio, consideraba que la *luxuria* y la *mollitia* habían llegado a Roma de la mano de su contacto con ese difuso

¹⁰ BETTINI, M. "Un'identità 'troppo compiuta'. Troiani, Latini, Romani e Iulii nell'Eneide". *MD*. 2005; 55: 77-102.

mundo asiático al que pertenecían también los troyanos.¹¹ Si es indiscutible que, como poema épico que es, la *Eneida* predica acerca de la *romanitas*, es igualmente cierto que, en ese delicado juego entre personaje y protagonista tan acertadamente señalado por Conte,¹² es imprescindible que en todos y cada uno de los aspectos de la vida comunitaria ese héroe conozca y encarne los *mores* que definen la identidad de Roma.

Moribus antiquis res stat Romana virisque, había dicho el *pater Ennius* en sus *Anales* (fr.V 1 Sk.). *Moresque viris et moenia ponet* dice el Júpiter virgiliano en su profecía (1.264), y con ello convierte a Eneas en el responsable del primer paso de esa conformación identitaria del *genus unde Latinum*, / *Albanique patres, atque altae moenia Romae* mentado como objetivo último de la gesta fundacional en el proemio del poema (1.6-7). En este panorama y por nimio que parezca, la comida, como esperamos haber demostrado, no es un dato menor sino uno más de los muchos constituyentes de la identidad de los romanos como individuos y como pueblo.

RESUMEN: En el poema virgiliano aparecen cuatro episodios de comidas colectivas, dos en tierras de Cartago, dos en el Lacio, cuyo rasgo común es que todas ellas incluyen una o más instancias discursivas que revisten a su modo carácter sapiencial. El estudio comparativo de las características de los encuentros, de los actores que intervienen y del tipo y contenido de los discursos emitidos permite conjeturar que operan como estrategias narrativas de construcción de una identidad cultural que reproduce los parámetros

¹¹ Para este aspecto como determinante del pacto final entre Juno y Júpiter, cf. FEENEY, D.C. "The Reconciliation of Juno", 339-362. En: HARRISON, S.J. (ed.). *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*. Oxford: Oxford University Press, 1990. Otra posición menos extrema y algo más conciliadora puede leerse en GALINSKY, K. "Vergil's Aeneid and Ovid's Metamorphoses as World Literature", 340-351. En: GALINSKY, K. (ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

¹² CONTE, G.B., *op.cit.*, p. 141-184.

expuestos en la prolepsis de Anquises y el pacto final entre Júpiter y Juno.

Palabras-clave: Eneida; comidas colectivas; identidad cultural.

ABSTRACT: Four episodes of collective meals – two in Carthage, two in Latium– are described in the Virgilian poem. Their common feature is the inclusion of one or more discursive instances showing in their own way a sapiential tone. The comparative study of the characteristics of the meetings, the players involved and the nature and content of the speeches issued allows us to propose that they function as narrative strategies to build a cultural identity that reproduces the parameters set out in Anchises' prolepsis and Jupiter and Juno's final pact.

Keywords: Eneida; collective meals; cultural identity.

ONOMÁSTICA GEOGRÁFICA ANTIGUA EN EL AMADÍS DE GAULA DE GARCI ROFRÍGUEZ DE MONTALVO (2ª parte)

AQUILINO SUÁREZ PALLASÁ*

8.- CONVERSIÓN DE NOMBRES PERSONALES EN NOMBRES GEOGRÁFICOS ANTIGUOS Y VICEVERSA.

Sin relación con los procedimientos eponímicos normales suele Montalvo convertir nombres personales antiguos en nombres geográficos y nombres geográficos o etnográficos en nombres personales. Sólo en virtud de las semejanzas formales pueden establecerse identidades, dado que las descripciones de los personajes carecen de rasgos accesorios que auxilien en la tarea de identificación, y los topónimos, de ellos y de estructuras referenciales. Sólo las formas auxilian, y poco más.

a.- *Ýnsolas Galiantas*. Así se denominan unas islas muy pobladas y ricas que Esplandián y la emperatriz de Constantinopla, su esposa, dan en feudo al caballero Norandel, según se refiere en el Capítulo 179 de las *Sergas de Esplandián*:

La emperatriz Leonorina hizo saber al emperador, su marido, la grande afición que entre Norandel y la reina Menoresa avía, de que a él mucho plazer le ocurrió. E tuvo manera como, ante que aquellos grandes señores a sus tierras bueltos fuessen, los dexassen casados; y assí se hizo, dándoles él y la emperatriz, demás del reino della, la

* UCA-CONICET

Montaña Defendida y las villas de Alfarín y Galacia, y las Ínsolas Galiantas, que muy pobladas y ricas eran.¹

El nombre antiguo más próximo en forma al que aparece en el texto montalviano es *Galinthias*, Γαλινθιάς.² Es el de la hija de Proetus de Tebas y amiga de Alcmena, madre de Heracles. Cuando Alcmena estaba a punto de dar a luz a Heracles, lo cual intentaban demorar las Moiras e Ilithia por mandato de Hera, Galinthias se presentó ante ellas con la falsa noticia de que Alcmena había dado a luz a un niño; por lo cual, sorprendidas las diosas hostiles, retiraron sus manos y se rompió el encantamiento que ejercían. Nació entonces Heracles, pero las diosas engañadas por Galinthias tomaron venganza de ella transformándola en una comadreja o en una gata. Hécate, empero, se apiadó de ella y la hizo su sirvienta, mientras que Heracles, tiempo después, erigió un santuario en su honor. Era habitual en Tebas, durante la fiesta de Heracles, ofrecer primero sacrificios a Galinthias³. Lo más probable es que esta relación

¹ GARCÍ RODRÍGUEZ DE MONTALVO. *Sergas de Esplandián*. Edición, introducción y notas de Carlos Sainz de la Maza, ob. cit., p. 803.

² El paso de *Galinthias* a *Galiantas* no ofrece ninguna dificultad inexplicable desde el punto de vista formal. En efecto, he demostrado en otro estudio, con respecto al proceso más dificultoso, que el nombre *Andragius* del príncipe britano mencionado por Orosio en sus *Historiae*, que no es sino el mismo que Julio César denomina *Mandubracius* en su *De bello Gallico*, pasó a *Andriago* por metátesis de tipo itálico de la *i* de la penúltima sílaba a la segunda, y finalmente a *Endriago* por causa de la existencia en castellano medieval de los frecuentes dobles léxicos con *an-* = *en-* (*andrina* = *endrina*, por ejemplo). Lo que tenemos en este caso es la formación del mismo diptongo, pero esta vez por dos causas distintas posibles: 1) por metátesis de la *a* de la última sílaba: *Galinthias* = [galintias] > *Galianthis* = [galiantis] > *Galiantas*, donde la mutación de la *i* de la última sílaba se explica por la necesidad morfosintáctica de *a* para construir plural femenino concordante con *ínsulas*; 2) por asimilación armónica o a distancia -o por una especie de la dilación-seguida de consecuentes disimilación: *Galinthias* = [galintias] > *Galianthias* = [galiantias] > *Galiantas*. En el segundo paso opera, por cierto, la disimilación. Vid. SUÁREZ PALLASÁ, A. "Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. Primera parte", ob. cit. Id. "Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. Segunda parte", ob. cit.

³ RE VII cols. 607-608. KIP II col. 678. En Ovidio (*Met.* IX 281 ss.) la forma del nombre es

de Galinthias con Tebas haya sugerido a Montalvo la inclusión de su nombre en las *Sergas*, puesto que también toma otros del mismo entorno geográfico e histórico para conformar la figura de la infanta Melia y para denominar una villa del rey Arávigo, según se ha visto. Es posible, por otra parte, aunque no del todo probable, que el paso de antropónimo a topónimo se haya debido a una lectura errónea del texto griego utilizado como fuente por Montalvo. Pero esta última instancia no es necesaria.

b.- Garamante. El nombre aparece una sola vez en una lista de cuarenta caballeros cristianos incluida en el Capítulo 117 de las *Sergas*. ¿Quién no recuerda, al oír este nombre, la nación famosa de los Garamantes, habitantes del interior de Libia, mencionados por innumerables autores antiguos griegos y romanos?⁴ Pues bien, es por demás evidente que el nombre personal

Galanthis, con lo cual se verifica el proceso descrito en la nota precedente, si se interpreta, con razón suficiente, que en vez de haber ocurrido la mencionada metátesis el propio Montalvo o un anónimo de la transmisión textual contaminó la forma del nombre griego con la de Ovidio

⁴ Heródoto (IV 174, 183); Apolonio de Rodas (II 1495 y escolios); Estrabón (II 131; XVII 835, 838); Livio (XXIX 33); Mela (I, 33, 45); Virgilio (*Buc.* VIII 44; *Aen.* IV 198; VI 794); Plinio (*Nat. hist.* V 26, 36, 37, 38; VI 209; VIII 142, 178; XIII 111); Solino (15, 9; 29, 7); Floro (IV 12, 41); Tácito (*Ann.* III 74; IV 23, 26, 50); Lucano (IV 334); Arnobio (VI 5); Ammiano Marc. (XXII 15, 2); Orosio (I 2, 88); San Agustín (*Civ. Dei* XXI 5, 7); etc. *Ravennatis anonymi Cosmographia*, ob. cit., p. 3, 36, (Garamantium patria). *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., col. 948. RE VII cols. 751-752. KIP II cols. 696-697. La forma *Garamantis* del nombre de la ninfa que menciona Virgilio en *Aen.* IV 198 también podría haber sido la empleada por Montalvo para construir el nombre de su caballero, si se aceptase que la conversión de antropónimos femeninos en masculinos es procedimiento montalviano genuino. Este último extremo tiene a su favor un caso onomástico notable de las *Sergas*: hay en esta obra un príncipe de Brandalia y mayordomo de Leonorina, hija del emperador de Constantinopla, cuyo nombre es *Almeno*. Ahora bien, es absolutamente evidente que el masculino *Almeno* procede del femenino griego *Alcmene*, Ἀλκμήνη. Como es notorio, Alcmena era hija de Electrion, rey de Micenas o de Tirinto, y madre de Heracles (KIP I cols. 271-272). Con la forma *Alcmena* aparece también el nombre en la tradición latina antigua y en la medieval. En la *Historia destructionis Troiae* de Guido de Columnis es *Alcmene* en unos testimonios, pero *Almena* en otros (ob. cit., p. 9). Esta última forma es la habitual en los textos hispánicos.

Garamante procede del etnónimo y topónimo *Garamantes*, por lo cual no es necesario insistir en este tema. Sólo agregó que el que *Garamante* sea personaje de las *Sergas* e hijo del rey Arbán de Norgales, personaje del *Amadís* primitivo, es bien ilustrativo del modo de la refundición montalviana y de su fusión en uno de mundos distantes.

c.- *Tartario*, *Tártaro* y *Tartaria*. Son, todos, nombres procedentes de la tradición poliana y medieval⁵. Los nombres *Tartario* y *Tártaro* son personales; el nombre *Tartaria*, geográfico. *Tartario* es nombre del almirante de la flota del emperador de Constantinopla y de un sobrino suyo. *Tártaro* es también nombre de este último, por lo cual el personaje tiene dos distintos: *Tartario* y *Tártaro*⁶. *Tartario* no es nombre antiguo, por cierto, sino medieval, pero el origen de su forma es perfectamente demostrativo de uno de los procedimientos onomásticos de Montalvo. En efecto, es evidente que el personal *Tartario* fue derivado del geográfico y étnico *Tartaria*, que lo precede históricamente. Idéntico procedimiento ocurre en otros casos. Por otra parte, el que en las *Sergas* aparezca en primer lugar *Tartario* y después *Tártaro*, y el que al personaje llamado *Tártaro* se lo llame primero *Tartario* son prueba suficiente de que, en éste y en los otros casos similares, el antropónimo deriva del topónimo.⁷

⁵ No tienen, pues, relación con los antiguos Τάρταρος, τὰ Τάρταρα, *Tartaros*, a menos que llegue a demostrarse alguna recóndita conexión de sentido, difícil en cuanto al *Amadís* primitivo y montalviano y en todo caso ajena a la génesis de esta obra. KIP V cols. 530-531. Mención de *Tartaria* hay en el Libro II de *Amadís*, en pasaje que fue interpolado por el propio Montalvo desde *Il Milione* de Marco Polo (vid. SUÁREZ PALLASÁ, A. "La Torre de Apolidón y el influjo del Libro de Marco Polo en el *Amadís de Gaula*", ob. cit. (corregido parcialmente en Id. "Garci Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani*", ob. cit.)).

⁶ No es el único caso de doble denominación. Ya he considerado, en efecto, el caso de *Arabia* y *Arábica*, y hay todavía otros que he de considerar oportunamente.

⁷ Subsiste, empero, la posibilidad de interpretar el nombre personal *Tartario* como derivado de un topónimo distinto de *Tartaria*. En efecto, hay en el norte de Italia un río llamado en la antigüedad *Tartarus*, hoy *Tartaro*, río del Véneto y afluente del Po por su lado septentrional, de cuyo nombre podría haber formado Montalvo el de su personaje. KIP V col. 531. *Ravennatis anonymi Cosmographia*, ob. cit., p. 75, 4.

d.- *Atalio*. Es el nombre de un caballero cristiano de las *Sergas*. Aparece una sola vez en una extensa lista de cuarenta caballeros del Capítulo 117. Su padre, Olivas, pertenece al *Amadís* primitivo. Podría postularse en principio que el nombre personal *Atalio* procede de otro nombre personal: *Attalus*, en las fuentes latinas, Ἀττάλος en las griegas; pero tal modo de derivación onomástica no es aceptable en la onomástica montalviana.⁸ Sí lo es, en cambio, que Montalvo haya derivado *Atalio* del topónimo Ἀττάλεια, *Attalia* o *Attalea* en la tradición latina, topónimo que aparece en el Libro Primero de *Amadís* con su forma griega o árabe *Antalya* y del cual he tratado ya en un párrafo precedente. El hecho de que un topónimo minorasiático de forma griega o arábiga se haya incrustado en el Libro Primero manifiesta la intervención de Montalvo, quien debe ser el responsable de haber leído el genuino *Altclyd* como *Antalya*, y por ello mismo de la derivación de *Atalio* de Ἀττάλεια o *Attalia*.⁹

e.- *Brascelo*. Brascelo se menciona en la lista de caballeros cristianos del Capítulo 117 de las *Sergas*. El nombre puede derivar del de un castillo situado sobre un afluente del Éufrates en Armenia Minor entre Melitene y Samósata,

⁸ Son numerosos los personajes históricos así denominados (KIP I cols. 717-720). En el *Amadís* primitivo aparece, con la forma *Antales*, como el de un clérigo que representa la filosofía estoica e imita a Attalus, el maestro estoico de Séneca (SUÁREZ PALLASÁ, A. "Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadís de Gaula*", ob. cit.).

⁹ Ἀττάλεια, *Attalia*, es nombre común a muchas ciudades de Asia Menor. Fue derivado del nombre personal Ἀττάλος, *Attalus*, de sus respectivos fundadores (RE II cols. 2155 ss. KIP I cols. 716-717). Aparece en *Amadís* como *Antalya*, porque, seguramente por obra de Montalvo, ha sustituido por error, como queda dicho, el céltico medieval *Altclyd* de una ciudad de Escocia (vid. SUÁREZ PALLASÁ, A. "Sobre un lugar del *Vallum Antonini* en el *Amadís de Gaula*. El Ms. CCC 139 de la *Historia Britonum* como fuente del *Amadís de Gaula* primitivo", ob. cit.). Vid. el párrafo dedicado a este topónimo. El primer autor de *Amadís* empleó el nombre personal *Attalus* en un notable episodio del Libro Primero (vid. SUÁREZ PALLASÁ, A. "Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadís de Gaula*", ob. cit.). Este nombre *ATTALUS* mudó en el curso de la transmisión textual de *Attalus* en *Antales* por diferenciación de la geminada [tt] y lectura de la abreviatura de la terminación *-us* como *-es*.

que aparece en las fuentes como Βαρζαλώ¹⁰ (Ptolemeo V 7, 11), *Barzala* (Ammiano Marcelino XVIII 7, 10: “Barzala, castrum praesidiarium”), *Barsalium* y, erróneo, *Barsaluim* en la *Tabula Peutingeriana*.¹¹

f.- *Argante*. En cuanto al montalviano *Argante*, podría tratarse del nombre *Argante* de una ciudad de Afganistán actual situada sobre un afluente del río Indo al oeste de Kabul, en la actualidad probablemente Argandi. La mencionan Hecateo de Mileto en su Περίοδος γῆς, y Esteban de Bizancio en su Ἑθνικά.¹²

¹⁰ En la grafía *sc* de la silbante del nombre *Brascelo* hay que interpretar un intento de representar una africada que, aunque sorda, podría remedar hasta cierto punto la lectura de *ζ* como africada.

¹¹ RE III col. 27. *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., col. 684 carta 224. Pero, aunque con menos posibilidades desde el punto de vista de la forma, podría tratarse del etnónimo y topónimo norafricano de la Mauretania Tingitana *Barsuuli*. RE III col. 30. *Ravennatis anonymi Cosmographia*, ob. cit., pág. 43. *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., col. 948 carta 295.

¹² RE II col. 686. Sin embargo, también podría tratarse del topónimo norafricano *Argenti* de la misma región Mauretania Tingitana del anterior *Barsuuli*. Se lo menciona en la *Ravennatis anonymi Cosmographia* en la misma lista de ciudades en que está el nombre de *Barsuuli* (ob. cit., p. 43, 4), lo cual podría ser argumento favorable a su adopción por Montalvo. *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., col. 948 carta 295. Pero mucho mayor posibilidad tiene el nombre italiano moderno *Brescello* de un lugar denominado antiguamente *Brixellum* o *Brixello*, situado en la orilla sur del río Po y sobre la calzada paralela a la antigua Via Aemilia que comunicaba Mutina (Módena) con Cremona. Lo menciona San Ambrosio de Milán en una epístola ya citada (Migne PL XVI, 944, 3): “*Nempe de Bononiensi veniens urbe [Bologna] a tergo Claternam [S. Maria di Quaderna], ipsam Bononiam [Bologna], Mutinam [Módena], Rhegium [Reggio], derelinquebas, in dextera erat Brixillum [Brescello], a fronte occurrebat Placentia [Piacenza], veterem nobilitatem ipso adhuc nomine sonans, ad laevam Apennini inculta miseratus, et florentissimorum quondam populorum castella considerabas, atque affectu relegebas dolenti.*” En *Brixellum* estableció su campo el emperador Otho para hacer frente a Vitelio en la crisis del año 69. Así lo refiere Suetonio: “*Expeditionem autem impigre atque etiam praepropere incohavit, nulla ne religionum quidem cura, sed et motis necdum conditis ancilibus, quod antiquitus infaustum habetur, et die, quo cultores deum Matris lamentari et plangere incipiunt, praeterea aduersissimis auspiciis. nam et uictima Diti patri caesa litauit, cum tali sacrificio*

g.- *Avandalio*. También es mencionado una sola vez en la misma lista de cuarenta caballeros cristianos del Capítulo 117 de las *Sergas*. La conexión con el nombre del pueblo germánico de los Vándalos es evidente. El nombre aparece en las fuentes latinas antiguas como *Vandali*, *Vandalii*, *Vindalii*, *Wandali*, *Uuandali*, y en las griegas como Οὐάνδαλοι, Βανδίλοι.¹³ En la *Primera crónica general de España* de Alfonso el Sabio tenemos: *Vuandalia* (la tierra de los vándalos en España, esto es Andalucía),¹⁴ *Vuandalo*

contraria exta potiora sint, et primo egressu inundationibus Tiberis retardatus ad uicensimum etiam lapidem ruina aedificiorum praeclusam uiam offendit. simili temeritate, quamuis dubium nemini esset quin trahi bellum oporteret, quando et fame et angustiis locorum urgeretur hostis, quam primum tamen decertare statuit, siue impatiens longioris sollicitudinis speransque ante Vitelli aduentum profligari plurimum posse, siue impar militum ardori pugnam deposcentium. nec ulli pugnae affuit substititque Brixelli." Derrotado en el campo de batalla, allí mismo cometió suicidio. Lo refiere así Suetonio: "*Atque ita paratus intentusque iam morti, tumultu inter moras exorto ut eos, qui discedere et abire coeptabant, corripi quasi desertores detinerique sensit: adiciamus, inquit, uitae et hanc noctem, his ipsis totidemque uerbis, uetuitque uim cuiquam fieri; et in serum usque patente cubiculo, si quis adire uellet, potestatem sui praebuit. post hoc sedata siti gelidae aquae potione arripuit duos pugiones et explorata utriusque acie, cum alterum puluino subdidisset, foribus adopertis artissimo somno quieuit. et circa lucem demum expergefactus uno se traiecit ictu infra laeuam papillam irrumpentibusque ad primum gemitum modo celans modo detegens plagam exanimatus est et celeriter, nam ita praeceperat, funeratus, tricensimo et octauo aetatis anno et nonagesimo et quinto imperii die*" (C. Suetoni Tranquilli *De vita Caesarum*. Recensuit Maximilianus Ihm. Stuttgartiae: in aedibus B. G. Teubneri, editio stereotypa editionis prioris (MCMVIII), MCMLXXVIII, p. 279 y 280-281 = Otho 8,3-9,1 y 11, 1-2). *Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana dargestellt von Konrad Miller*, ob. cit., col. 286 carta 62. KIP I col. 949. KIP IV cols. 380-381.

¹³ RE Suppl. XI cols. 957 ss. KIP V cols. 1123-1125. *Ravennatis anonymi Cosmographia*, ob. cit., p. 3, 42 (*Uuandalorum gens*).

¹⁴ *Primera Crónica General de España*. Edición de R. Menéndez Pidal, con un estudio actualizador de Diego Catalán. 2 vols. Madrid: Gredos, 1977, p. 210 a 4 ("e daquela sazón adelante fue aquella prouincia Betica llamada del nombre daquellos vuandalos, que la ouieron por suerte, Vuandalia en latin, que quiere tanto dezir cuemo Andaluzia en el language castellano"). En las grafías { *Vuandalia* } { *vuandalos* } los dígrafos { *Vu* } y { *vu* } con minúsculas equivalen a { *Uu* } y a { *uu* } y están en realidad por el monógrafo { *W* } o { *w* }, por lo cual la [*a*] de *Avandalio* pudo haber surgido de mala interpretación del valor del dígrafo.

(príncipe),¹⁵ *vuandalos* (por los “vindelicos” de Eusebio),¹⁶ *uuandalos* y *vbandalos* (la nación germánica).¹⁷ De todas estas formas la más próxima a *Avandalio* y la que con mayor probabilidad fue modelo del nombre montalviano es *Vuandalia*, como *Attalia* lo fue de *Atalio* y *Tartaria* de *Tartario*.¹⁸

h.- *Radiaro*. Se menciona este personaje, soldán de Liquia, por primera vez en el Capítulo 148 de las *Sergas*. Se presenta a sí mismo mediante una carta en la cual dice:

Radiaro, el gran soldán de Liquia, amigo de los dioses, enemigo de sus enemigos, amparo y defensa de los paganos, hago saber a ti, el Cavallero Serpentino, que la Fusta de la Gran Serpiente mandas y señoreas, cómo yo soy venido en estas tierras, donde supe que mostrándote cruel enemigo sin causa ni razón ninguna del rey Armato de Persia, mi tío, le has muerto muchas de sus gentes, y tomado y robado algunas villas tuyas, y por grande engaño a él prendiste, publicando que de su gran señorío le has de desterrar quedando tú por señor dél, teniendo en tu favor y ayuda a este emperador que cercado y casi tomado tenemos.¹⁹

Procede el nombre personal *Radiaro*, a lo que parece, del topónimo *Ratiaris* o *Ratiaria* de una ciudad de Moesia Superior, situada sobre la margen

¹⁵ *Ibid.*, p. 223 a 9.

¹⁶ *Ibid.*, p. 106 b 36.

¹⁷ *Ibid.*, p. 4 a 53; 5 b 42; 6 b 46; 206 a 13, 33; 207 a 47; 212 b 4; 239 a 29; 254 b 45; 255 b 50.

¹⁸ Cita la *Primera crónica general de España*, pero no es improbable que Montalvo haya tenido en mente los Ὑπὲρ τῶν πολέμων λόγοι de Procopio, en especial la parte dedicada a la guerra contra los vándalos.

¹⁹ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCÍ. *Sergas de Esplandián*. Edición, introducción y notas de Carlos Sainz de la Maza, ob. cit., p. 701.

derecha del Danubio.²⁰ En la *Cosmographia* del Anónimo de Ravenna se la menciona cerca de Blandiana, que, como *Brandalia*, también está en las *Sergas*. El que la mencione Procopio de Cesarea en su obra *Περὶ κτισμάτων* (IV 6) constituye argumento favorable a esta interpretación, porque en la obra de este autor de la época de Justiniano hay otros topónimos que pueden ser modelos de los montalvianos y es probable por ello que haya sido importante fuente griega de Montalvo.²¹

i.- *Ínsola Leonida*. En el Libro III de *Amadís* se cuenta que el rey pagano Arávigo, de cuyo nombre ya he tratado, por incitación de Arcaláus el Encantador promueve una alianza con los reyes de las ínsulas para apoderarse

²⁰ El paso de [t] intervocálica a [d] no es raro en la onomástica amadisiana. El antropónimo actual *Ancidel* (Libro III, Capítulo 68) procede del escandinavo *Ankitel* o *Arnkitel*; *Acedis* (Libro III, Capítulo 67) procede del también escandinavo *Asceitil*.

²¹ En las fuentes tiene este topónimo también las formas *Raetiaria*, *Retaria*, *Rateria*. La mencionan, además de en la *Cosmographia* del Anónimo de Ravenna (ob. cit., p. 50) y en el *Itinerarium Antoninum*, Procopio (*Aed.* IV 6), Ptolemeo (III 9, 4: *Ῥατιαρία Μυσῶν*), Hierocles Synecdemos (*Razaria*), etc. En la actualidad tiene el nombre de *Arĉer* o *Arcsar*, en Bulgaria. En la época antigua fue capital de la Dacia ripensis, asiento de la Legio XIII gemina y estación de una de las flotas romanas del Danubio. *Itineraria Romana*. *Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana dargestellt von Konrad Miller*, ob. cit., col. 502 (pág. 153). RE I A col. 261. KIP IV col. 1340. Ratiaria fue destruida por Atila. Pero *Radiaro* también podría proceder de una obra como el *De gestis Hammaburgensis ecclesiae pontificum* de Adam de Bremen. Se mencionan en ella unos Retharii notables por su poder, barbarie y paganismo. “*Sunt et alii Sclavaniae populi, qui inter Albiam [Elba] et Oddaram [Oder] degunt, sicut Heveldi, qui juxta Habolam fluvium sunt et Doxani, Leubuzzi, Wilini et Stoderani cum multis aliis. Inter quos medii et potentissimi omnium sunt Retharii, civitas eorum vulgatissima Rethre, sedes ydolatriae. Templum ibi magnum constructum est demonibus, quorum princeps est Redigas. Simulacrum ejus auro, lectus ostro paratus. Civitas ipsa novem portas habet, undique lacu profundo inclusa, pons ligneus transitum praebebat, per quem tantum sacrificantibus aut responsa petentibus via conceditur*” (Migne PL CXLVI cols. 512-513 = II 65). La ciudad capital de esta nación de los Retharii estaba situada en el noreste de Alemania, junto a la ciudad actual de Prillwitz, cerca de Neustrelitz. Del étnico *Retharii* procede bien el personal *Retharius* y, castellanizado, *Retario* o *Redario*. Después, con metátesis italianizante asegurada por ocurrencias claras -*Andragio* > *Andriago* > *Endriago*-, *Retario* o *Redario* > *Retiario* o *Rediario*, y al cabo *Radiaro*. Sin embargo, es poco probable que Montalvo haya leído la obra de Adam de Bremen.

de Gran Bretaña. En el Capítulo 68 de ese libro se dice que todos estos reyes navegan con sus flotas y reúnen sus fuerzas en la isla denominada *Leonida*: “El rey Lisuarte, sabiendo por nuevas ciertas cómo el rey Árábigo y los otros seis Reyes eran ya con todas sus gentes en la Ínsola Leonida para passar en la Gran Bretaña, y Arcaláus el Encantador que con mucha acucia los movía, haziéndoles seguros que no estava en más ser señores d’aquel reino de cuanto en él passassen, y otras muchas cosas por los atraer que otro medio no tomassen, adereçava toda cuanta más gente podía para los resistir.”²² Este modo de discurso es sin lugar a duda alguna característico del *usus scribendi* de Montalvo. Todo él le pertenece, pues, y también el que se incluya *Leonida* como nombre de la isla en la cual se reúnen las fuerzas coaligadas del rey Árábigo y de los reyes de las ínsulas antes de invadir por mar la Gran Bretaña. El tema de este episodio, como se advierte de inmediato, tiene rasgos similares al de la expedición de Jerjes contra Grecia, del cual ya he tratado. Por todo ello, hay que considerar que *Leonida* no es sino el nombre del héroe espartano de las Termópilas *Λεωνίδας* (Her. VII 202 ss.) convertido en topónimo.²³

²² RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecua, ob. cit., p. 1030. Suprimo la coma que J. M. Cacho Blecua pone después de “Arcaláus el Encantador”, porque *que* siguiente es duplicación funcional de *cómo* anterior ya con posposición suya ya con anticipación de *Arcaláus el Encantador* delante de la oración completiva objetiva encabezada por *que*, a la cual pertenece, para hacerlo tema o foco. Vid. ZUBIZARRETA, MARÍA LUISA. “Las funciones informativas: tema y foco”, en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Gramática descriptiva de la lengua española*. Dirigida por Ignacio Bosque y Violeta Demonte. 3 vols. 3a. reimpr. Madrid: Espasa-Calpe, 2000; III, p. 4215-4244. Sobre la conexión de este episodio de la invasión de Gran Bretaña con la obra de Tácito en el *Amadís* primitivo, vid. SUÁREZ PALLASÁ, A. “De la *Mona Insula* de los *Annales* y el *De vita Agricola* de P. C. Tácito a la Ínsula de Mongaça del *Amadís de Gaula*”, ob. cit.

²³ KIP III cols. 566-567 (Nº 1). El nexo del episodio amadisiano reescrito por Montalvo con el antiguo consiste en la inmensidad de las fuerzas invasoras y en la diversidad de las naciones que las componen, manifiesta por las lenguas distintas que hablan. Leemos en el Capítulo 68 del Libro III que, enviado por Amadís un escudero al campo de los siete reyes para espiar al enemigo, “El escudero bolvió otro día tarde, y díxoles que la gente de los Reyes no tenía número, y que entre ellos había muy estraños hombres y de lenguajes desvariados; y que tenían cercado un castillo de unas doncellas, cuyo era, y ahunque el castillo muy fuerte era, ellas stavan

j.- *Sarmadán el León*. Es el nombre de un tío del rey Cildadán de Irlanda. Pertenece al *Amadís* primitivo, puesto que aparece en el Capítulo 58 del Libro II en oportunidad de la guerra entre Irlanda y Gran Bretaña.²⁴ El nombre original fue tomado por el primer autor del *Chronicum Scotorum*, en la cual obra tenía la forma *Feardornach* o *Ferdomnach*. Tres personajes históricos de igual nombre se mencionan en ella: un abad de Cluan-muc-Nois, un “*sapiens*” de Ard-Macha y un *comarb* de Colum Cille.²⁵ Seguramente se trataba del primero de ellos, *Feardornach* Cluain-muc-Nois, pues los dos primeros elementos del conjunto onomástico explican muy bien la forma actual amadisiana, considerada la interferencia analógica que constituye el objeto del presente párrafo. En efecto, el proceso del nombre puede ser descrito del siguiente modo: *Feardornach* = [*fardornac*] > *Sardoman* (por lectura de *f* como *s* alta, por asimilación y simplificación *mn* = *mm* = *m*, y por audición de *-c* como *-n* en cierre de sílaba, de acuerdo con la ley fonemática descripta por A. Alonso). La forma *Sardoman* está testimoniada por otro nombre

en gran fatiga según oyera dezir; y que andando por el real, viera a Arcaláus el Encantador, que iba hablando con dos Reyes y diziendo que convenia darse la batalla en cabo de seis días, porque las viandas serian malas de haver para tanta gente” (RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Bleuca, ob. cit., p. 1038). Conviene indicar, además de lo comentado por J. M. Cacho Bleuca -*lenguajes desvariados* ‘lenguajes diversos, diferentes’, *fatiga* ‘apuro, preocupación’-, que *en cabo de seis días* no significa ‘al término de seis días’, sino ‘dentro del término de seis días’ ‘antes del sexto día’, y que, como se verá en otro capítulo, la expresión *un castillo de unas donzellas, cuyo era* encubre en verdad un topónimo genuino de Gran Bretaña. Es evidente, y de esto mismo se trata especialmente en otro lugar de este estudio, que la multitud y diversidad de las fuerzas, naciones y lenguas, así como la dificultad del avituallamiento que ello implica, es remedo de lo que acontece con respecto a la armada de Jerjes en su avance por Asia Menor hacia el Helesponto, como refiere Heródoto.

²⁴ He estudiado la onomástica geográfica concerniente a esta guerra en: SUÁREZ PALLASÁ, A. “Gwynedd en el *Amadís de Gaula*”, ob. cit.

²⁵ *Chronicum Scotorum*. A Chronicle of Irish Affairs, from the earliest times to A. D. 1135; with a Supplement, containing the events from 1141 to 1150; edited, with a translation, by William M. Hennesy. London: 1866 (Rolls Series 46) (= New York, Kraus Reprint Ltd., 1964), p. 162, 146 y 246 respectivamente.

amadisiano antiguo influido por ella.²⁶ Del título toponímico del nombre el primer autor amadisiano parece haber tomado solamente la primera parte: *Cluain*. El paso del genitivo *Cluain* o del nominativo *Cluan* a *León* no es inexplicable: *Cluan* > *Lleon* o *lleon* > *Leon* o *leon*, dado que *C* y *L* se confunden con facilidad no sólo en la transmisión manuscrita medieval sino en la impresa posmedieval. Luego: *Sardoman Leon* o *Sardoman el Leon*, definitivamente trivializado el segundo elemento. Sobre esta forma actuó analógicamente el nombre de la nación antigua de los Σαρδομάται, según la denominación más vieja de Heródoto, o Σαρμάται, según la más nueva de Estrabón.²⁷ Es este influjo el que ha transformado el poco o nada connotativo *Sardonan el León* en el muy connotativo *Sarmadan el León*, asociando al personaje, mediante su nombre, a las naciones marginales y bárbaras de la tradición antigua griega y latina. Los irlandeses y sus aliados fueron concebidos en el *Amadís* primitivo como invasores de Gran Bretaña —lo cual está en perfecto acuerdo con la historia de Gran Bretaña de los tiempos romanos, sub-romanos y medievales—, y como invasores y bárbaros marginales los concibió el autor de la mutación onomástica. Quien la realizó no lo hizo, pues, azarosamente, sino con perfecto conocimiento de causa y con plena conciencia de lo que hacía.²⁸ La utilización de un tema característico de los

²⁶ El nombre del hermano del personaje llamado *Angríote de Estraváus* presenta en el texto amadisiano cinco variantes notablemente diferentes, hasta el punto de haberse interpretado por los críticos que *Angríote* tiene cinco hermanos. Son esas variantes: *Gordan*, *Grindonan*, *Grovedan*, *Gradouoy*, *Sardonan*. La última muestra con claridad el influjo de un estado formal antiguo del nombre irlandés amadisiano derivado de *Ferdomnach* como propongo. He representado la relación evolutiva de todas estas variantes en un *stemma* publicado en: SUÁREZ PALLASÁ, A. "Sobre la evolución de -NN-, -NW- y -W- interiores intervocálicos en la onomástica personal del *Amadís de Gaula*", ob. cit.

²⁷ KIP IV cols.1557-1558.

²⁸ Cf. la perspectiva arturizante habitual en la interpretación de la onomástica y de la historia amadisiana. J. B. Avalor-Arce afirma sobre *Sarmadán el León*: "nombre derivado de *Sarmedon*, caballero de *L'estoire de Merlin*" (RODRÍGUEZ DE MONTALVO, G. *Amadís de Gaula*. Edición Juan Bautista Avalor-Arce, ob. cit., II, p. 773). Sobre *Sardonán*: "Derivación de *Sarmadán* (...). Nuevo ejemplo del acrecentamiento de las familias caballerescas del *roman*, lo que no es más

geógrafos e historiadores antiguos griegos y latinos pone de manifiesto la intervención de un autor familiarizado con ellos, el cual no puede ser otro más que el propio Garci Rodríguez de Montalvo.²⁹

k.- Fileno. Es nombre de origen geográfico incorporado por Montalvo en el episodio de la guerra del rey Lisuarte y el emperador de Roma y sus amigos y aliados contra el rey Perión de Gaula, Amadís y sus amigos y aliados, en el cual Amadís da muerte al emperador de Roma. Se lo menciona una sola vez en el Capítulo 111 del Libro IV de *Amadís*. Transcribo, pues, el texto correspondiente.

Con esta ordenança movieron los unos y los otros, y quando fueron cerca, tocaron las trompas de todas partes, y las hazes de Brian de Monjaste y del rey Arbán de Norgales se juntaron tan bravamente, que de la primera fueron por el suelo más de quinientos cavalleros, y sus cavallos sueltos por el campo. Don Brian se falló con el rey Arbán, y diéronse muy grandes encuentros, assí que las lanças fueron quebradas, mas otro mal no se fizieron. Y metieron mano a sus espadas y començáronse a ferir por todas las partes que más daño se podían fazer, como aquellos que muchas vezes lo avían fecho y usado. Norandel y don Guilán firieron juntos en la gente de sus contrarios, y como eran muy valientes y muy esforçados, fizieron mucho daño, y más fizieran si no por un cavallero pariente de don Brian. que con la gente de España avía venido, que avía nombre Fileno. que tomó

que un anticipo de las crecientes familias librescas de los *Amadis* y los *Palmerines*" (Ibíd., II, p. 286 nota 580). El estudio de las formas por sí solas ha llevado al crítico a no advertir que *Sardonán* es una de las cinco variantes del nombre de un solo personaje, aunque ha reconocido bien el influjo de *Sarmadán*, del cual en realidad aquel no deriva. Por la misma causa y por efecto del prejuicio arturizante hace derivar *Sarmadán* del artúrico *Sarmedon*, sin tener en cuenta la posibilidad de otras connotaciones.

²⁹ En cuanto a la equivalencia de [d] y [t] que implica el cambio *Sardoman* + *Sarmata* > *Sarmadan*, ella debe inscribirse en el marco de la frecuente confusión y mutación de [t] = [d] y de t > d de la onomástica amadisiana.

consigo muchos de los españoles que era buena gente de guerra, y firió tan rezio aquella parte donde don Guilán y Norandel andavan, que así a ellos como a todos los que delante sí tomaron los llevaron una pieça por el campo, pero allí fazían cosas estrañas Norandel y don Guilán por reparar los suyos.³⁰

El nombre procede del topónimo de un lugar del norte de África, en la costa de la Gran Sirte y en los límites de la Cirenaica y el dominio de Cartago, después provincia romana África, llamado en las fuentes latinas *Philaenorum Arae* y en las griegas Φιλαίνων ο Φιλαίνου Βωμοί.³¹ Cuenta la historia de los Filenos en su *De chorographia* Pomponio Mela, muy bien leído por Garci Rodríguez de Montalvo.

Arae ipsae nomen ex Phil<a>enis fratribus traxere, qui contra Cyrena<e>icos missi Carthagine ad dirimendum condicione bellum diu iam de finibus et cum magnis amborum cladibus gestum, postquam in eo quod convenerat non manebatur, ut ubi legati concurrerent (concurrerant), certo tempore utrimque dimissi, ibi termini statuerentur, pacti de integro ut quidquid citra esset popularibus cederet, mirum et memoria dignissimum facinus, hic se vivos obrui

³⁰ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Bleuca, ob. cit., p. 1475. En la última oración *pero* es conjunción concesiva con valor 'aunque.'

³¹ Mencionan este lugar Ptolemeo (IV 3, 4), Polibio (III 39, 2; X, 40, 7), Estrabón (II 123; III 171; XVII 836), Valerio Máximo (V 6), Pomponio Mela (I 33; I 38), Plinio *Nat. hist.* (V 28), Salustio *Bell. Iugurth.* (19, 79), etc. RE XIX cols. 2098-2101. KIP IV col. 734. *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., col. 878, carta 278. En la *Cosmographia* del Anónimo de Ravenna las formas del nombre son *Arephilenorum*, *Arephilenorum*, y *Areponorum* (con propuesta de enmienda en *Areponorum*), y el lugar tiene rango de *civitas* (*Ravennatis anonymi Cosmographia*, ob. cit., p. 36, 37 y 89,). Pero en la *Geographica* de Guido la forma, muy corrupta, del topónimo es *Areponorum* (*Guidonis Geographica*, ob. cit., p. 133). Señalaban el límite entre Trípoli y Cirenaica. En la antigüedad tardía el lugar era considerado límite entre Oriente y Occidente.

pertulerunt (1, 38).³²

Irreprochable en cuanto a la forma el nombre latino *Philaenus* como etimología del amadisiano *Fileno*, no se percibe con claridad, empero, cuál sea la causa de su adopción.

I.- **Amandario**. Es mencionado una sola vez en la referida nómina de caballeros cristianos del Capítulo 117 de las *Sergas*. Aunque el título del caballero es *de Bretaña la Menor*, su nombre fue tomado por Montalvo del de un lugar de la Provincia Africa. Las formas regulares son *Ammaedara*, en las fuentes latinas, y Ἀμμαῖδαρα, en las griegas. Pero tiene diversas variantes en ambas lenguas. Las cito sin referencias: *Ammaedara*, *Ammedera*, *Ammedara*, *Ammeder*, *Admedera* (colonia), *Metridera*, *Ad medera*; Ἀμμαῖδαρα, Αὐμετέρα. Lo mencionan Hyginos (*De lim. Const.*, p 163), Paulo Orosio (VII 36), *Itinerarium Antonini* (XXVI 5), Ptolemeo (IV 3), Procopio —quien dice que Justiniano fortaleció y dotó de una guarnición un castillo existente en ese lugar— (Περὶ κτισμάτων), etc. Hubo en tiempos antiguos floreciente cristianismo en Ammaedara, antes del azote de vándalos y sarracenos, y conocemos los nombres de tres obispos que tuvieron su sede en él. Hoy se llama Haidra o Hidra, en Byzacene.³³ La correspondencia entre formas como *Ammaedara* y *Amandario* es evidente, sobre todo teniendo en cuenta el influjo analógico ejercido por un término como fr. *amande* ‘almendra’ y *amandier* ‘almendro.’

II.- **Carpineo**. Está en la misma nómina, y es mencionado solamente en ella. De él no dice Montalvo sino que es hermano de un hijo de Isanjo, gobernador de la Ínsula Firme.³⁴ El nombre procede del topónimo antiguo *Carpinium*, de

³² POMPONIIUS MELA. *De chorographia libri tres*, ob. cit., p. 50.

³³ RE I cols. 1841-1842. KIP I col. 301. *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., col. 931 cartas 290 y 293.

³⁴ Sobre el origen de este nombre y su sentido, vid. SUÁREZ PALLASÁ, A. “C. Asinius Pollio en el *Amadís de Gaula*”, ob. cit. El autor del *Amadís* primitivo tomó el nombre del personaje del del amigo de Virgilio.

un lugar de Calabria antigua, hoy Apulia, cercano a la costa del mar Adriático, que estaba a 25 Km. de Brindisi y a 7 u 8 a.m. de la Via Traiana, costera en esta región. También era denominado *Valetum*, *Valentium* y *Carbonium*. En la actualidad su nombre es *Carovigno*, derivado de *Carpinium*. En el taco de Apulia actual hubo en la antigüedad tres *Valet(i)um*: el lugar Carovigno ya mencionado, Valesio, junto a Torre di Gennaro –sobre la Via Traiana, en la costa del mar y a 15 a.m. al sur de Brindisi, y, en la costa del Golfo de Tarento, en la costa occidental del taco, Alezio y Santa Maria dell' Alizza.³⁵ De nuevo toponomástica de la costa italiana del mar Adriático en el *Amadís montalviano*.

m.- Esclavor. El personaje denominado *Esclavor* aparece en el Capítulo 115 del Libro IV. Se cuenta en él que la coalición de enemigos del rey Lisuarte de Gran Bretaña y de Amadís de Gaula –Arcaláus el Encantador, el rey Arávigo, Barsinán de Sansueña, el rey de la Profunda Ínsula, el hijo del duque de Bristoya y los parientes y amigos de Dardán el Soberbio– con sus huestes aguardan emboscados el resultado del combate entre ellos para caer por sorpresa sobre los disminuidos combatientes, destruirlos y apoderarse de Gran Bretaña. También forman parte de la coalición de malos unos caballeros procedentes de la Ínsula Sagitaria, cuyo nombre he de interpretar como resultante de la contaminación de *Scythia* y *sagitta*. De acuerdo con ello, *Esclavor* representa otra de las antiguas naciones enemigas del Imperio Romano –ya uno ya dividido en las dos partes occidental y oriental– coaligadas en la historia amadisiana contra Gran Bretaña.³⁶ El nombre de los

³⁵ *Ravennatis anonymi Cosmographia*, ob. cit., p. 69, 8; 84, 28 (*Valetum*, *Valentium*, *Baletium*). *Guidonis Geographica*, ob. cit., p. 119, 8; 130, 5 (*Valetum vel Valentium quae et Carbonium vel Carpinium*). *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., col. 220 carta 69 y cols. 222 y 362. KIP V col 1119. Tratamiento de la etimología del nombre *Valetium*, de los problemas inherentes a su identificación geográfica, así como de las propuestas de K. Miller en su *Itineraria Romana*, en RE VIII A 1 cols. 260-262.

³⁶ Es decir contra una Gran Bretaña que representa simbólicamente la propia Roma, decadente y desnaturalizada la que manda el emperador Patin según el patrón descripto en los *invektiva in*

eslavos procede de la raíz indoeuropea **kleu-* / *klou-* / *klu-* ‘oír’, que con fonética eslava se convierte en *slav-* (*slava* ‘fama’) y en *slov-* (*slovo* ‘palabra’).³⁷ “Porque es habitual en la familia indoeuropea la sociación en esta misma raíz de las nociones de «oír, escuchar» (como en griego κλῦθι «¡escucha!» y de «fama, reputación, gloria» (como en español *íncrito* «ilustre, famoso»)).³⁸ Eso revela naturalmente una determinada concepción de los valores en la sociedad indoeuropea: la gloria depende sobre todo de lo que «se oye decir» de una persona, del hecho de que su nombre vaya de boca en boca. Esa circunstancia es en definitiva la que otorga nobleza. También «noble/innoble» (latín *gnobilis/ignobilis*) tiene una etimología basada en el mismo substrato de valores sociales: «conocido/desconocido». E igualmente *fama* «lo que se dice de alguien».³⁹ Pero nombre de tan noble origen ha sufrido

Román medievales. Vid. BENZINGER, JOSEF. Invectiva in Román. Romkritik im Mittelalter vom 9. bis zum 12. Jahrhundert. Lübeck und Hamburg: Matthiesen Verlag, 1968 (Historische Studien 404). SUÁREZ PALLASÁ, A. “Sobre un lugar del Vallum Antonini en el Amadís de Gaula. El Ms. CCC 139 de la Historia Britonum como fuente del Amadís de Gaula primitivo”, ob. cit.

³⁷ El Prólogo del Evangelio según San Juan se traduce así al antiguo eslavo eclesiástico: “Iskoni bě slovo | [i] slovo bě u Boga. | i Bogъ bě slovo.” El vocablo *slovo* ha sido elegido para nombrar en esa lengua el Λόγος, el *Verbum* que es Dios.

³⁸ Tanto el verbo griego κλῦω como el adjetivo latino *inclitus*, antiguo *includus*, del cual procede el culto castellano *íncrito*, derivan, en efecto, de la raíz indoeuropea **kleu-* ‘oír decir’. Vid. POKORNY, JULIUS. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. 2 Bde. Bern und München: Francke Verlag. 1959-1969, p. 605-607. WALDE, A.; HOFMANN, J. B. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. 3 Bde. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1965, p. 237-239 [*clueo*] y 690-691 [*includus*].

³⁹ VILLAR, FRANCISCO. *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*. Segunda edición. Madrid: Ed. Gredos, 1996, p. 344-345. Estos valores característicos de la sociedad indoeuropea primitiva tienen plena vigencia en *Amadís de Gaula*, uno de cuyos temas centrales es el de la fama, reputación, gloria, conocimiento de los caballeros; fama, reputación, gloria y conocimiento que en la historia amadisiana se concretan en el decir y aclamar las gentes, en especial en la corte real, las hazañas caballerescas. El aspecto femenino de este tema es el de la fama de la hermosura y bondad de la mujer y el del enamoramiento sólo de oídas por ello (vid. YNDURAIN, D. “Enamorarse de oídas”, en *Serta Philologica F. Lázaro Carreter*. Madrid: Editorial Cátedra, 1993; II, p. 589-603).

con el andar del tiempo en boca de vecinos un cambio de sentido muy curioso. En efecto, el nombre de los eslavos procede del término *slovene* con que este pueblo se denominaba a sí mismo. En griego bizantino la forma *slovene* fue tomada como σκλαβηνός, y de ésta última se derivó regresivamente σκλάβος, vocablo testimoniado desde el s. VI d. C. Como durante la Edad Media los eslavos fueron víctimas del comercio esclavista de Bizancio, σκλάβος, nombre étnico griego, se convirtió en denominación genérica de “esclavo”.⁴⁰ El aspecto femenino de la esclavitud de los eslavos se constata con el vocablo griego bizantino σκλάβα ‘concubina’, según aparece en un autor como Bartolomé de Edessa, del siglo VIII o IX.⁴¹ Del griego Σκλάβος, étnico ‘eslavo’, y σκλάβος, común genérico ‘esclavo’, proceden el latín *Sclavus*, étnico ‘eslavo’, y el común genérico *sclavus* ‘esclavo’, del cual *sclavus* proceden a su vez las formas románicas del nombre común genérico, como el castellano *esclavo*, con que se significa ‘esclavo’.⁴² El étnico románico, en

⁴⁰ VILLAR, F. *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*, ob. cit., p. 344.

⁴¹ BARTHOLOMAEUS EDESSENIUS. *Confutatio Agareni*. Migne PG CIV cols. 1384 ss, col. 1388 B. En Pomponio Mela, Plinio, Estrabón y Tácito parece nombrarse el pueblo de los eslavos con el nombre *Venedi* o *Venethi*, situados en las orillas del río Vístula. Jordanes confirma las noticias antiguas cuando dice que cerca de los Cárpatos y desde las fuentes del Vístula habita el pueblo de los *Veneti*. Afirma F. Villar que el nombre *Veneti* procede de la raíz indoeuropea *wen- ‘querer’, por lo cual los *wenetoi serían ‘los amados’ o quizás ‘los amables, los amistosos’. Dice también que se trata de un étnico que se da en varias ramas de la familia indoeuropea: los *Veneti* itálicos del Adriático norte, una tribu de los Balcanes llamada ‘Everotí, una tribu celta conocida por Julio César que ha dejado huella de su nombre en el de la ciudad francesa de Vannes, y finalmente los *Venetulani* del Lacio. A la enumeración de F. Villar habría que añadir los *Venedoti* del norte de Gales medieval, nombre sólo registrado en fuentes medievales, pues los antiguos denominan *Ordovices* a la misma gente. El país se llamaba en esas fuentes latinas medievales *Venedotia*, y de esta forma procede la galesa *Gwynedd* medieval y actual. Vid. SUÁREZ PALLASÁ, A. “Gwynedd en el *Amadis de Gaula*”, ob. cit.

⁴² COROMINAS, JOAN, PASCUAL, J. A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 6 vols. Madrid: Editorial Gredos, 1980-1983; s. vv. *esclavo* y *eslabón*. J. Corominas considera que el castellano *esclavo* procede del catalán, y que el catalán a su vez tomó el término griego de los esclavos de origen eslavo que los catalanes importaban del Imperio Bizantino durante la Edad Media. No menciona las formas latinas medievales correspondientes.

cambio, como el castellano *eslavo*, es de origen culto. En los autores latinos medievales la denominación étnica *Sclavi* es general y, de acuerdo con las perspectivas de los mismos, no sólo refieren esta gente en sus diversos asentamientos, sino que suelen connotar ciertos rasgos accesorios notables, como el de la barbarie y el salvajismo para con los extranjeros que pasaban por sus tierras. Un autor como Guillermo de Tiro, por ejemplo, menciona algunos casos terribles del acoso de los eslavos de Dalmacia a los primeros cruzados:

*Est autem Dalmatia longe patiens regio inter Hungariam et Adriaticum mare sita, quattuor habens metropoles, Iazaram et Salonam, quae alio nomine dicitur Spaletum, Antibarim et Ragusam; populo ferocissimo, rapinis et caedibus assueto inhabitata: montibus et silvis, magnis quoque fluminibus, pascuis etiam longe lateque diffusis occupata penitus, ita ut raram habeat agrorum culturam, locorum incolis in gregibus et armentis omnem vivendi habentibus fiduciam: exceptis paucis, qui in oris maritimis habitant, qui ab aliis et moribus et lingua dissimiles, Latinum habent idioma; reliquis Sclavonico sermone utentibus et habitu barbarorum. Hanc igitur ingressi provinciam, multam invenerunt itineris difficultatem, maxime propter hiemis instantiam et locorum nimiam inaequalitatem; sed et victus et alimentorum sustinentes gravem defectum, periculose satis per dies aliquot laboraverunt inedia. Locorum sane habitatores relictis urbibus et praesidiis, ad montes et silvarum condensa cum uxoribus et liberis, et cum omni substantia, quasi agrestes ferae fugientes, nostrorum formidabant aspectum. Occulte tamen, et de remoto, proficiscentis exercitus vestigia sequentes, senes valetudinarios, anus quoque grandaevas, quae lento gradiebantur itinere, seorsum reperientes occidebant.*⁴³

⁴³ GUILLELMUS TYRENSIS. *Historia rerum gestarum in partibus transmarinis*. Migne PL CCI, cols. 209 ss.; II 17 = col. 267.

Son estos esclavos que acometen sin piedad a los peregrinos cruzados de occidente quienes promovieran también, desde su instalación en los antiguos territorios de Romania, guerra continua contra Constantinopla y contra las naciones cristianas de Romania. Son éstas las “bravas gentes” de quienes oyó hablar Amadís antes de emprender su viaje a las Ínsulas de Romania y con quienes quiere enfrentarse. “Pero quando en las partes de Romania fue ~ allí pasó él los mortales peligros con fuertes caualleros e brauos gigantes, que con gran peligro de su vida quiso Dios otorgarle la victoria de todos ellos, ~ ganando tanto prez,. tanta honrra que como por marauilla era de todos mirado”, según se afirma en el Libro III 72 de *Amadís de Gaula*.⁴⁴ El nombre *Esclavor*, pues, ha sido derivado del étnico griego bizantino Σκλάβος o del latino medieval *Sclavus* ‘eslavo’, mediante el sufijo *-or* en sustitución de la terminación *-os* o de *-us*.⁴⁵ Quién derivó, si el autor original o si Montalvo, no es posible afirmarlo. Cualquiera de los dos pudo haberlo hecho: el primero desde la forma latina, el segundo desde la latina o desde la griega. El sufijo derivativo *-or* de la onomástica personal fue utilizado sin duda alguna por el autor original.⁴⁶ Existe, con todo, la posibilidad de que el nombre haya sido tomado de la literatura artúrica francesa, en la cual aparece un Esclavor que es caballero sarraceno de Babilonia apodado *li Mesconeüz*. Pero esta posibilidad es más bien remota, porque Esclavor se convierte al cristianismo y combate junto al rey Arturo contra los sajones, aunque también obra en favor de la tesis artúrica el que Esclavor amadisiano sea sobrino del rey Arávigo.⁴⁷

⁴⁴ Texto de mi propia edición crítica. *Peró* vale ‘por ello’ ‘en consecuencia’; *que* encabezador del segundo período vale ‘aunque.’

⁴⁵ La imposibilidad de haberse derivado *Esclavor* ‘eslavo’ del castellano *esclavo* ‘esclavo’ –o del catalán– es evidente, dado el contexto narrativo descripto.

⁴⁶ Del francés medieval *gala* ‘deleite’ ha derivado, en efecto, *Galaor*, nombre de un hermano de Amadís.

⁴⁷ Se lo menciona en *Guiron le Courtois*, *Les Prophécies de Merlin*, *Le Roman de Tristan en Prose*. Vid. G. D. West. *An Index of Proper Names in French Arthurian Prose Romances*, ob. cit., p. 106. Lo cierto es que el nombre *Esclavor* o *Esclabor* pudo haber sido derivado del étnico griego o latino independientemente en la literatura artúrica francesa y en el *Amadís de Gaula*

9.- NOMBRES GEOGRÁFICOS ANTIGUOS EVIDENTES

Así como hay en las *Sergas de Esplandián* gran número de topónimos antiguos cuyas formas se apartan con mayor o menor amplitud de las de las fuentes griegas y latinas, también los hay absolutamente transparentes bajo el mismo respecto. Trato acerca de ellos en este lugar.

a.- *Liquia*. No puede haber duda alguna acerca de que *Liquia* corresponde al país antiguo del sur de Asia Menor, Λυκία en las griegas (Heródoto *Historiae*, I 182; III 4; IV 35, 45) y *Lycia* en las latinas.⁴⁸ En las *Sergas* es el reino del soldán Radiaro. En la historia real las fuerzas de Licia se cuentan entre las que componían el ejército de Jerjes durante la invasión de Grecia. La importancia de este nombre para la investigación de la onomástica montalviana reside en un aspecto de su forma gráfica. En efecto, la grafía *qu + i* representa fonema oclusivo palatal sordo /k/ y no alguna clase de silbante, como /s/ o /š/ o /č/, propia de la lectura latina medieval o románica de las variantes del nombre *Lycia*, que siempre tienen *c*. En consecuencia, hay que concluir que Montalvo transcribió el nombre de acuerdo con la fonética griega de Λυκία y no con la fonética latina y romance medievales, por lo cual su forma del nombre remite a fuente griega que debió de haber utilizado directamente.

b.- *Media*. Se trata del reino del pagano Anfión de Media,⁴⁹ enemigo de Constantinopla. El nombre refiere inconfundiblemente la Media antigua, ἡ Μηδία, *Media*, importante país asiático que ocupaba el extremo occidental de

primitivo, dada la pertenencia de los eslavos precristianos al mundo bárbaro y pagano y dada la mala fama que ganaron en el mundo cristiano oriental y occidental por sus guerras contra Constantinopla y contra las naciones de Romania.

⁴⁸ RE XIII cols. 2282 ss. KIP III cols. 809-819. Figura en la tradición troyana medieval latina y romance.

⁴⁹ Este nombre procede de la tradición griega antigua – Ἀμφίων –, en la cual se cuentan ya dos ya uno solo, según que aparezcan identificados: Amphion hijo de Zeus y Antíope, y Amphion hijo de Jasus y padre de Chloris. No está en la tradición troyana medieval latina ni romance. KIP I col. 314.

la meseta de Irán, situado entre Armenia, al norte y noroeste, Asiria y Susiana, al oeste y suroeste, Persia, al sur, el gran desierto de Aria, al este, y Partia, Hircania y el mar Caspio, al noreste. Fue una de las provincias más importantes del Imperio Persa, y como refiere Heródoto sus fuerzas integraron siempre los ejércitos invasores de Grecia en tiempos de Darío y de Jerjes, por lo cual Media fue contada por Montalvo entre los enemigos paganos de Constantinopla en conformidad con la homología explicada.⁵⁰

c.- **Halapa, Alapa.** Son las dos variantes del mismo nombre, con el cual se refiere la antiquísima ciudad del norte de Siria denominada hoy *Haleb* o *Aleppo*, en castellano habitualmente *Alepo*, a la cual Seleuco Nicátor dio como nuevo nombre el Βέροια de otras ciudades griegas de Macedonia y Tracia.⁵¹ Los bizantinos la conocían como Χάλεπ⁵² y en *La Gran Conquista de Ultramar* castellana aparece como *Halapa*, que es, al cabo, la forma onomástica que parece adoptar Montalvo.⁵³ En las *Sergas* está como sultanato del turco Macortino, enemigo de Constantinopla, cuyo nombre procede del apodo Μακροχειρ aplicado a Jerjes, según consta en Estrabón y en Plutarco.⁵⁴

d.- **Romanía (o Romania).** Ῥωμανία es en las fuentes griegas bizantinas el nombre de todo el Imperio Romano,⁵⁵ como *Romania* en las latinas desde la crónica denominada *Consularis Constantinopolitana*, editada hacia el año 330

⁵⁰ KIP III cols. 1128-1129. No figura en la tradición troyana medieval.

⁵¹ KIP I cols. 869-870. *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., col. 775 (mapa 246).

⁵² Vid. *Enciclopedia Italiana*, ob. cit., I, p. 978-985.

⁵³ *La Gran Conquista de Ultramar*. Edición de Pascual de Gayangos, ob. cit., pág. 430.

⁵⁴ Sobre el origen del nombre personal *Macortino* (< griego Μακροχειρ, latín *Longimanus*, apodo de Jerjes hijo de Jerjes I y de Amestris, que está solamente en el *Artaxerxes* de Plutarco y en la *Geographia* de Estrabón y en Plutarco) he tratado en otro lugar. Sólo menciono aquí que la forma *Macortino* supone la latinización *Macrochirus*.

⁵⁵ Cf. ATANASIO DE ALEJANDRÍA. *Historia Arianorum ad monachos*, 35 (= Migne PG XXV 733 C); EPIFANIO. *Panarion sive adversus lxxx haereses*, LXIX 2 (= Migne PG XLII 204 B); *Martyrium Sabae* IV 2; JOANNES MALALAS. *Chronographia* XVI (= Migne PG XCVII 589 A). Pero también suele emplearse para designar sólo el Imperio Romano de Oriente.

d. C. Sin dudas, la mención latina más famosa es la de Paulo Orosio en sus *Historiae adversum paganos*, cuando refiere cómo Ataúlfo proponía sustituir el nombre ya innecesario de *Romania* por el nuevo de *Gothia* para denominar el Imperio Romano. El nombre *Romania* o Ῥωμανία es, como se sabe, de origen popular; está formado sobre el adjetivo *Romanus* —como *Gallia* sobre *Gallus*, *Graecia* sobre *Graecus* o *Britannia* sobre *Britannus*, etc.—, y considero por mi parte que debió de haberse creado o impuesto después del edicto de Caracalla del año 212, por el cual se concedía ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio. En los usos griegos y latinos antiguos y medievales las implicaciones del mismo son políticas o geográficas o geográfico-políticas, y la extensión de su referencia ha sido variable según las épocas y según los usuarios del término.⁵⁶ En el *Amadís* de Montalvo este topónimo parece referir dos formas geográficas distintas del Imperio Romano de Oriente. En *Los cuatro libros de Amadís de Gaula* se trata indudablemente del Imperio Romano de Oriente, pero con una forma que excluye el sur de Italia y también, seguramente, el territorio del Exarcado de Ravena y la Pentápolis.⁵⁷ Aunque

⁵⁶ El mejor estudio sobre este nombre, al menos el mejor de los que han llegado a mi conocimiento, es el de R. Lee Wolff, no utilizado por C. Tagliavini, a quien cito más adelante. *Vid.*, pues, LEE WOLFF, ROBERT. "Romania: the Latin Empire of Constantinople", en *Speculum*. 1948; 23: 1-34. *Vid.* también: PARIS, GASTON. "Romani, Romania, Lingua Romana, Romanicum", en *Romania*. 1872; 1: 1 ss. ZEILLER, J. "L'apparition du mot *Romania* chez les écrivains latins", en *Revue des Études Latines*. 1929; 7: 194 ss.

⁵⁷ Aunque no sabemos con exactitud cuándo se comenzó a utilizar el término latino *Romania*, consta, empero, que en una de las primeras documentaciones, el mencionado lugar de las *Historiae adversum paganos*, tiene el sentido claro de 'Imperio Romano': «*Ego ipse virum quemdam Narbonensem, illustris sub Theodosio militiae, etiam religiosum prudentemque et gravem, apud Bethlehem oppidum Palaestinae beatissimo Hieronymo presbytero referentem audiui se familiarissimum Ataulpho apud Narbonam fuisse, ac de eo saepe sub testificatione didicisse quod ille, cum esset animo viribusque ingenioque nimius, referre solitus esset se in primis ardentem inhiasse ut, oblitterato Romano nomine, Romanum omne solum Gothorum imperium et faceret et vocaret, essetque, ut vulgariter loquar, Gothia quod Romania fuisset*» (VII 43). Deshecho el Imperio Romano de Occidente, cayó después el nombre *Romania* casi en desuso dentro de sus términos. Perduró, empero, en el Imperio Romano de Oriente, helenizado como Ῥωμανία, ya para designar todo el antiguo imperio ya para designar sólo la parte oriental.

la extensión del nombre ha de ser definida en otros capítulos de este estudio, anticipo que ella incluye Dalmacia, Hungría, Valeria –parte de Panonia antigua–, Acaya y el resto de Grecia. En las *Sergas de Esplandián*, como hemos de ver, *Romania* –o *Romania*– no designa exactamente el mismo territorio del Imperio Bizantino que en el *Amadís* primitivo, porque incluye el sur de Italia y, también probablemente, el Exarcado de Ravenna y la Pentápolis. La pertenencia de territorios de Asia Menor a la forma de *Romania* es posible en principio por la fecha de la composición del *Amadís* primitivo –temprano en el último tercio del siglo XIII–, pero no hay elementos para demostrarla en cuanto a ese *Amadís*.⁵⁸ En cuanto a las *Sergas*, en cambio, es un

Restaurado el sentido político de *Romania* como ‘Imperio Romano’ bajo Carlomagno, después de su muerte se aplicó el vocablo a solo la parte no germánica del imperio carolingio, sobre todo a Italia. Surge, pues, en ella la distinción de *Longobardia* y *Romania*. Entretanto, el nombre helenizado *Ῥωμανία*, siguió estando vigente en el Imperio Bizantino para designar todos sus territorios heredados de la división de Diocleciano, los ganados por Justiniano e incluso los de la propia Italia del sur y del norte (denominados *Romania*, de donde *Romagna*), y es adoptado por persas, árabes y turcos hasta el día de hoy para nombrar Asia Menor, en cuanto que parte antigua del Imperio Romano. En los autores franceses en lengua latina o francesa, ya en los de obras crónicas ya en los de obras narrativas de género épico, *Romania* y las formas vulgares correspondientes suelen designar exclusivamente Asia Menor o partes de Asia Menor, como el territorio de la actual Turquía, y no partes de Europa. *Vid.* en especial el estudio de R. Lee Wolff. *Vid.* TAGLIAVINI, CARLO. *Origini delle lingue neolatine*. Introduzione alla filologia romanza. Quarta edizione aggiornata con 50 figure nel testo. Bologna: Casa Editrice Prof. Riccardo Pàtron, 1964, p. 125-133. *Cf.* además: TAMÁS-TREML, L. “Zur begrifflichen Entwicklungsgeschichte von lat. *Romanus*”, en *Ungarische Jahrbücher*. 1935; 25: 593-597.

⁵⁸ En las fuentes historiográficas latinas medievales el nombre *Romania* se aplica en general, como queda dicho, al territorio minorasiático que en la actualidad ocupa Turquía. Báldrico, arzobispo Dolense, dice, por ejemplo, en su *Historia Hierosolymitana*: “*Nicea autem totius Romaniae caput est*” (Libro I = ob. cit., col. 1079) y “*Antiochia (...) quae totius Syriae metropolis et principis est*” (Libro II = col. 1090). Alberico Acuense dice en su *Historia expeditionis Hierosolymitanae*: “*Solymanus audita tantorum virorum belligeratorum adunatione, a praesidio Nicaeae egressus est propter auxilium caeterorum Turcorum et gentilium, spatio plurimorum dierum desudans, quousque quingenta millia virorum pugnatorum et ferratorum equitum ex omni Romania contraxit*” (II 25 = ob. cit. col. 424). “*Vix vero Boemundus et caeteri viri fortissimi ab equis descenderunt, et ecce Solymanus, qui ab eo*

hecho manifiesto que nada de Asia Menor le pertenece, puesto que toda ella está en manos de los paganos y que serán Esplandián y sus amigos cristianos quienes la reconquistarán para el emperador de Constantinopla. De ninguna manera puede entenderse que designe en *Amadís* ni en las *Sergas* el territorio de la Rumania actual, porque el nombre *România* del país que hoy en castellano denominamos *Rumania* es una creación erudita plasmada en el año 1859 por causas políticas y étnicas.⁵⁹ No es posible determinar con exactitud, al menos por ahora, qué territorio refiere el título del personaje denominado *Galfario de Romania* o de *Romania* en las *Sergas*. Podría ser la Romagna italiana, si Montalvo tuvo en cuenta la correspondiente forma del Imperio Bizantino (luego, la forma del topónimo sería latina con acentuación proparoxítona: *România*), pero acaso también vagamente el propio Imperio Romano de Oriente (luego, la forma del topónimo sería latino-griega con

tempore, quo in fugam ab urbe Nicaeae versus est, auxilium et vires contraxit ab Antiochia, Tarso, Alapia et caeteris civitatibus Romaniae, a Turcis sparsim positis, adfuit in impetu vehementi et multitudine gravi" (II 39 = col. 434). "*Nec mirum, cum longe ante hanc expeditionem in partibus Graeciae, Romaniae, Syriae, Boemundi semper fama claruit, bellum inhorruit; Godefridi vero ducis nunc primum nomen scintillabat*" (III 8 = col. 442). "*Postquam in unum convenerunt congregati, non ultra ab hac die divisi sunt propter copias Turcorum inestimabiles, qui a montanis et omni Romania profugi, ad urbem Antiochiam, quae erat inaestimabilis murorum firmitate et inexpugnabilis, pro defensione properaverant. Nec mora, episcopus Podiensis Reymerus sermonem ad populum faciens, hujusmodi exhortatione universos paterne admonuit et docuit, juxta quod instans necessitas, et creberrima fama vicinae nimium Antiochiae exigebat: «O fratres et filii charissimi, Antiochiam civitatem nimium vicinam, ut compertum habemus, scitote fundatam murali munitione firmissimam, quae ferro vel jactu lapidis rescindi non potest, inauditi et insolubilis caementi opere, et mole magnorum lapidum constructa. In hac omnes hostes Christiani nominis, Turcos, Sarracenos, Arabes e montanis Romaniae et ex omni parte a facie nostra fugientes, convenisse procul dubio cognovimus. Unde cavendum summo opere nobis est ultra aliquos ex nostris divisionem facere, nec temere paecurrere, sed in communi virtute in crastino usque ad pontem Fernae nos comaeare, consilio cautissimo definivimus»*" (III 32 = cols. 456-457).

⁵⁹ *România* fue el nombre elegido en 1859 por los principados unidos de Valaquia y Moldavia para denominar su país (TAGLIAVINI, C. *Origini delle lingue neolatine*, ob. cit., p. 128 nota 28).

acentuación paroxítona: *Romanía*).⁶⁰

e.- Persia. Qué es Persia en las *Sergas de Esplandián* ha quedado ya de manifiesto en un pasaje citado a propósito de la Montaña Defendida. Dice un ermitaño a Esplandián: “—Esta tierra es en el señorío de Persia, y a esta parte que esta montaña está se haze una gran buelta que entra en la mar de una peña tajada y alta, encima de la cual es la montaña, donde fue señor aquel gigante que vos dixes. El cual en su vida, con su gran fortaleza, assí de la persona como de la montaña, sojuzgó mucha parte desta tierra; que, comoquiera que del un cabo tenga al rey de Persia, que es a la parte de la tierra firme, y del otro al emperador de Constantinopla con un pequeño brazo de mar, que en medio es, nunca de ninguno dellos pudo ser sojuzgado ni ganarle esta montaña, tanta es su aspereza, ni por ello dexava él de fazer mucho de lo que quería, assí contra el uno como contra el otro. E lo que mas le guareció fue la muy gran discordia en que estos dos muy poderosos señoríos o imperios de muy grandes tiempos acá siempre han estado, faziéndose guerra muy cruel”. Persia es, por tanto, el territorio así llamado con propiedad más toda Asia Menor, cuya forma corresponde a la del imperio de Darío, Jerjes y otros semejantes. Sus habitantes son “turcos” por causa de las homologías montalvianas ya explicadas. Señor de esta Persia es, en las *Sergas*, el rey Armato. El nombre griego de Persia es Περσίς, adjetivo femenino singular que implica el sustantivo γῆ, y corresponde al regular Περσική ‘Persia’ cuando éste implica χώρα. En latín las formas del topónimo son *Persis*, *Persae* y *Persia*. La forma que se impuso en las lenguas romances fue *Persia*. Así, aparece como *Perse* en las *chansons de geste* y en la literatura artúrica francesas, como *Persia* en la tradición troyana latina medieval, también como *Persia* en la tradición medieval castellana (*Libro de Alexandre*, *Primera Crónica General* de Alfonso el Sabio, etc.), etc.

f.- Argos. Leemos en el Capítulo 130 del Libro IV de *Amadís*: “Y estaban en

⁶⁰ Dado que en la escritura medieval y tardomedieval no se utilizaba tilde de acento intensivo, para resolver la cuestión de la acentuación del topónimo es necesario resolver primero la de su referente geográfico.

ella [sc. en la tabla de metal] escritas unas letras asaz grandes, muy bien fechas, en griego, que se podían muy bien leer, aunque fueran fechas desde el tiempo que la Donzella Encantadora allí avía estado, que eran passados más de dozientos años; que esta donzella fue fija de un gran sabio en todas las artes, natural de la ciudad de Argos en Grecia, y más en las de la mágica y nigromancia, que se llamava Finetor”.⁶¹ El complemento *en Grecia* que acompaña al topónimo *Argos* no es ocioso. Hay en las fuentes antiguas alrededor de veinte ciudades así denominadas.⁶² Sin embargo, esta *Argos en Grecia* es sin duda alguna la ciudad de Ἄργος, capital del territorio del E. del Peloponeso conocido como ἡ Ἀργολίς. Por tres causas es Ἄργος de ἡ Ἀργολίς la *Argos en Grecia* amadisiana: 1) porque en las *Sergas* hay un lugar denominado *Argalia*, cuyo nombre procede de ἡ Ἀργολίς, cuya capital es Ἄργος; 2) porque está la *Argonautica* de Apolonio de Rodas (I 125, 140), autor que es fuente de Montalvo, y además en un verso (I 125) en que también se menciona el lugar Λυρκαίον próximo a Argos,⁶³ de cuyo nombre procede el de la isla Licrea del *Amadís* de Montalvo; 3) porque el nombre de Ἄργος solía emplearse en la antigüedad para designar toda la Grecia, como hace, por ejemplo, Apolonio de Rodas en IV 1074. En la tradición tróyana latina medieval la forma del nombre no es *Argos* ni *Argus*, sino el plural *Argi*, como en Dictys Cretensis, en Dares Phrygius y en Guido de Columnis.⁶⁴ Pero es *Argos* en los geógrafos latinos.⁶⁵ Luego, el topónimo *Argos en Grecia* procede

⁶¹ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Bleca, ob. cit., p. 1702.

⁶² RE II cols. 731-790. KIP I cols. 540-543, especialm. cols. 541-543. *Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana dargestellt von Konrad Miller*, ob. cit., cols. 565-566, 584, y en especial el mapa del Peloponeso de las cols. 567-568.

⁶³ RE XIII cols. 2498-2500. RE Suppl. IX col. 396.

⁶⁴ DICTYS CRETENSIS. *Ephemeridos belli Troiani libri*, ed. cit., p. 11, 12, 13, 14, 26, 27, 40, 107, 120. DARES PHRYGIUS. *Excidio Troiae historia*, ed. cit., p. 12, 13, 19. GUIDO DE COLUMNIS. *Historia destructionis Troiae*, ed. cit., p. 89.

⁶⁵ POMPONIO MELA. *De chorographia*, ed. cit., p. 106 (“in Argolide Argos et Mycenae et templum Iunonis vetustate et religione percelebre”). *Cosmographia* del Anónimo de Ravenna,

de fuentes griegas o de fuentes geográficas latinas, y responsable del mismo es Garci Rodríguez de Montalvo.

g.- Creta. Este nombre aparece en un episodio de *Los cuatro libros de Amadís de Gaula* que es adición cierta de Montalvo al texto primitivo. En el Capítulo 130 del Libro IV leemos lo que dice un personaje acerca de la Peña de la Doncella Encantadora:

Sabed que aquella peña quedó este nombre porque tiempo fue que aquella roca fue poblada por una donzella que de allí fue señora; la cual mucho trabajó de saber las artes mágicas y nigromancia, y aprendiólas de tal manera, que todas las cosas que a la voluntad le venían acabava. Y el tiempo que bivió allí fizo su morada, la cual tenía la más fermosa y rica que nunca se vio, y muchas vezes acaeçió tener alderredor de aquella peña muchas fustas que por la mar passavan desde Irlanda y Nuruega y Sobradisa a las ínsolas de Landas y a la Profunda Ínsola.⁶⁶ Y por ninguna guisa de allí se podían partir si la

ed. cit., p. 100 (*"Item ad aliam partem sunt in ipsa chersonisso [= Peloponeso] civitates, id est Micenis Argos"* etc.).

⁶⁶ El topónimo *Profunda Ínsula* no es creación de Montalvo. Forma parte del nombre *Argomades de la Ínsula Profunda* perteneciente a un caballero del rey Arávigo herido por Amadís en el intento de invasión de Gran Bretaña narrado en Capítulo 68 del Libro III. Sí debe atribuirse a Montalvo, en cambio, su forma helénica actual. En el *Chronicum Scotorum* se menciona un Gormgal ind Ard ailean, esto es Gormgal de Alta Insula, en la entrada correspondiente al año 1017 (ob. cit., p. 258 y especialm. nota 3). La terminación *-es* del nombre personal *Argomades* hace suponer una forma latinizada con *-us* en el *Amadís* primitivo. Aunque el *Chronicum Scotorum* está escrito parcialmente en latín, el autor no encontró la forma latinizada en él, sino que debió de haberla creado él mismo. Hay que suponer, pues, una forma latinizada original como *Gormagalus de Alta Insula*. Desde esta forma es bien explicable el proceso mental que culminó en *Argomades de la Ínsula Profunda*: *Gormagalus* > *Armagaes* (con caída de [g-] como en *Gwenwenwen* > masc. *Gandandel* y fem. *Andandona*, y lectura de abreviatura de *-us* como *-es*) > *Argomades* (con metátesis recíproca de [m] y [g] y cambio de [l] en [d] por fuerte presión analógica de onomástica personal antigua o latina medieval de la tradición troyana ejercida por nombres como *Diomedes*, *Licomedes*, *Palamedes*, *Polimedes*, y *Argos*, *Argolis* o amadisianos como *Argamón*, *Argamonte*, etc. Sobre *Gwenwenwen* > masc.

donzella no dicesse a ello lugar desatando aquellos encantamientos con que ligadas y apremiadas estavan, y dellas tomava lo que le plazía; y si en las fustas venían cavalleros, teníalos todo el tiempo que le agradava, y fazíalos combatir unos con otros hasta que se vencían y ahun matavan, que no havia[n] poder de hazer otra cosa, y de aquello tomava ella mucho plazer. Otras cosas muchas fazía que serían largas de contar, pero como sea cosa muy cierta los que engañan ser engañados y maltrechos en este mundo y en el otro, cayendo en los mismos lazos que a los otros armaron, a cabo de algún tiempo que esta mala donzella con tanta riqueza y alegría sus días passava, creyendo penetrar con su gran saber los grandes secretos de Dios, fue, permitiéndolo Él, traída⁶⁷ y engañada por quien nada desto no sabía. Y

Gandandel y fem. *Andandona*, vid. SUÁREZ PALLASÁ, A. "Sobre la evolución de -NN-, -NW- y -W- interiores intervocálicos en la onomástica personal del *Amadís de Gaula*", ob. cit. En cuanto a *Alta Ínsula*: "Ard-ailean, or High Island, is a steep island off the coast of the barony of Ballynahinch, in the country of Galway, containing the ruins of a primitive building erected by St. Fechin, in the seventh century" (*Chronicum Scotorum*, ob. cit., p. 258 nota 3). El topónimo amadisiano primitivo *Alta Ínsula* fue mudado, acaso por Montalvo, en *Profunda Ínsula* del mismo modo que en *Profunda Alemania* (Libro III, Introducción) se presupone *Alta Alemania* o *Alta Germania* o *Germania Superior*, y en *Fondo Piélago* se presupone *Altus Pelagus*. Claro está que en *Profunda Ínsula* hay una traducción mecánica del latín *alta*, adjetivo entendido ya como 'interior' ya con el sentido 'honda', no como 'alta' 'elevada', que es el que tenía en el *Amadís* primitivo y, al cabo, en el *Chronicum Scotorum*. Este Argomades de la Ínsula Profunda reaparece en el Libro IV como "rey de la Ínsula Profunda" en el relato de una nueva invasión de Gran Bretaña (Capítulo 96).

⁶⁷ El verbo *traer* vale 'traicionar' y es notable arcaísmo. J. M. Cacho Blecua comenta así: "Según el DCECH, el verbo desaparece en el siglo XIV a causa de su homonimia intolerable con *traer* TRAHERE, y le sustituye *hazer traición*. Podemos pensar en un arcaísmo muy raro en tiempos de Montalvo, o también en residuos de una redacción bastante anterior, como sucede con la misma palabra utilizada en *La Gran Conquista de Ultramar*, «Ancelin el merino los había traído, assí que todos fueron muertos», I, 223, o en *Enrique fi de Oliva*, «ca pienso que só traída por alguna trayción», p. 11. Por otra parte, la fecha propuesta por Corominas de su desaparición quizás haya que retrasarla en algunas zonas dialectales" (RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCÍ. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecua, ob. cit., p. 1696 nota 12). El pasaje pertenece por entero a Montalvo y el arcaísmo *traer* 'traicionar', sea porque su dialecto es

esto fue que entre aquellos cavalleros que assí allí traxo fue uno natural de Creta, hombre fermoso y asaz valiente en armas, de edad de veinte y cinco años. Déste fue la donzella con tanta afición enamorada, que de su sentido la sacava, de manera que su gran saber ni la gran resistencia y freno, que a su voluntad tan desordenada y vencida ponía, no la pudieron escusar que a este cavallero no hiziesse señor de aquello que ahun fasta allí ninguno posseído havia, que era su persona; con el cual algún tiempo con mucho plazer de su ánimo passó, y él assí mesmo con ella más por el interesse que de allí esperava que por su hermosura della, de la cual muy poco la natura la havia ornado. Assí estando en esta vida aquella donzella y el cavallero su amigo, él, considerando que en tal parte como aquella tan estraña y apartada, siendo del mundo señor muy poco le aprovechava, començó a pensar qué haría porque de aquella prisión salir pudiesse. Y pensó que la dulce palabra y el rostro amoroso, con los agradables autos que en los amores consisten, ahun siendo fengidos, tenían mucha fuerça de turbar y trastornar el juizio de toda persona que enamorada fuesse; y començó mucho más que ante a se le mostrar sojuzgado y apasionado por sus amores, assí en lo público como en lo secreto, y rogarla con mucha afición que diese lugar a que no pensasse que aquello le venía por causa de las fuerças de sus encantamientos, sino solamente porque su voluntad y querer a ello le inclinavan. Pues tanto la ahincó, que, creyendo ella tenerlo enteramente, y juzgando por [su] sojuzgado y apremiado coraçón que tan sin engaño como lo ella amava assí lo hazía él, dexólo libre que de sí pudiesse fazer a su guisa. Como él assí se vio, desseando más que ante dexar aquella vida, estando un día hablando con la donzella a la vista de la mar, como otras muchas

arcaizante sea porque él tiene el gusto de arcaizar, es también suyo. DCECH es: COROMINAS, JOAN, PASCUAL, J. A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 6 vols. Madrid: Editorial Gredos, 1980-1983. La edición de *La Gran Conquista* es: *Gran Conquista de Ultramar*. Edición de L. Cooper. 2 vols. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1979.

vezes abraçándola, mostrándole mucho amor, dio con ella de la peña ayuso tan grande caída, que toda fue hecha pieças. Como el cavallero esto hovo fecho, tomó quanto allí falló y todos los moradores, assí hombres como mujeres; y dexando la isla despoblada, se fue a la isla de Creta.⁶⁸

Sobre la amalgama de temas antiguos y medievales en la constitución de este episodio (la Circe antigua y medieval, la Calipso antigua, Phineus vidente y el combate de Jasón con los caballeros nacidos de la tierra de la *Argonautica* de Apolonio de Rodas, la leyenda de las sirenas, Odiseo antiguo y Ulixes medieval, etc.) he tratado en otro estudio.⁶⁹ En éste explico solamente el topónimo *Creta*. Ahora bien, es por demás evidente que *Creta* nombra la isla del Mediterráneo de igual nombre, casi siempre, en las fuentes antiguas y medievales: Κρήτη, *Creta*, *Crete*, *Candia*.⁷⁰ Pomponio Mela resume en brevíssimo pasaje la fama antigua de Creta:

II 112. *Super eas [sc. insulas] iam in medio mari ingens et centum quondam urbibus habitata Crete ad orientem promunturium Samonium, ad occidentem Criu metopon immittit, nisi maior esset, Cypri similis, multis famigerata fabulis, adventu Europae, Pasiphae et Ariadnae amoribus, Minotauri feritate fatoque, Daedali operibus et fuga, Tali statione atque morte, maxime tamen eo quod ibi sepulti*

⁶⁸ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCÍ. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecua, ob. cit., p. 1695-1697. J. M. Cacho Blecua refiere el caso al esquema del burlador burlado y remite al índice de temas folclóricos de S. Thomson, motivos K 1600-1690. También es reiterativo en la literatura el tema del mago que se encuentra con quien lo supera en su arte y lo domina. Cita en este caso a Ph. Ménard, quien ejemplifica el caso con la historia de Merlín engañado por Viviana, en el marco de la tradición arturiana.

⁶⁹ Vid. SUÁREZ PALLASÁ, A. "Garcí Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani*", ob. cit.

⁷⁰ RE XI cols. 1718 ss. KIP III cols. 338-342. En la *Cosmographia* del Anónimo de Ravenna también *Cretam* (ed. cit., p. 99).

*Iovis paene clarum vestigium, sepulcrum cui nomen eius insculptum est accolae ostendunt.*⁷¹

Seis mitos, entrelazados en cierto modo entre sí, y una leyenda presenta aquí Mela, todos con un tenor común: *fraus* y *mendacia*. En Fenicia Zeus adopta forma de toro para ganar a Europa (Εὐρώπη, *Europa*), la lleva sobre sus lomos a Creta, y consuma el fraude en la isla engendrando en ella a Minos, Rhadamanthus y Sarpedón.⁷² Pasife (Πασιφάη, *Pasiphae*) era hija de Helios y Perseis, hermana de Circe y de Aeëtes, esposa de Minos, y por él madre de Androgeos, Catreus, Deucalion, Glaucus, Acalles, Xenodice, Ariadne y Phaedra. Cuando Minos aspiraba a ser rey de Creta para lograrlo predijo a los cretenses la llegada de un toro desde el mar y prometió sacrificarlo. Cumplida la predicción, los cretenses lo eligieron como su rey, pero en el momento de dar cumplimiento al sacrificio, Minos, admirado de la belleza del animal, lo substituyó por otro. Airado por este fraude, Poseidón tomó venganza de Minos haciendo que su esposa Pasife se enamorase del toro. Encendida en tal pasión insana, Dédalo le provee el medio para que ella consume el ayuntamiento doblemente fraudulento, y se engendra por él el Minotauro.⁷³ Oculto y guardado el Minotauro en un laberinto construido por el propio Dédalo, desde allí impone a los griegos tributo anual de siete doncellas. Teseo trae las doncellas, pero, enamorada de él Ariadna (Ἀριάδνη, *Ariadne*), hija de Minos y Pasife o Creta, le da el hilo con el cual ha de poder entrar y salir del recinto secreto del laberinto. Su astucia no fue bastante para prever que la promesa matrimonial de Teseo era falsa. Después de huir de Creta con ella la abandonó a su suerte en la isla de Naxos.⁷⁴ Dédalo (Δαίδαλος, *Daedalus*), ateniense para

⁷¹ POMPONIO MELA. *De chorographia*, ed. cit., p. 132.

⁷² Hor. *Od.* III 27, 25; Apolod. III 1; *Anth. Pal.* I 116; Ov. *Met.* II 850; *Fast.* 605; Heród. I 178; Eur. *Rhes.* 29; Diod. IV 60.

⁷³ Apol. Rhod. III 999; Paus. V 25, 9; Ov. *Met.* XV 501.

⁷⁴ Hom. *Od.* XI 322; Plut. *Thes.* 20; Diod. IV 61; Paus. I 20; Ov. *Met.* VIII 181; *Fast.* III 459; Hyg. *Ast.* 2, 5.

unas tradiciones y cretense para otras, fue sobre todo escultor y fraguador de fraudes en todas partes. En Atenas enseña su arte a Talos (Τάλως, *Talus*), hijo de su hermana, a quien, habiendo sido superado en su propia arte, da artera muerte.⁷⁵ Condenado por ella, huye a Creta, donde se hace amigo de Minos. Fabrica la vaca de madera para Pasife y el laberinto para el Minotauro. Preso por mandato de Minos, lo libera Pasife, fabrica con plumas y cera unas falsas alas para sí y para su hijo Ícaro y ambos huyen de Creta. Ícaro muere ahogado en el mar cuando, próximo en exceso al sol, la cera de sus alas se disuelve.⁷⁶ Con respecto al supuesto sepulcro de Iovis o Zeus, un dios inmortal, el solo mencionarlo a los extraños daba prueba de la mendacidad extremada o de la insensatez de los cretenses.⁷⁷ En el siglo VI a. C. el poeta cretense Epiménides de Cnosos definió a sus paisanos de una manera que todavía se recordaba en los tiempos de San Pablo. Dice éste en su Epístola a Tito: εἶπέν τις ἐξ αὐτῶν ἰδίου αὐτῶν προφήτης· Κρητες αἰεὶ ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί. μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθείης (*Dixit quidam ex illis, proprius ipsorum propheta: Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri. Testimonium hoc verum est.* Ti 1, 12). De tal modo eran amigos de fraude y mendacia los cretenses, que la lengua griega hizo con su nombre un verbo como κρητίζω ‘hablar como cretense’ ‘hacer del cretense’ = ‘mentir’⁷⁸ y un sustantivo como κρητισμός ‘comportamiento cretense’ ‘conducta de cretense’ = ‘mentira’ ‘mendacidad’.⁷⁹ Ahora bien, como ni en la tradición antigua de la materia troyana ni en la medieval ni en ninguna otra hay un personaje cretense que con la astucia de Odiseo o de Ulises se libere de la hechicera que lo tiene

⁷⁵ Diod. IV 76; Apolod. III 15, 9; Ov. *Met.* VIII 241.

⁷⁶ Diod. IV 77; Ov. *Met.* VIII 195.

⁷⁷ Caso semejante es el que refieren nuestros hodiernos visitantes de Tierra Santa cuando cuentan cómo los guías de turismo muestran allá el sepulcro de la Virgen María. Algunos crédulos, olvidados más de la Asunción de la Santísima Virgen María a los cielos que los antiguos gentiles de la inmortalidad de Zeus, regresan convencidos de haberlo visto.

⁷⁸ Polib. VIII 18, 5; Plut. *Aem.* 23; *Lys.* 20.

⁷⁹ Plut. *Aem.* 26.

cautivo en su isla y como Creta no es para Odiseo y para Ulixes más que un lugar de paso en sus peregrinaciones marinas,⁸⁰ luego el origen cretense del caballero astuto de este episodio amadisiano alude a la proverbial mendacidad de los cretenses y a las mañas fraudulentas de los personajes de los mitos mencionados. En todo caso, ambas famas, de mendacidad proverbial y de fraudulencia legendaria, estaban al alcance de cualquier autor culto que hubiese leído a San Pablo o que hubiese tenido algún conocimiento de la mitografía antigua. De este modo, pues, debemos considerar la referencia a Creta que hace Montalvo en su *Amadís*.⁸¹

h.- Simeonta. Este topónimo aparece en el Capítulo 13, § 2 del Libro I. Lo menciona Montalvo en un extenso discurso contra los soberbios:

Pues, ¿por qué diremos que fue por Hércoles assolada e destruyda la gran Troya ~ e muerto aquel su poderoso rey Laumedón? No por otra causa, ~ sino por la soberuía embaxada que por sus mensajeros a los caualleros griegos embió, que a salua fe al su puerto de Simeonta arribaron.⁸²

Es evidente que se trata del río Σιμόεις, *Simois*, de la Troade, afluente del Escamandro y mencionado muchas veces desde Homero (Hom. *Il.* IV 475

⁸⁰ En la *De excidio Troiae historia* de Dares Phrygius Creta se nombra una sola vez como patria de Idomeneus y de Meriones (ob. cit., p. 18); en los *Ephemeridos belli Troiani libri* de Dictys Cretensis se dice de Creta, además de ser patria de Idomeneus, Meriones y del propio Dictys y poca cosa más, que es lugar al que en su peregrinación marina llega empobrecido Ulixes, y, bien recibido por Idomeneus, pasa allí un tiempo (ob. cit., p. 2, 3, 5, 15, 40, 121, 122, 123, 124, 125, 129); en la *Historia destructionis Troiae* tenemos, poco más o menos, lo que aparece en Dictys (ob. cit., p. 89, 95, 134, 223, 249, 255, 256-261, 267).

⁸¹ La interpretación de este tema que hice en mi estudio “Garci Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani*”, ob. cit., no era, a la luz de la presente investigación, acertada.

⁸² Transcribo, algo simplificado, el texto de mi propia edición crítica del Libro Primero de *Amadís*.

etc.).⁸³ Pero el Simois no es río, como en la tradición más antigua, sino desde la *De excidio Troiae historia* de Dares Phrygius puerto. Como puerto pasa al *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure y a la materia troyana latina y romance medieval. Que el río Simois haya sido considerado puerto se debe a la costumbre antigua y medieval de utilizar las costas playas de los ríos, y en especial las cercanas a sus desembocaduras, como puertos naturales. En el noroeste de Europa esta costumbre seguía vigente todavía en las primeras décadas del siglo XX, incluso para el caso de naves de hasta cien toneladas.⁸⁴ Leemos el contexto del empleo montalviano en el original de Dares:

II. *Iason ubi ad Phrygiam venit, navim admovit ad portum Simoenta: deinde omnes de navi exierunt in terram. Laomedonti regi nuntiatum est mirandam navim in portum Simoenta intrasse et in ea multos iuvenes de Graecia venisse. ubi audivit Laomedon rex, commotus est: consideravit commune periculum esse, si consuescerent Graeci ad sua litora adventare navibus, mittit ad portum, qui dicant, ut Graeci de finibus excedant, si non dicto obaudissent, sese armis eos de finibus eiecturum. Iason el qui cum eo venerunt graviter tulerunt crudelitatem Laomedontis sic se ab eo tractari, cum nulla ab eis iniuria facta esset. simul timebant multitudinem barbarorum, si contra imperium conarentur permanere, ne obprimerentur, cum ipsi non essent parati ad proeliandum: navim conscenderunt et a terra recesserunt, Colchos profecti sunt, pellem abstulerunt, domum reversi sunt.* | III. *Hercules graviter tulit a rege Laomedonte contumeliose se tractatum et eos qui una profecti erant Colchos cum Iasone, Spartam ad Castorem et Pollucem venit, agit cum his, ut secum suas iniurias defendant, ne Laomedon inpune ferat, quod illos a terra et portu prohibuisset: multos adiutores futuros, si se accommodassent. Castor et Pollux*

⁸³ RE III A cols. 159-160. RE VII A cols. 525-584 (s. v. *Troas*).

⁸⁴ *Vid.* MCGRAIL, S. *Ancient boats in N. W. Europe*. The archaeology of water transport to AD 1500, ob. cit.

omnia promiserunt se facturos quae Hercules vellet. ab his Salaminam profectus ad Telamonem venit: rogat eum, ut secum ad Troiam eat, ut suas suorumque iniurias defendat. Telamon promisit omnibus se paratum esse, quae Hercules facere vellet. inde ad Phthiam profectus est ad Peleum rogatque eum, ut secum eat ad Troiam. pollicitusque est ei Peleus se iturum. inde Pylum ad Nestorem profectus est rogatque eum Nestor, quid venerit. Hercules dicit quod dolore commotus sit, velle se exercitum in Phrygiam ducere. Nestor Herculem conlaudavit operamque suam ei pollicitus est. Hercules, ubi omnium voluntates intellexit, naves paravit, milites elegit. ubi tempus datum est proficiscendi, litteras ad eos, quos rogaverat, misit ut venirent cum suis omnibus: cum venissent, profecti sunt in Phrygiam: ad Sigeum noctu accesserunt. inde Hercules Telamon et Peleus exercitum eduxerunt: navibus qui praesidio essent Castorem et Pollucem et Nestorem reliquerunt. quod ubi Laomedonti regi nuntiatum est classem Graecorum ad Sigeum accessisse, et ipse cum equestri copia ad mare venit et coepit proeliari. Hercules ad Ilium ierat et imprudentes qui erant in oppido urgere coepit. quod ubi Laomedonti nuntiatum est urgeri ab hostibus Ilium, ilico revertitur et in itinere obvius Graecis factus ab Hercule occiditur. Telamon primus Ilium oppidum introiit, cui Hercules virtutis causa Hesionam Laomedontis regis filiam dono dedit. ceteri uero qui cum Laomedonte ierant occiduntur. Priamus in Phrygia erat, ubi eum Laomedon eius pater exercitui praefecerat. Hercules et qui cum eo venerant praedam magnam fecerunt et ad naves deportaverunt. inde domum proficisci decreverunt, Telamon Hesionam secum convexit.⁸⁵

Declinado según el paradigma *Simois*, genitivo *Simoentis* y con acusativo griego *Simoenta*, esta última forma, que es la única que aparece en el texto de Dares ("*ad portum Simoenta*"), se impone a toda la tradición troyana posterior

⁸⁵ DARES PHRYGIUS. *De excidio Troiae historia*, ob. cit., p. 3-5.

independientemente de la función casual. Es habitual que en los testimonios de esta tradición aparezca permutado el orden vocálico: *Simeonta* en lugar de *Simoenta*, por evidente analogía.

i.- *Athenas*. Aparece en el Prólogo I de *Los cuatro libros de Amadís de Gaula* en el siguiente pasaje: “Assí –lo dize el Salustio– que tanto los fechos de los de Athenas fueron grandes, quanto los sus escriptores los quisieron crescer y ensalçar.”⁸⁶ Montalvo es autor exclusivo de este Prólogo y único responsable de la alusión de Salustio. Con el paréntesis indico que Montalvo, resumiendo libremente los dichos de Salustio, hace suyas las palabras del autor latino. Están ellas, en efecto, en *De Catilinae conjuratione*, y suenan del siguiente modo: “*Atheniensium res gestae, sicuti ego aestumo, satis amplae magnificaeque fuere, uerum aliquanto minores tamen quam fama feruntur. Sed quia prouenere ibi scriptorum magna ingenia, per terrarum orbem Atheniensium facta pro maxumis celebrantur*” (VIII 2-3). Propósito de Montalvo es demostrar por la mención de autoridades respetables que la relación entre la magnitud de los acontecimientos suele ser menor o mínima en comparación con la de esos mismos acontecimientos como los escritores los presentan en sus obras.

j.- *Antiocha*. También aparece en el Prólogo I. En los testimonios de la tradición textual amadisiana consta *Antiocho* por error del arquetipo impreso que debe ser enmendado. Es, por supuesto, la ciudad de Antioquía, esto es Ἀντιόχεια, *Antiochia ad Daphnem* o *ad Orontem*, la capital del reino griego de Syria en Asia Menor.⁸⁷ Pero Montalvo no se refiere aquí a la ciudad antigua, sino a la medieval de la época de las Cruzadas. Menciona, en efecto, en relación con ella un acontecimiento que se relata en la *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* de Guillermo de Tiro y en la versión castellana de la misma, al menos en parte, *La Gran Conquista de Ultramar*, fuente de Montalvo en cuanto a este tema, y acaso en la *Chanson de Antioquie* perdida. Leemos en el texto montalviano:

⁸⁶ Transcribo de acuerdo con mi edición crítica del Libro Primero.

⁸⁷ KIP I col. 386 [Antiocheia 1]. *Enciclopedia Italiana*, ob. cit., p. 507-513 (Antiochia di Siria).

Pero, por cierto, en toda la su grande hystoria [sc. de Tito Livio] no se fallará ninguno de aquellos golpes espantosos ni encuentros milagrosos que en las otras hystorias se hallan, ~ como de aquel fuerte Éctor se recuenta e del famoso Archiles, del esforçado Troylus y del valiente Ajaz Talamón, ~ e de otros muchos de que gran memoria se haze, según el afición de aquellos que por escripto los dexaron. Assí éstas como otras más cercanas a nos: De aquel señalado duque Godofre de Bullón en el golpe de espada que en la puente de *Antiocha* dio, ~ e del turco armado que quasi dos pedaços fizo, seyendo ya rey de Hierusalem. Bien se puede e deue creer auer auido Troya e ser cercada e destruyda por los griegos, ~ e assí mesmo ser conquistada Hierusalem con otros muchos lugares por este duque e sus compañeros. Mas semejantes golpes que éstos ~ atribuyámoslos más a los escriptores, como ya dixe, que hauer en effecto de verdad passado.⁸⁸

La forma *Antiocha* está en itinerarios antiguos como el *Itinerarium Hierosolomytanum*⁸⁹ y en muchos lugares de *La Gran Conquista de Ultramar*, traducción de la *Historia rerum gestarum in partibus transmarinis* de Guillermo de Tiro. Pero no es esto lo más importante, sino que es posible que el nombre de Antioquía haya sido reiterado por Montalvo en el de una ciudad costera de Asia Menor que aparece en toda la tradición textual de las *Sergas*

⁸⁸ Cito de nuevo por mi edición crítica del Libro Primero de *Amadís*.

⁸⁹ En el *Itinerarium* de "autor incierto" editado en Migne PL VIII, por ejemplo, consta: "*Civitas Antiocha | Fit a Tharso Ciliciae Anthiocam [usque], Mulia CCLI (...) | Fit ab Antioca Tyrum usque, milia CLXXIV*" (789). En realidad se trata del *Itinerarium Hierosolymitanum*, pero en la edición que K. Miller pone en la introducción de su *Itineraria Romana* la forma del nombre es siempre *Antiochia* (ob. cit., p LXX col. 1). En conclusión, no sólo hay que tener en cuenta la forma onomástica canonica editada, sino las variantes que presenta en las diversas ediciones. Para la investigación onomástica es la mejor edición de un texto aquella cuyo autor ha efectuado la recensión más completa posible, ha colacionado exhaustivamente los testimonios y ha registrado con minuciosidad las variantes en el correspondiente aparato crítico.

como *Alfarín* y que es el punto de partida de la expedición que realizan Esplandián y sus caballeros cristianos contra Ctesifón, de acuerdo con el modelo de las expediciones de los emperadores romanos Trajano y Juliano contra los partos y contra Ctesifón. Como considero, a modo de pura hipótesis, aunque con fundamento en casos como *Antalya*, que en las *Sergas* Montalvo empleó la forma arábiga del nombre de Antioquía, esto es *Antakia*, cabe preguntarse acerca del por qué de la diversidad de denominación.⁹⁰

k.- *Cartago*. El nombre de lugar *Cartago* aparece una sola vez, en el Capítulo 174 de las *Sergas de Esplandián*, en un lugar donde se compara el combate de cristianos y paganos por Constantinopla y se afirma que no fueron mayores que él las batallas de Troya ni las de Roma y Cartago ni las de César y Pompeyo. En el texto hay una notable singularidad:

Allí pudiérades ver la mayor rebuelta, la mayor matança que por escriptura ni memoria saber se podría. Pues cierto ni aquellas batallas de la gran Troya, ni aquellas de entre Roma & Cartago, ni aquellas de entre Julio César y Pompeo fueron en tanto grado que a éstas con gran parte ygualar pudiessen.⁹¹

Las formas onomásticas (*Cartago*, *Pompeo*) son las habituales en la

⁹⁰ El doble empleo de un nombre antiguo por parte de Montalvo parece cierto, puesto que, como hemos visto, de Κολοφών proceden el topónimo –nombre de ciudad– *Califán*, mencionado en parte de *Los cuatro libros de Amadís de Gaula* que le pertenece sin duda alguna, y el topónimo –nombre de isla– *California*. También que hay, con idéntico valor, *Aravia* y *Aráviga*. Alguna vez hay doble acentuación cierta, manifiesta por la métrica de los versos en los cuales está el nombre: *Melia*, acentuación latina, y *Melia*, acentuación griega (vid. SUÁREZ PALLASÁ, A. “Garcí Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani*”, ob. cit.). Pero en este caso se trataría de doble empleo de variantes idiomáticas del mismo nombre: *Antiocha*, variante griega, y *Antakia*, variante arábiga, lo cual constituye un caso raro.

⁹¹ NAZAK, D. G. *A Critical Edition of Las Sergas de Esplandián*, ob. cit., p. 815. Omito coma después de *matança*.

tradición medieval castellana.⁹² El primero de los tres pares de contrarios (1.- Troya; 2.- Roma & Cartago; 3.- Julio César y Pompeyo) está incompleto. Restituida la parte faltante sería: Grecia y Troya. Dos causas, pues, se infieren de este fenómeno: primera, que en una historia en que Grecia y los griegos representan el lado bueno, es decir el cristiano, pero también Troya y los troyanos lo representan –Esplandián es mencionado como descendiente del troyano Bruto, de acuerdo con la tradición medieval del tema–, se impone la interdicción de uno de los términos: Grecia, que es del par el implícito, no marcado y menos significativo; segunda, que junto con la ambigüedad de función de *Grecia* –Grecia = Grecia antigua contra Troya y Grecia cristiana contra Islam– se manifiesta la homología de Troya con Constantinopla, con Grecia y con el Cristianismo.⁹³

⁹² KIP III cols. 135-138. La forma del nombre es, por cierto, latina: *Carthago* (< fenicio *Qarthadashit* ‘Ciudad nueva’), no griega –*Καρχηδών*–.

⁹³ La homología Grecia = Troya = Cristianismo puede establecerse de diversos modos. Si Grecia (contra Islam turco) es Cristianismo y Cristianismo es Troya (contra Grecia pagana), luego Grecia (actual contra Islam turco pagano) es Troya (antigua contra Grecia pagana). Pero no siempre se impone la interdicción, sobre todo cuanto el curso de la historia está aún muy distante de la actuación de Esplandián. En el Primer Prólogo consta la mención simultánea de griegos y troyanos: “Bien se puede e deue creer auer auido Troya e ser cercada e destruyda por los griegos, ~ e assí mesmo ser conquistada Hierusalem con otros muchos lugares por este duque e sus compañeros” (texto de mi edición crítica del Libro I). En el Capítulo 67 del Libro III se cuenta que en un combate por la isla de Mongaçá don Florestán, hermano de Amadís, pudo haber dado muerte al rey Lisuarte, pero no lo hizo. De ello se derivó la derrota de su bando. “Así que se puede dezir con mucha razón que por la fortaleza del Rey, y gran simpleza de don Florestán no le queriendo herir ni estrechar, teniéndole en su poder, fue esta batalla vencida como oides; que se deve comparar aquel fuerte Éctor cuando uvo la primera batalla con los griegos en la sazón que desenbarcar querían en el su gran puerto de Troya, que, teniéndolos cuasi vencidos, y puesto fuego por muchas partes en la flota, donde ya resistencia no havia, hallóse acaso en aquella gran priesa su cormano Ajas Talamón, hijo de Ansiona su tía; y conociéndose y abraçándose, a ruego suyo sacó de la lid a los troyanos, quitándoles aquella gran vitoria de las manos, y los hizo bolver a la cibdad; que fue causa que, salidos los griegos en tierra, fortalecido su real, con tantas muertes, tantos fuegos, tan gran destrucción, aquella tan fuerte gente, tan famosa cibdad en el mundo señalada, aterrada y destruida fuese en tal forma, que nunca de la memoria de las gentes caerá en tanto que el mundo durare” (RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*.

10.- TOPONIMIA ANTIGUA Y ETIMOLOGÍA O PSEUDO-ETIMOLOGÍA.

Es bien conocido el gusto de los autores medievales por la etimología, como figura retórica y como forma del pensamiento. Las de Garci Rodríguez de Montalvo suelen ser notables. He relegado una probable —la del nombre del puerto Laudato— al capítulo en que estudio el origen no onomástico de algunos nombres geográficos.

a.- Cesonia y Ceuta. Leemos en el Capítulo 167 de las *Sergas de Esplandián*: “En este tiempo llegó por la mar aquel buen cavallero valiente en armas don Brian de Monjaste, que, estando con muy gran flota por mandado del rey Lasadán de España, su padre, en Cesonia (aquella que después Ceuta fue llamada) para hazer daño a los affricanos, supo de un cosario que por la mar muchas partes corría aquel cerco de Costantinopla.”⁹⁴ C. Sainz de la Maza, editor de las *Sergas* ilustra el topónimo *Cesonia* con nota cuyo contenido toma de un artículo de Emilio J. Sales Dasí: “*Cesonia*: no Ceuta, sino la Çissonia o Çizonia de los libros troyanos; véase E. J. Sales, “California [...]”, p. 165”.⁹⁵ Es evidente que la forma del nombre *Cesonia* es próxima a la de *Çissonia* o *Çizonia*, etc. de la tradición troyana medieval hispánica,⁹⁶ y a la de *Cisonie* del

Edición de Juan Manuel Cacho Blecua, ob. cit., p. 1018-1019). Ambos lugares, aunque pertenezcan a Montalvo y no al autor primitivo, están materialmente lejos de donde cobra vigencia la homología Grecia = Troya = Cristianismo.

⁹⁴ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Sergas de Esplandián*. Edición, introducción y notas de Carlos Sainz de la Maza, ob. cit., p. 760.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 760 nota 677. El artículo es: SALES DASÍ, EMILIO J. “California, las amazonas y la tradición troyana”, en *Revista de Literatura Medieval*, 1998; 10: 147-167.

⁹⁶ En la *Historia troyana en prosa y verso*, ob. cit., p. 5, 14, 21 y 85, está como *Sysona*, *Cisonia* y *Sisonia*. En la versión gallega editada por Ramón Lorenzo las formas son *Cizonia*, *Asonja* y *Cezonia* (LORENZO, RAMÓN. *Crónica Troyana*. Introducción y texto. A Coruña: Real Academia Galega, 1985, p. 301, 319 y 335).

Roman de Troie de Benoît de Sainte-Maure,⁹⁷ *Cisonia* de la *Historia destructionis Troiae* de Guido de Columnis,⁹⁸ y semejante a la de *Ciconia* de Dares Frigio,⁹⁹ etc., y que este etnotopónimo remite sin duda alguna al étnico griego antiguo Κίχονες, latino *Cicones*, mencionado por Homero, Heródoto, Estrabón, Virgilio, etc.¹⁰⁰ Pero nombra, como se sabe, un pueblo tracio situado entre los ríos Nestos y Hebros, aliado de Troya en la *Iliada* y en toda la tradición troyana antigua y medieval. Por ello mismo es insostenible afirmar que en las *Sergas* se trata de esta Cesonia o Ciconia, si Brian de Monjaste está en ella con gran flota para hacer daño a los africanos. Y lo es sobre todo porque en *Los cuatro libros de Amadis de Gaula* y en las *Sergas de Esplandián* se aplica convencionalmente el nombre *africanos* a los moros, es decir a los musulmanes de la antigua Mauritania. Ahora bien, como Montalvo emplea la homología *troyano* = *cristiano*, Cesonia, siendo patria de aliados de los troyanos, no podría serlo de los africanos moros por la homología *griegos* (*enemigos de Troya*) = *musulmanes* (*enemigos del Cristianismo*). Luego, Cesonia es de los africanos moros, y la relación de su nombre con el de Ceuta, ciudad de africanos moros, es etimológica en la perspectiva de Montalvo. Corresponde, pues, determinar si la relación etimológica *Cesonia* > *Ceuta* establecida por Montalvo tiene alguna razón de ser o si es sólo fantástica. El lugar que hoy conocemos como *Ceuta* se denomina en la *Geographica* de Estrabón τὰ Ἑπτὰ Ἀδελφῶν μνήματα;¹⁰¹ en la *Naturalis historia* de Plinio

⁹⁷ CONSTANS, L. *Le Roman de Troie par Benoît de Sainte-Maure*. Publié d'après tous les manuscrits connus. 6 vols. Paris: 1904-1912 (reimpresión: New York, 1968).

⁹⁸ GUIDO DE COLUMNIS. *Historia destructionis Troiae*, ob. cit., p. 129.

⁹⁹ *Daretis Phrygii De excidio Troiae historia*, ob. cit., p. 22. En Dictys Cretensis, en cambio, no aparece el nombre del país, sino el de sus habitantes como *Ciconii* y *Cicones* (*Dictys Cretensis Ephemeridos belli Troiani libri...*, ob. cit., p. 47 y 54).

¹⁰⁰ KIP III col. 208.

¹⁰¹ *Geographica* XVII 3, 6. Transcribo, con sus notas, la traducción que del texto de Estrabón relativo a España publicó hace ya sesenta años A. García y Bellido en la Colección Austral de Espasa-Calpe. "Partiendo de Linx"⁴⁵⁹ [Linx, otra grafía de Lixos (Lixos, actual Larache, en la costa atlántica de Marruecos, a 160 kilómetros de Cádiz y 135 de Tánger (del Estrecho).], y

Septem Fratres,¹⁰² de igual modo se lo llama en el *De chorographia* de Pomponio Mela,¹⁰³ en el *Itinerarium Antonini*,¹⁰⁴ en la *Cosmographia* del Anónimo de Ravenna, y en tantas otras obras antiguas y medievales.¹⁰⁵ En las *Etymologiae* de San Isidoro de Sevilla el nombre es *Septe*.¹⁰⁶ En otros autores,

navegando hacia el Mar Interior, se encuentran Zélis y Tíga⁴⁶⁰ [Zélis es una localidad entre Larache y Tánger. Tánger es la antigua Tíga (llamada también Tingis).]; luego, tá Heptá Adelphón mnémata⁴⁶¹ [*Tá Heptá Adelphón mnémata*, designación griega de lo que los latinos llamaron *Septem Fratrum monumenta*, es decir, la Tumba de los Siete Hermanos. *Heptá* en griego es *septem* en latín, y significan ambas siete en castellano. Del nombre latino *Septem Fratres* deriva el actual de Ceuta (a través de un *Septa*), frente por frente de Gibraltar.], y encima el monte nombrado Abíle, poblado de fieras y cubierto de grandes árboles" (GARCÍA Y BELLIDO, ANTONIO. *España y los españoles hace dos mil años*. Según la geografía de Strabón. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1945, p. 286). En la nota 457, que retomé sólo en lo tocante a Lixos, dice A. García y Bellido acerca de los moros: "Los griegos llamaban *mauroúsioi* a los que los romanos llamaban *mauri* y nosotros moros. Acaso la raíz de tal palabra sea *μαῦρος* *ἄμαυρός*, que en griego significaba oscuro, ennegrecido; vendría a ser una voz descriptiva como la ya citada de *aithiopes*, equivalente a hombres morenos o de rostro quemado" (Ibid., p. 285).

¹⁰² C. Plini *Secundi Naturalis historiae libri XXXVII*. Post Ludovici Iani obitum recognovit et scripturae discrepantia adiecta edidit Carolus Mayhoff. VI vol. Stutgardiae: in aedibus B. G. Teubneri, editio stereotypa editionis prioris (MCMVI), MCMLXVII-MCMLXX, I p. 367: "*Ipsa provincia (Tingitana) ab oriente montuosa fert elephantos, in Abila quoque monte et quos Septem Fratres a simili altitudine appellant. freto imminent iuncti Abilae.*" A. García y Bellido no recoge la noticia de Plinio en su libro sobre la España del siglo I de nuestra era ni la de Pomponio Mela (GARCÍA Y BELLIDO, ANTONIO. *La España del siglo I de Nuestra era*. Según P. Mela y C. Plinio. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1947).

¹⁰³ POMONIUS MELA. *Kreuzfahrt durch die alte Welt*, ob. cit., p. 46: "*Ex his tamen quae commemorare non piget montes sunt alti qui continenter et quasi de industria in ordinem expositi ob numerum Septem, ob similitudinem Fratres nuncupantur.*"

¹⁰⁴ *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., p. LV y col. 945 (mapa 295).

¹⁰⁵ *Ravennatis Anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica*, ob. cit., p. 42.

¹⁰⁶ *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay. Oxonii et typographeo Clarendoniano, 1911: "*Septe oppidum a montibus septem, qui a similitudine Fratres vocati Gaditano imminent freto*" (XV, i, 73). Sobre el *oppidum*: RE II A col. 1550.

Ceptis, etc.¹⁰⁷ En un texto castellano como el de la *Primera crónica general de España* de Alfonso el Sabio, *Cepta*, *Çepta* o *Çebta*.¹⁰⁸ Seleccionada una forma latina antigua del nombre *Ceuta* como *Septe* o *Septa*, en ésta y en *Cesonía* pueden discernirse elementos gráficos y fonéticos comunes y no comunes. No comunes son, en efecto, *-p-* y *-nia*, y comunes, *Ceso-*. Si la relación final *Ceso-* > *Ceuta* es cierta, luego hay que suponer un estado original *Septonia*,¹⁰⁹ desde el cual tuvo que haberse producido primero *Tepsonia* (con la minúscula normal, *tepsonia*) por metátesis recíproca, y después *Cesonía* (con la minúscula normal, *cesonia*), por confusión frecuentísima *c = t* y asimilación *ps = s*. Podría aducirse, además, que fue motor de tales metátesis, confusión y asimilación la lectura troyanizante y en cierto modo trivializante de *septonia* como *cisonia*. Más no es posible decir, si sólo se cuenta con la onomástica de las fuentes latinas o de las griegas antiguas. Pero he aquí que en este punto viene en nuestro auxilio la griega de la época bizantina. Procopio de Cesarea, que actuó al servicio del general Belisario y escribió unas *Ἱστορίαι* o unos *Ἑπερ τῶν πολέμων λόγοι* en los cuales relata sus campañas contra persas, vándalos y godos, afirma que en su tiempo había en el lugar que Estrabón denomina τὰ Ἐπτά Ἀδελφῶν μνήματα un castillo ὃ Σεπτον καλοῦσι (*Vand.* I 1, 6; II 5). Reitera la noticia en Περὶ κτισμάτων o *De aedificiis* (VI 7, 14). En el marco de su política de reconstrucción de Roma, después de la reconquista de África de manos de los vándalos, este castillo fue reconstruido por el emperador Justiniano, quien también dispuso sobre la presencia de una guarnición permanente en él (*Codex Iustinianus* I 27, 2, 2). De otro lado, la

¹⁰⁷ *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., col. 945 (mapa 295).

¹⁰⁸ *Primera crónica general de España*, ob. cit.: *Cepta* (8 b 1; 256 a 8; 335 b 38; 423 a 22); *Çepta* (308 a 16; 461 b 24; 556 b 46; 750 a 15; 769 a 20); *Çebta* (767 a 48).

¹⁰⁹ Por cierto, en cuanto a esta forma habría que admitir que Montalvo recreó artísticamente el nombre *Septa* o *Septe* adicionando una terminación analógica *-nia* que condicionó la presencia de *-o-* precedente, o que esa terminación analógica fue adicionada por alguien que, erróneamente, asimiló el topónimo montalviano original a una forma próxima en sus dos primeras sílabas al troyano mencionado. Prefiero la primera tesis.

administración bizantina asignó Σέπτον al “tema” de España, también en parte reconquistada de los visigodos, y así aparece en la lista de los lugares de la diócesis de África de la *Descriptio orbis Romani* de Georgios de Chipre a principios del siglo VII.¹¹⁰ Paulo Diácono en su *Historia Langobardorum* (VI 46) dice que los árabes pasaron a España desde Septem.¹¹¹ La forma griega Σέπτον del topónimo no sólo resuelve definitivamente la cuestión de la etimología de *Ceuta* y confirma mi hipótesis acerca de la historia del nombre y de la intervención de Montalvo,¹¹² sino que manifiesta, una vez más, que este autor conoció y empleó fuentes griegas de capital importancia para comprender cabalmente la forma y el sentido de su obra. Desde *Septon*, en efecto, el proceso de mutación onomástica se hace transparente: *Septon-ia* > *tepsonia* > *cesonia* o *Septon-ia* > *setonia* > *tesonia* > *ce Sonia*, y queda manifiesto una vez más en los pasos necesarios del proceso onomástico el de la transmisión del texto.¹¹³ Las noticias bizantinas acerca de la pertenencia administrativa de Ceuta o *Septon* a Hispania y de Paulo Diácono sobre el papel desempeñado por este lugar fuerte en la invasión islámica de Hispania (y de Europa) dan un sentido nuevo y genuinamente histórico al conflicto con los africanos mencionado por Montalvo y aportan elementos decisivos para establecer una historia literaria del texto –inseparable de la de su transmisión– fehaciente. El tema de Ceuta, en efecto, no indica la política ultramarina y de cruzada de los Reyes Católicos, sino la política romana de Justiniano y la

¹¹⁰ También menciona Georgios de Chipre en su lista la ciudad de Ἀραβία, de la cual ya he tratado, por lo cual no es imposible que el nombre Σέπτον haya llegado a Montalvo a través de su obra.

¹¹¹ RE II A col. 1550.

¹¹² Es evidente ahora que Montalvo se limitó a adicionar la terminación *-ia* al nombre griego *Septon*, de acuerdo con un procedimiento onomástico latino bien conocido.

¹¹³ Sin embargo, los pasos teóricos de la descripción evolutiva no se corresponden necesariamente con otras tantas copias de la transmisión textual. Parte de esos pasos puede estar implícita en el acto mental de memorizar la forma visual y gráfica y la forma fonética y acústica (audición interior) del nombre. El cambio o la sumatoria de cambios ocurre en la memoria del copista.

Restauratio Imperii que era objetivo suyo y del cristianismo bizantino.¹¹⁴ Los “africanos” de Montalvo, de tal modo, amplían su referencia, y tanto pueden representar a los moros musulmanes cuanto a los bárbaros vándalos.

b.- *Samasana* y *Thesifante*. Leemos en el Capítulo 103 de las *Sergas*: “Acordaron de se ir todos, assí los que sanos quedaron como los feridos, a aquella gran ciudad de Thesifante (que después de tienpo Samasana se llamó) donde el infante Alforax siempre estava.”¹¹⁵ De que el nombre *Thesifante* de las *Sergas* corresponde al griego antiguo Κτησιφῶν y latino *Ctesiphon* no puede haber duda alguna.¹¹⁶ No interesa por ahora saber si el topónimo poético refiere un lugar dislocado con respecto al que el no poético menta. De ello me ocupo más adelante. Lo que sí interesa aquí es determinar si la relación etimológica *Thesifante* > *Samasana*, esto es *Ctesiphon* > *Samasana* –o cosa semejante–, propuesta por Montalvo tiene algún fundamento. Empero, como posteriormente el conjunto de las ciudades, o de sus ruinas, de Ctesifón, Coche

¹¹⁴ Ejemplo notorio de la aplicación del concepto histórico extraliterario a la datación del texto amadisiano de Montalvo es el artículo de R. Ramos: RAMOS, RAFAEL. “Para la fecha del *Amadís de Gaula* (“Esta sancta guerra que contra los infieles comenzada tienen”)”, en *Boletín de la Real Academia Española*, 1994; 74: 503-521. Las conclusiones de R. Ramos, sin embargo, están condicionadas por el supuesto de un Montalvo de cultura e intereses limitados. Los estudios que consideran el espíritu de “cruzada” de la obra montalviana en relación con las ideas políticas y religiosas de los Reyes Católicos son ya numerosos, y este enfoque se ha convertido en un lugar común. El propio Montalvo ha dado pábulo a tal interpretación con la forma de la segunda y tercera revisión del texto de su obra (vid. SUÁREZ PALLASÁ, A. “Garci Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani*”, ob. cit.).

¹¹⁵ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Sergas de Esplandián*. Edición, introducción y notas de Carlos Sainz de la Maza, ob. cit., p. 568. Anota C. Sainz de la Maza: “*Samasana*: Mandeville, p. 121, cita “*Carmassana*” (¿Samosata, en el alto Éufrates?) como una ciudad principal del O. de Persia, con “*Vessabor e Saphaon*” (Bishapur y Ctesifón)” (ibidem, nota 502). Pero la intertextualidad con la obra del de Mandeville no es cierta. Montalvo conoció el Oriente de la época medieval por *Il Milione* de Marco Polo. Ahora bien, en *Il Milione* no se menciona Ctesifón. En la nota de C. Sainz de la Maza se deja ver una circunstancia habitual con respecto a la cultura y a la información de Montalvo: cultura vulgar –no latina y, ni pensarlo siquiera, griega– e información limitada.

¹¹⁶ RE Suppl. IV cols. 1102-1119. KIP III cols. 369-370.

y Seleucia recibió el nombre árabe *El Madaién, Las Ciudades*, y la propia Ctesifón el de *Tak Kesre, Tak i Kesra* o *Tacht Chisra*, es decir *Sitio de César* o *Sitio de Cosroes*,¹¹⁷ establecer una conexión etimológica entre cualquier forma antigua del topónimo y cualquiera de las nuevas exigiría más imaginación que la aceptable. La relación etimológica *Thesifante > Samasana*, pues, no puede demostrarse. Al menos por ahora. Como explico más adelante, lo más probable es que se trate de un error provocado por la imitación y mala memoria de un pasaje de la *Nueva historia* de Zósimo.

c.- Puerta del Pozo. Es en las *Sergas* una de las puertas de Constantinopla. Se la menciona en el Capítulo 147 entre otras puertas:

El emperador mandó a Norandel que con la mitad de sus compañeros y con otros muchos de los suyos pusiesen recado en la Puerta Aquileña, y al conde Frandalo que tomase cargo con los otros de la Puerta del Dragón; e a su sobrino Gastiles y al rey de Ungría con otros muchos cavalleros que guardassen la Puerta del Pozo, que assí se llamava porque avía cab' ella un pozo de tanta hondura que nunca en él se halló cabo, por donde creían todos, según algunas vezes en él oían grandes bramidos, que infernal fuesse. Todas las otras puertas de la ciudad, que más de cuarenta eran, estavan cerradas con recelo de los enemigos.¹¹⁸

William T. Little identifica la Puerta del Pozo con la Puerta Ispigas sobre la base de que en el nombre *Ispigas* está *πηγή* 'manantial, fuente'.¹¹⁹ La

¹¹⁷ *Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana dargestellt* von Konrad Miller, ob. cit., cols. 772-773.

¹¹⁸ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Sergas de Esplandián*. Edición, introducción y notas de Carlos Sainz de la Maza, ob. cit., p. 698-699.

¹¹⁹ *The Labors of the Very Brave Knight Esplandián by Garci Rodríguez de Montalvo*. Transl. by William Thomas Little. Binghamton (New York): Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1992, p. 438 nota 1. Vid. JANIN, R. *Constantinople byzantine: développement urbain et répertoire topographique*. Paris: Institut d'Études Bizantines, 1964, p. 245-282.

etimología de *Ispigas* es aceptable, al menos hasta cierto punto. En efecto, *ispigas*, de acuerdo con la fonética del griego bizantino, corresponde con exactitud a la antigua εἰς πηγάς, con ει = [i] y con η también = [i], mientras que el plural tiene sentido normal de singular. La expresión εἰς πηγάς implica el nombre πόλη ‘puerta (de ciudad)’, en oposición a οἶκος ‘puerta (de casa)’, de modo que el nombre debía ser Πύλη εἰς πηγάς. Este modo de topónimo construido con preposición más acusativo para indicar proximidad o vecindad es frecuente en griego y en latín. En los *Itineraria Romana* de K. Miller se enumeran 264 topónimos romanos de esta clase. De los griegos es sin dudas el más famoso *Estambul* (< εἰς τὴν πόλιν). Tenemos, pues, que Montalvo parece haber traducido el topónimo griego bizantino, aunque no sabemos cuál ha sido la fuente de la que lo ha tomado. En cuanto al comentario epexegetico o etimológico con que acompaña el nombre, no es necesario que haya existido en ninguna fuente. Montalvo tiene el gusto de comentar los nombres con etimologías a veces perfectamente ciertas y otras veces del todo imaginativas y antojadizas.

d.- *Ínsola Sagitaria*. En el Capítulo 108 del Libro IV de *Amadís* se cuenta que de nuevo Arcaláus el Encantador logra coaligar a los enemigos de la Gran Bretaña para que se apoderen de ella. Se reúnen las flotas y fuerzas de los seis aliados en un lugar de Sansueña y desde allí navegan juntos hasta Gran Bretaña. El rey de la Profunda Ínsola lleva consigo seis caballeros parientes de Brontaxar de Anfanía, a quien dio muerte Amadís en otro intento anterior de invasión. Sobre ellos dice Montalvo: “Estos seis cavalleros que vos cuento vinieron de la Ínsola Sagitaria, donde se dize que al comienço los sagitarios hazían su habitación; y eran tan grandes de cuerpo y de fuerça como aquéllos, que de derecho linaje venían de los mayores y más valientes gigantes que en el mundo uvo.”¹²⁰ Se muestra aquí, no en el plano literario sino en el onomástico, el característico procedimiento montalviano del juego de espejos. Del topónimo *Sagitaria* hace derivar el étnico *sagitarios*, cuando sabemos, y por

¹²⁰ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCÍ. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecua, ob. cit., p. 1446.

supuesto él también lo sabe, que *Sagitaria* deriva pseudoetimológicamente de *sagitarios*. Como ocurre en otras oportunidades, la interpretación pseudoetimológica debió de haber sido hecha sobre un topónimo genuino cuya forma era semejante a la resultante del procedimiento. En todo caso, es evidente que la base de la relación etimológica es el elemento *sagita*, correspondiente al latín normal *sagitta* ‘saeta’, pues *sagitario* es equivalente del latín *sagittarius* ‘arquero, saetero’. Ahora bien, la base toponímica genuina más próxima a *sagita* es Σκύθαι Σκύθης, *Scythae* y *Scytha Scythes*, etc.¹²¹ En el Libro X de sus *Metamorphoseis* conecta Ovidio, para referir la velocidad de Atalanta en la carrera, *Scythica* con *sagitta* en juego paronomásico no muy distante del etimológico de Montalvo: “*Quae quamquam Scythica non setius ire sagitta | Aonio uisa est iuueni, tamen ille decorem | Miratur magis*” (588-590).¹²² Contribuye con la proximidad formal del nombre *Scytha* a *sagita* el hecho de haber sido los escitas famosos en la antigüedad por el arte del tiro con arco.¹²³ En Atenas se emplearon arqueros escitas esclavos como policía (οἱ τοξόται) de la ciudad después de las guerras persas, desde mediados del siglo V a. C. hasta el siglo IVa. C.¹²⁴ De otro lado, la incultura y rudeza de los escitas, como gentes alejadas de todo trato civilizado, llegó a ser proverbial entre los griegos, lo cual conviene muy bien con el carácter bárbaro de los

¹²¹ RE II A cols. 923-942. KIP V cols. 241-242. Heród. I 103-106, IV *passim*; Jenof. *An.* III 4, 15; Estrab. I 7; VII 311; XI 490 etc.; Plin. *Nat. hist.* IV 80 ss.

¹²² OVIDE. *Les Métamorphoses*. Texte établi et traduit par Georges Lafaye. 3 vols. Paris: “Les Belles Lettres”, 1969; III, p. 141. La relación de las dos partes está realizada por las posiciones que ocupan el adjetivo y el nombre en el verso, es decir en cesura y en final del mismo respectivamente.

¹²³ Cuenta Heródoto lo siguiente sobre el arte del tiro con arco (ἡ τέχνη τῶν τόξων) de los escitas: “Una partida de escitas pastores, con motivo de una sedición doméstica, se refugió al territorio de los medos en tiempo que reinaba Cyaxares, hijo de Fraortes y nieto de Déjoces. Este monarca los recibió al principio benigneamente y como a unos infelices que se acogían a su protección; y en prueba del aprecio que de ellos hacía, les confió ciertos mancebos para que aprendiesen su lengua y el manejo del arco” (I 73).

¹²⁴ RE VI A cols. 1853 ss. KIP V cols. 242-243 y 903-904.

sagitarios de Montalvo, descendientes de gigantes y moradores de regiones marginales e inhóspitas del mundo como los escitas. El proceso de invención del topónimo puede describirse, en resumen, del siguiente modo: *Scythia* = *sagita* (porque el arte propio de los escitas es la arquería) > *sagitario* (esto es ‘arquero’ ‘saetero’) > *Sagitaria* (porque el nombre de la patria de los *sagitarios* ha de tener etimología común con el de sus habitantes).¹²⁵ En fin, la

¹²⁵ J. M. Cacho Bleuca considera que los *sagitarios* son centauros. Se basa para ello en que los centauros aparecen en la tradición troyana medieval y son denominados en ella *sagitarios*. “Los sagitarios, o centauros, son descritos en los bestiarios habitualmente –véase MALAXECHEVERRÍA, IGNACIO. *Bestiario medieval*, p. 137 y ss.–, aunque en esta ocasión se mencionan indirectamente. Quizás su presencia se debe al influjo de la leyenda de Troya: «Dize el cuento que este Sagitario era del onbligo al fondon todo fechura de cavallo. E era tan ligero e tan corredor que non ha cosa quel fuyese nin otra quel alcançase. E del onbligo arriba en el cuerpo e en los braços e en el rostro todo avia fechura de omne», LEOMARTE. *Sumas de historia troyana*, p. 195. Parece significativo que el sagitario descrito en la tradición troyana acompañe a Pitroplos d’Alisonia, mientras que estos otros del *Amadis*, son parientes de Brontaxar d’Anfania” (RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadis de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Bleuca, ob. cit., p. 1446 nota 5). J. M. Cacho Bleuca no está plenamente convencido de que estos *sagitarios* –plural– sean el *Sagitario* o *sagitario* –singular– de la tradición troyana: “aunque en esta ocasión se mencionan indirectamente”, dice. Lo cierto es que en la tradición troyana se describe como centauro el único sagitario mencionado, mientras que en *Amadis* los rasgos característicos del mismo –parte hombre y parte caballo– no aparecen. Por ello dice “indirectamente” el editor. De otro lado, no es significativo en el sentido que considera J. M. Cacho Bleuca el que el sagitario centauro de la tradición troyana acompañe a un Pitroplos d’Alisonia en las *Sumas de historia troyana*, puesto que el nombre de este rey aliado de Troya no tiene ninguna relación con *Brontaxar d’Anfania*. En efecto, *Pitroplos d’Alisonia* de las *Sumas de historia troyana* corresponde a *Pistropheus* y *Pytroplex* de Benoît de Sainte-Maure (vv. 6897 y 12345) y a *Epytropus* del Ms. A de la *Historia destructionis Troiae* de Guido de Columnis, *Epistrophus* de los Mss. C D, *Epistiofus* de Ms. P¹, todos anteriores a la composición de las *Sumas*, y entre *Pitroplos* o cualquiera de las otras variantes y *Brontaxar* la diferencia es definitivamente insuperable tanto desde el punto de vista fonético cuanto desde el gráfico. En verdad, *Brontaxar* estaba en el *Amadis* primitivo (aparece en los fragmentos manuscritos de ca. 1420) y deriva del antropónimo germánico *Bronta*, conocido en Gran Bretaña de tiempos anglosajones, más el título escandinavo británico (después inglés y galés) *jarl*, cuya fonética en el occidente de España fue sin dudas [ʃar], por lo cual se explica la grafía medieval { xar }, más el título toponímico que expresa el lugar del cual *Bronta* era *jarl* ‘conde’ ‘dux’ o cosa similar. En

relación, mediante *sagitta*, de *Sagitaria* con Σκύθαι Σκύθης, *Scythae Scythia Scythes*, y sobre todo con *Scythia*, se comprueba porque en la misma fuerza armada de bárbaros enemigos del rey Lisuarte de Gran Bretaña y de Amadís de Gaula milita un Esclavor, cuyo nombre, como ya hemos visto, ha sido derivado de Σκλάβος *Sclavus*, deformación del nombre étnico de los eslavos, para referir uno más de los enemigos antiguos del Imperio Romano de Oriente.

e.- Canileo: un caso manifiesto de interpretación pseudo-etimológica de Montalvo. El nombre *Canileo*, aplicado en el Libro II al personaje denominado *Ardan*, tiene dos funciones simultáneas en el texto amadisiano de Montalvo: es apodo y es topónimo que nombra la provincia de la cual es oriundo Ardan. En el *Amadís de Gaula* primitivo estaban solamente el nombre personal y el topónimo, y de este último, por interpretación pseudo-etimológica, surgió el apodo. Para el estudio del nombre propio, del apodo y del topónimo es necesario citar cuatro pasajes del texto del Libro II.

conclusión, nada en absoluto autoriza a identificar el sagitario centauro de la tradición troyana medieval con los sagitarios del *Amadís* de Montalvo. Ahora bien, en los *Ephemeridos belli Troiani libri* de Dictys Cretensis el personaje Epistrophus, aliado de Troya, aparece una sola vez, no es más que un nombre y no lo acompaña sagitario alguno, ni normal ni centauro: “*Odius et Epistrophus, filii Minui, Alizonorum reges*” (ed. cit., p. 47). En el *De excidio Troiae historia* de Dares Phrygius ocurre exactamente lo mismo: “de Alizonia Epistrophus et Odius” (ed. cit., p. 23). La novedad del sagitario centauro surge, pues, en el *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure, y de esta obra pasa a la latina de Guido de Columnis y a las románicas hispánicas que dependen de una u otra o de ambas conjuntamente. Así, pues, en la *Historia troyana en prosa y verso* se lo menciona tres veces y como *Pistroplax, Pitoplax, Pitroplax* (ed. cit., págs. 7, 104 y 105) y lo acompaña el Sagitario centauro, a quien da muerte Diomedes. De igual modo, está como Pitroflés d’Alisonia en la *Crónica troiana* gallega (R. Lorenzo. *Crónica Troiana*. Introducción e texto, ob. cit., p. 398), y acompañado del Sagitario centauro, a quien da muerte Diomedes (p. 400-401). Lo mismo ocurre en la *Historia destructionis Troiae* de Guido de Columnis. Siempre el Sagitario es descripto como centauro (ed. cit., p. 118 y 158). La leyenda troyana, en fin, no es la única fuente medieval en que un *Sagitario* aparece. Gregorio de Tours menciona en su *Historia Francorum* (V 21) un *Sagittarius episcopus Vapigensis Ecclesiae*, y relata la historia del mismo, devenido con otro obispo compinche suyo autor de numerosos abusos y atropellos delictivos (GREGORIUS TURONENSIS. *Historia Francorum*, en Migne PL LXXI cols. 340-342 y 345-346 = V 21 y 28).

1.- Libro II, Capítulo 61, epígrafe: “De cómo el rey Lisuarte andava hablando con sus cavalleros que querría combatir la isla del Lago Herviente por librar de la prisión al rey Arbán de Norgales y Angriote de Estraváus; y cómo estando assí, vino una donzella gigante por la mar [y] demandó al Rey delante la Reina y su corte que Amadís se combatiessse con Ardán Canileo; y si fuesse vencido el Ardán Canileo, quedaría la isla subjeta al Rey y darían los presos que tanto sacar desseavan; y si Amadís fuesse vencido, que no querían más de cuanto le dexassen llevar su cabeça a Madasima.”¹²⁶ | 2.- Libro II, Capítulo 61: “La donzella dixo: | –Señor, Gromadaça, la gigante del Lago Herviente y la muy hermosa Madasima, y Ardán Canileo el Dudado, que para las defender con ellas está, han sabido cómo queréis ir sobre su tierra para la tomar, y porque esto no se podría fazer sin gran pérdida de gente, dizen assí, que lo pornán en juizio de una batalla en esta guisa: que Ardán Canileo se combatirá con Amadís de Gaula, y si lo venciere o matare, que quedando la tierra libre, le dexten levar su cabeça al Lago Herviente; y si él vencido o muerto fuere, que darán toda su tierra a vos, señor, y al rey Arbán de Norgales y Angriote de Estraváus, que presos tienen, los cuales serán luego traídos aquí. Y si Amadís tanto los ama como ellos piensan, y quiere fazer verdadera la esperança que en él tienen, otorgue la batalla por librar tales dos amigos; y si él fuere vencido o muerto, liévelos Ardán Canileo.”¹²⁷ | 3.- Libro II, Capítulo 61: “Ella (sc. Madasima) calló, que no dixo ninguna cosa, que comoquiera que la vengança de su padre y hermano (sc. Famongomadán y Basagante) desseasse en aquel que los avía muerto (sc. Amadís), no avía cosa en el mundo por que a Ardán Canileo se viesse junta, que ella era fermosa y noble y él era feo y muy desemejado y esquivo que nunca se vio. Y aquella venida no fue

¹²⁶ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Bleuca, ob. cit., p. 860.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 861-862.

por su grado della, mas por el de su madre, por tener Ardán Canileo para defensa de su tierra; y si él vengasse la muerte de su marido y fijo, lo quería casar con Madasima y dexasle toda la tierra.”¹²⁸ | 4.- Libro II, Capítulo 61: “Por quanto este Ardán Canileo fue cavallero señalado en el mundo y de gran prez y fecho de armas, la istoria vos quiere contar de dónde fue natural, y las fechuras de su cuerpo y rostro, y las otras cosas a él tocantes. Sabed que era natural de aquella provincia que Canileo se llama, y era de sangre de gigantes, que allí los ay más que en otras partes, y no era descomunamente grande de cuerpo, pero era más alto que otro hombre que gigante no fuesse. Avía sus miembros gruessos, y las espaldas anchas y el pescueço gruesso, y los pechos gruessos y cuadrados, y las manos y piernas a razón de lo otro. El rostro avía grande y romo de la fechura de can, y por esta semejança le llamavan Canileo. Las narizes avía romas y anchas, y era todo brasilado, y cubierto de pintas negras espessas, de las cuales era sembrado el rostro y las manos y pescueço, y avía brava catadura así como semejança de león. Los beços avía gruessos y retornados, y los cabellos crisos que apenas los podía peinar, y las barvas otrosí. Era de edad de treinta y cinco años, y desde los veinte y cinco nunca falló cavallero ni gigante, por fuertes que fuessen, que con él pudiesen a manos ni otra cosa de valentía. Más* era tan ossudo y pesado, que apenas fallava cavallo que lo traer pudiesse. Esta era la forma que este cavallero tenía.”¹²⁹

Es necesario, en primer lugar, resolver el problema de la procedencia de los rasgos con que se plasma la transformación fisonómica de Ardán Canileo junto con el del origen de sus nombres y el de su patria. Para ello he de comenzar estableciendo unos presupuestos ciertos sobre los cuales sea posible construir luego un razonamiento correcto. Estos presupuestos son: primero,

¹²⁸ *Ibid.*, p. 866.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 866-867.

que la prosopopeya de Ardán Canileo procede de *Il milione* de Marco Polo; segundo, que Ardán Canileo representa con su actuación el complejo mundo medieval irlandés-galés-escandinavo, y, tercero y final, que el origen del nombre *Ardan* es irlandés. En mi estudio sobre el influjo del *Milione* de Marco Polo en el *Amadís de Gaula* he demostrado que algunos elementos del episodio de Macandón del Libro II –pero no el nombre *Macandón* y otros que aparecen en él– y que el tema de la Torre de Apolidón del Libro IV son producto de tal influjo, y en otro estudio sobre la lectura y empleo de la *Navigatio Sancti Brendani* por Garci Rodríguez de Montalvo en su refundición del *Amadís* medieval he demostrado también que aquellos elementos del episodio de Macandón y que el tema de la Torre de Apolidón fueron introducidos por el propio Montalvo en el relato amadisiano recibido de la tradición medieval. El conocimiento de Montalvo de la obra de Marco Polo, pues, es argumento que abona la hipótesis de que también debemos admitir que gran parte del retrato de Ardan Canileo es de su autoría, dado que buena parte de la forma del personaje deriva de la descripción que Polo hace de los nativos de la isla de Zanzíbar. Transcribo, para demostrarlo, esa descripción como está en el Ms. Ottimo de *Il Milione*, complementada con la del original franco-italiano:

Zachibar è una isola grande e bella, e gira bene duemilia miglia, e tutti sono idolatri, e hanno loro re e loro linguaggio. la gente è grande e grossa, ma dovrebbero essere più lunghi, alla grossezza ch'egli hanno; ché sono sì grossi e sì vembruti che paiono giganti, e sono sì forti che porta l'uno di peso per quattro uomeni: e questo non è meraviglia, ché mangia l'uno bene per cinque persone. E sono tutti neri, e vanno ignudi, se non che ricuoprono loro natura; e sono i loro capegli [così crespi che appena con l'acqua si possono distendere] tutti ricciuti. Egli hanno gran bocca, e l'naso rabbuffato in suso, e la labbra e le nari grosse ch'è meraviglia, ché, chi gli vedesse in altre

*paesi, parrebbono diavoli.*¹³⁰

Las coincidencias lingüísticas y literarias de las descripciones poliana y amadisiana son tan evidentes, que, considerado el influjo de *Il Milione* en otros lugares de *Amadís*, eximen de todo comentario. De otro lado, después que he demostrado el influjo fundamental de la *Navigatio Sancti Brendani* en la constitución de la estructura de las *Sergas de Esplandián* y cómo el tema de la Torre de Apolidón pertenece intrínsecamente al plano de esta obra, ya no tengo dudas sobre que el introductor de todos los rasgos polianos en el texto del *Amadís* medieval fue Garci Rodríguez de Montalvo y ningún otro autor. Puesto que propongo el origen irlandés del nombre *Ardán*, es preciso que me ocupe ahora de las complejas relaciones entre irlandeses, galeses y escandinavos en el *Amadís*. Resumo los hechos sin abundar en pormenores y donde sea necesario los interpreto de acuerdo con lo que el texto del relato autoriza. En uno de los primeros combates de su carrera Amadís mata al rey Abiés de Irlanda, y da fin con ello a la guerra de Gaula, que Abiés invadiera. El nombre de este rey es escandinavo.¹³¹ Por la muerte de Abiés y porque Irlanda exige parias a Gran Bretaña, un ejército de irlandeses, galeses y escandinavos se apresta a combatir contra el rey Lisuarte y contra Amadís. Algunos de sus caudillos son el rey Cildadán de Irlanda, yerno del rey Abiés, don Cuadragante, hermano del rey Abiés, Famongomadán, el gigante señor del Lago ferviente, Basagante, su hijo, Cartadaque, el gigante señor de la Montaña

¹³⁰ Empleo la siguiente edición del Ms. Ottimo (= II. IV 88 de la Biblioteca Nazionale di Firenze): MARCO POLO. *Il Milione*. Introduzione e note di Marcello Ciccuto, ob. cit., p. 428. M. Ciccuto se apoya en la siguiente edición: MARCO POLO. *Il Milione*. A cura di Dante Olivieri. Bari: Laterza, 1928. Complementa su texto con otras ediciones, entre ellas la del Códice Fr. 1116 (i. e. el texto franco-italiano, denominado "Geográfico"): MARCO POLO. *Il Milione*. Prima edizione integrale a cura di Luigi Foscolo Benedetto. Firenze: Olschki, 1928.

¹³¹ *Abiés*, acaso mejor *Abies*, procede del nombre personal escandinavo *Anlaf*, quizá con influjo pseudo-etimológico del latín *abies* 'fresno'. Hubo tantos *Anlaf* en la historia medieval irlandesa y británica que no pocas veces se confunden unos con otros.

Defendida, y Madanfabul, su cuñado, gigante de la Torre Bermeja.¹³² Antes se ocurrir el combate aplazado entre las dos fuerzas, Amadís derrota a don Cuadragante y mata a Famongomadán y a Basagante, esposo e hijo, respectivamente, de Gromadaça, la señora de la Ínsula de Mongaça, esto es Anglesey. Gromadaça, para vengar estas muertes, requiere el servicio de un famoso caballero irlandés del Ulster, Ardán Canileo, a quien ofrece su propio señorío en recompensa y a su hija Madasima en matrimonio, si mata y le entrega la cabeza de Amadís. Trato ahora, pues, sobre el nombre *Ardán*. Es irlandés y ello se ajusta bien al contexto narrativo descripto. Fue tomado del de uno de los varios personajes históricos de igual nombre mencionados en la mayor parte de las fuentes irlandesas, galesas e inglesas del *Amadís*: Aedan o Aidan mac Gabrain.¹³³ Poco después de mediados del siglo V d. C. una rama del reino irlandés de Dalriada, situado en el noreste del Ulster, se estableció en Argyll e islas del oeste de Gran Bretaña. Este asentamiento fue llamado también reino de Dalriada. A fines del siglo VI, durante el reinado de Aedan mac Gabran, devastaron las provincias pictas entre el Forth y el Tay, hasta que el reino entero de los pictos fue conquistado hacia el año 850 por Kenneth mac Alpin.¹³⁴ En el año 603 el rey Ethelfrid de Northumbria obtuvo la victoria

¹³² El nombre *Cildadán* procede del nombre del rey de Irlanda Cinneidigh; *Cuadragante*, des escandinavo (*S*)*kuadra* + galés *gawr* 'gigante'; *Famongomadán*, del galés *ffagan* + *de munga*, donde *Monga* equivale a *Monia* y es nombre de Anglesey; *Lago Ferviente* es versión pseudo-etimológica del galés *Ynys Fon*, es decir *Isla Mon* o *Monia*, entendido como latín *Ignis Fons*; *Basagante*, del germánico *Basa* + galés *gawr*; *Cartadaque*, del irlandés *Cathernach*; *Madanfabul*, del irlandés *Maelfabail*, si no es nombre doble galés e irlandés *Madawc* + *Febail*.

¹³³ Cito tres de las fuentes cronísticas de *Amadís* en las cuales se menciona el personaje histórico. De la *Historia Britonum*: "[año 607] Aidan map Gabran moritur" (*Historia Britonum*. Ed E. Faral, ob. cit., p. 46). En los *Annales Cambriae* se reitera lo precedente: "607. Aidan map Gabran [Gawran, B] moritur" (*Annales Cambriae*. Edited by John Williams ab Ithel. London: 1860 (Rolls Series 20) (= New York: Kraus Reprint, 1968), p. 6). En el *Chronicon Scotorum*: "[año 606] Kal. iiii. Mors Aedhain mic Gabrain, anno xxx°.uii° regni sui; aetatis uero lxxx°.uiii° uel ui°" (*Chronicon Scotorum*, ob. cit., p. 70).

¹³⁴ De acuerdo con el relato de Beda, que traduzco con alguna libertad. BEDA EL VENERABLE. *Bede's Ecclesiastical History of the English People*. Edited by B. Colgrave and R. A. B. Mynors.

sobre Aedan, rey de los escotos o irlandeses, en la batalla de Degsastan, una de las más famosas de la historia medieval inglesa.¹³⁵ De Aedan, pues, que estaba en las fuentes británicas del *Amadís* primitivo, el primer autor no tomó solamente el nombre, sino la actuación, porque, en efecto, en la historia amadisiana prefigura la perspectiva irlandesa—y galesa—del desafío y conflicto que tiene por campeón a Ardán Canileo de una parte, y al rey Lisuarte y a Amadís, que, de la otra, que es la inglesa, trasuntan el Ethelfrid histórico. Ahora bien, desde el punto de vista de la forma onomástica el cambio *Aedan* > *Ardan*—la acentuación consuetudinaria *Ardán* carece de fundamento—es fácil en extremo, y el proceso hipotético, en consecuencia, irreprochable. Más todavía si se tiene en cuenta el influjo analógico de nombres propios como *Ardián* etc., y nombres adjetivos como *ardid*, *ardiente*, etc., que comienzan con [ar-]. La variante *Aidan*, que también está en las fuentes, hace aún más

Oxford: Clarendon Press, reprinted 1991; pág. 18 n. 1.

¹³⁵ Beda refiere el acontecimiento con estas palabras: "*His temporibus regno Nordanhymbrorum praefuit rex fortissimus et gloriae cupidissimus Aedilfrid, qui plus omnibus Anglorum primatibus gentem uastauit Brettonum, ita ut Sauli quondam regi Israheliticae gentis comparandus uideretur, excepto dumtaxat hoc, quod diuinae erat religionis ignarus. Nemo enim in tribunis, nemo in regibus plures eorum terras, exterminatis uel subiugatis indigenis, aut tributarias genti Anglorum aut habitabiles fecit. Cui merito poterat illud, quod benedicens filium patriarcha in personam Saulis dicebat, aptari: 'Beniamin lupus rapax; mane comedet praedam et uespere diuidit spolia' (Gen. 49, 27). Unde motus eius profectibus Aedan rex Scottorum, qui Britanniam inhabitant, uenit contra eum cum inmenso et forti exercitu; sed cum paucis uictus aufugit. Siquidem in loco celeberrimo, qui dicitur Degsastan, id est Degsa lapis, omnis pene eius est caesus exercitus. In qua etiam pugna Theodbold frater Aedilfridi cum omni illo, quem ipse ducebat, exercitu perentus est. Quod uidelicet Bellum Aedilfrid anno ab incarnatione Domini DCIII, regni autem sui, quod XX et III annis tenuit, anno XI perfecit, porro anno Focatis, qui tum Romani regni apicem tenebat, primo. Neque ex eo tempore quisquam regum Scottorum in Brittania aduersus gentem Anglorum usque ad hanc diem in proelium uenire audebat" (Hist. eccl., I 34) (Beda. *Historia ecclesiastica*, ed. cit., p. 116). No deja de ser notable que un autor inglés emplee como referencia cronológica los años del reinado de los emperadores de Constantinopla—es decir del *regnum Romanum*, como él lo denomina—, en este caso el segundo año del de Focas, que reinó desde 602 hasta 610, cuando fue depuesto y asesinado.*

simple y aceptable el proceso. En consecuencia, puede proponerse que el primer nombre del compuesto *Ardan Canileo* deriva del nombre personal irlandés y galés *Aedan, Aidan*.¹³⁶ Con respecto al segundo nombre, *Canileo*, que tiene la apariencia de un apodo, teniendo en cuenta que Aedan y los irlandeses de Escocia procedían, como queda dicho, de Dalriada, que esta región irlandesa estaba en el noreste del Ulster y que hay en el Ulster un territorio que en gaélico se denomina *Cinel-Eoghain*, pero lenizado [kineleon], y en el latín de Giraldo Cambrense *provincia Keneleonia*, propongo que *Canileo* deriva de la forma *Kineleon*, y que ésta última es la que estaba en el *Amadis* primitivo.¹³⁷ Y el proceso *Kineleon* > *Canileo* es tanto más aceptable cuanto que *Kine-* casi coincide fonéticamente con el primer elemento de compuestos como *κυνοκέφαλος* y *cynocephalos*, de etimología bien conocida en la Edad Media y más por Montalvo, helenista según vemos.¹³⁸ Ahora bien,

¹³⁶ Fuentes del NP: BEDA. *Historia ecclesiastica*, ed. cit., p. 116, 218-220, 226-228, etc.; *Historia Britonum*. Ed E. Faral, ob. cit., p. 46; NENNIUS. *British History*. p. 86; *Annales Cambriae*, ed. cit., p. 6 y 22; E. DE HUNTINGDON, *Historia Anglorum*, ed. cit., p. 55, 91, 92, etc.; etc. Dos personas distintas refiere este NP: Aidan map Gabran, rey de Dalriada, y San Aidan de Lindisfarne.

¹³⁷ Giraldo Cambrense emplea en su *Topographia Hibernica*, l 7 la forma latinizada *Keneleonia* (CAMBRENSE, GIRALDO. *Topographia Hibernica*. En: *Giraldi Cambrensi opera*. Ed. by J. S. Brewer, J.F. Dimock and F. Warner. 8 vols. London: 1861-91 (Rolls Series 21) (= New York: Kraus Reprint Ltd. 1964); V, p. 1-204; p. 30). La etimología popular de *Canileo* y consecuente prosopopeya animalesca no pertenecían al texto primitivo (vid. SUÁREZ PALLASÁ, A. "Del Mandubracius del *De bello Gallico* de Julio César al Endriago del *Amadis de Gaula*. Primera parte", ob. cit., p. 115; Id., "Del Mandubracius del *De bello Gallico* de Julio César al Endriago del *Amadis de Gaula*. Segunda parte", ob. cit., p. 59-63).

¹³⁸ J. M. Cacho Bleuca desconoce el topónimo irlandés y, en consecuencia, no explica la duplicación aparente en apodo y topónimo, pero se hace cargo del influjo de la leyenda de los cinocéfalos en la configuración de la fisonomía de Ardán Canileo, y cita diversas fuentes en que consta: San Isidoro (*Etimologiae*), San Agustín (*De civitate Dei*), tradición troyana medieval (*Historia troyana en prosa y verso*), Juan de Mandavilla (*Libro de las maravillas del mundo*), y el crítico moderno C. Kappler (*Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*) (RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadis de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Bleuca, ob. cit., p. 866 nota 21).

resta aclarar por qué *Canileo* (< *Kineleon*) funciona al mismo tiempo como topónimo y como apodo. La explicación es sencilla: el primer autor amadisiano construyó los títulos de sus personajes, al menos algunos de ellos, a la manera galesa —o a la manera en que en el latín de las Sagradas Escrituras el equivalente de “rey de Israel” es *rex Israhel*—, es decir sin preposición. En los *Annales Cambriae* tenemos, por ejemplo, *Owainn Gwynedd* y, en el mismo lugar y tratando del mismo personaje, *Owinus de Nortwallia*, como en el castellano habitual. Pero en *Amadís* hallamos un *Sarmadan el León* cuya etimología se explica muy bien como derivado del nombre personal irlandés *Feardomnach* más el topónimo *Cluan* de su título. Estos casos tienen la estructura galesa *nombre personal + nombre de lugar* sin preposición, reproducida de igual modo en el latín de los textos británicos, según acabamos de ver. En el *Amadís* primitivo, pues, se imitó la estructura galesa, pero a través de las posibilidades que ofrecía para ello la lengua latina, no la castellana, que nunca las tuvo. De otro modo, habría que caer en el absurdo de imaginar un *Amadís* en galés. Creo, en fin, haber probado bien el origen del extraño *Canileo* y las causas de su aventura pseudo-etimológica de la mano de Montalvo.¹³⁹

f.- *Sardamira*. Es el nombre de la reina de Cerdeña (II 47). Ha resultado de la composición del étnico *sarda* y el nombre personal femenino *Mira*, a su vez derivado del nombre personal masculino galés *Mir*. En texto anterior al del arquetipo impreso de la tradición extante del siglo XVI del *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo debió de estar la frase referente a este personaje *la reyna sarda mira*, de la cual, por incomprensión del nombre étnico o del personal y por aglutinación de ambos, surgió *la reyna sardamira*, que ha perdurado. El nombre étnico *sarda* significa, por supuesto, que el personaje es de Cerdeña, y ello está en perfecto acuerdo con lo que se afirma

¹³⁹ También tiene su valor probatorio el que Giraldo Cambrense denomine *provincia* el territorio de Kenelconia (*Topographia Hibernica*, ob. cit., p. 30), porque en la descripción del origen de Ardán Canileo también se dice que el territorio de donde es oriundo, Canileo, es una “provincia”: “sabed que era natural de aquella provincia que Canileo se llama”, aunque *provincia* suele emplearse en la Edad Media con el sentido ‘tierra’ ‘región’ ‘país.’

del mismo en la obra: que Sardamira es reina de Cerdeña.

11.- GEOGRAFÍA POÉTICA SIN SUBSTRATO REAL APARENTE

a.- *Bella Rosa*. Leemos en el Capítulo 28 de las *Sergas*: “Partido Esplandián de la ciudad de Londres con tal compañía como avéis oído, donde al rey Lisuarte, su abuelo, y a la reina y a Oriana, su madre, gran desseo dél les quedó (que su padre Amadís el día antes avía salido diziendo ir a caça de venados, que ya despedido dél estava), tomó el camino derecho de la Ínsula Firme, donde su gran fusta quedado avía, con intención de se desviar de cualquier justa o batalla que offrecérsele pudiesse, porque su desseo ni su saña no era encendida en ál salvo en hazer guerra a los enemigos de la fe. E como tres leguas anduviessen entraron por la floresta, que antes que a lo descombrado saliessen les quedavan cuasi otras tres. E ya una pieça caminando, antes que llegassen a un gran río que la floresta atravessa | va, en el cual avía una gran puente y una casa de monte del rey donde algunas vezes se aposentava caçando y pescando, que se llamava “La Bella Rosa”, vieron cómo de la ribera salió un cavallero en un fermoso y gran cavallo.”¹⁴⁰ El nombre *La Bella Rosa* no existe en la toponomástica británica, y fue creado por el propio Montalvo con finalidad que no llevo a descubrir. Quizá porque una geografía poética sin nombres de lugar es menos realista y más abstracta –no más idealista– que otra con ellos. Dada la falta de motivación y transparencia del nombre, no descarto la posibilidad de que se trate de un falso topónimo producido por mala lectura del texto.

b.- *Fuente Aventurosa*. El nombre es creación de Montalvo, pero no el motivo, tradicional en la leyenda y en la literatura, en especial en la artúrica.¹⁴¹

¹⁴⁰ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Sergas de Esplandián*. Edición, introducción y notas de Carlos Sainz de la Maza, ob. cit., p. 248-249.

¹⁴¹ Sin recurrir a los índices de motivos folclóricos, podemos ver una serie de fuentes de esta clase en la literatura artúrica francesa en verso y prosa en los repertorios onomásticos de G. D.

En el Capítulo 72 de las *Sergas* leemos:

–Señor, váyanse estos cavalleros con Belleriz, mi sobrino, que los guiará y porná al alva del día en una halda de la montaña donde a ojo se parece la villa de Alfarín; y si Gastiles fuere ya en el puerto y començare el combate, luego por ellos será oído, y fagan aquello que mejor se les aparejare; y guíense todos por el consejo de Belleriz, que, según de mí está avisado, assí como yo sabrá fazer lo que conviene. E yo llevarvos he por otro camino a la Fuente Aventurosa, que es entre la villa y Thesifante, que por maravilla es tenido cuando en ella aventuras faltan.¹⁴²

En un libro de caballerías no pueden faltar lugares de maravilla como éste, en el cual los caballeros hallan ocasiones de mostrar su bondad. El motivo de la fuente maravillosa es muy frecuente en las literaturas artúricas francesa e hispánica, e incluso el propio nombre tiene antecedentes similares en ellas.¹⁴³ En las *Sergas* el nombre está motivado y es transparente, y tiene además la función especial de completar y de manifestar *a fortiori* la serie de las homologías mencionadas al principio en nueva perspectiva de la tradición arturiana. En ésta, en efecto, Arturo, rey cristiano, combate a los paganos sajones en el suelo de Britannia, tierra de maravillas, y, en paralelo con la tradición arturiana, en las *Sergas* el príncipe cristiano Esplandián combate a los paganos turcos musulmanes en el suelo de Asia Menor, nueva tierra de

West (*An Index of Proper Names in French Arthurian Prose Romances*, ob. cit., p. 116-117. Id. *An Index of Proper Names in French Arthurian Verse Romances, 1150-1300*. Toronto: University of Toronto Press, 1969).

¹⁴² Rodríguez de Montalvo, Garci. *Sergas de Esplandián*. Edición, introducción y notas de Carlos Sainz de la Maza, ob. cit., p. 418.

¹⁴³ Vid., por ejemplo, WEST, G. D. *An Index of Proper Names in French Arthurian Prose Romance*, ob. cit., p. 116-117, donde aparecen una *Fontaine Aventureuse* y dos *Fontaine des Merveilles*.

maravillas.¹⁴⁴ Pero la guerra de Esplandián no tiene como modelo solamente la del rey Arturo contra los invasores sajones, sino las de los antiguos emperadores romanos contra el poder persa bárbaro. Punto culminante de sus campañas había sido en todas ellas la toma de Ctesifón –como lo hicieron Trajano en el año 116, Vero en 165, Septimio Severo en 197, Caro en 283 y, casi, Juliano en 363–, y lo será también de la de Esplandián (Capítulo 182) después de una primera expedición inconclusa como la del emperador Juliano. En el camino de Ctesifón pone, pues, Montalvo la Fuente Aventurosa para significar unas maravillas semejantes a las de Britannia.

c.- *Fuente de la Olvidança*. El nombre es creación de Montalvo, pero la cosa y lugar nombrados son motivo legendario y literario tradicional. Leemos en el Capítulo 92 de las *Sergas*:

Este rey de Dacia anduvo perdido por la mar más de cuarenta días, en que passó muchas afrentas y desventuras que al filo de la muerte le llegaron. E si la historia vos las oviesse de contar, sería salir del propósito comenzado. Especialmente cómo aportó, no teniendo ya vianda ninguna, a la isla del gigante llamado Grafión, y allí salido en tierra, beviendo del agua de una fuente que se llamava de la Olvidança, y Argento, su escudero, cayeron cabe ella, perdidos los sentidos.¹⁴⁵

Este nuevo lugar maravilloso y su nombre proceden de la *Navigatio Sancti Brendani*, relato que, con la excepción de los viajes de Esplandián a Gran Bretaña y de sus expediciones a Ctesifón y poca cosa más, constituye la

¹⁴⁴ Se dice en la *Primera crónica general de España* de Alfonso el Sabio: “Bretanna poble Brutho, que fue del linage de los de Troya, e por essol puso assí nombre, ca enante auie nombre Siluaria e depues le camiaron el nombre Ynglaterra, que quier dezir tanto cuemo tierra de marauillas” (ob. cit., I p. 6 a 22-27).

¹⁴⁵ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Sergas de Esplandián*. Edición, introducción y notas de Carlos Sainz de la Maza, ob. cit., p. 500-501.

columna vertebral de las *Sergas*; pero su tema está amalgamado con otros de la tradición antigua y medieval.¹⁴⁶ Como el anterior y otros, es nombre creado por Montalvo motivado y transparente, según la definición de S. Ullmann.¹⁴⁷

d.- **Fondo Piélagu.**¹⁴⁸ Los combates entre bestias fabulosas de la *Navigatio Sancti Brendani* han causado profunda impresión en la imaginación de Montalvo. Por ello los imita, artística y sutilmente reformados, en su obra. En el Capítulo 124 del Libro IV de *Amadís* se refiere el siguiente acontecimiento protagonizado por el caballero Dragonís:

Éste (sc. Dragonís) no se falló en la Ínsola Firme al tiempo que Amadís fizo los casamientos de sus hermanos y de los otros cavalleros que ya oístes, porque desd'el monesterio de Lubaina se fue con una donzella a quien él de antes havia prometido un don, y combatióse con Angrifo, señor del valle del Fondo Piélagu, que preso tenía al padre della por haver dél una fortaleza que a la entrada del valle tenía. Y Dragonís ovo con él una cruel y gran batalla, porque aquel Angrifo era el más valiente cavallero que en aquellas montañas donde él morava se podría fallar; pero al cabo fue vencido por Dragonís como hombre que se a derecho combatía, y sacó de su poder al padre de la donzella. Y mandó a Angrifo que dentro de veinte días fuesse en la Ínsola Firme y se pusiesse en la merced de la princesa Oriana.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Vid. SUÁREZ PALLASÁ, A. "Garci Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani*", ob. cit.

¹⁴⁷ ULLMANN, STEPHEN. *Semántica*. Introducción a la ciencia del significado. Segunda edición, primera reimpresión. Madrid: Aguilar, 1970, p. 91 ss.

¹⁴⁸ Este párrafo apareció ya en mi trabajo sobre el empleo de la *Navigatio Sancti Brendani* en la refundición de Montalvo. Para no dejar incompleto el presente estudio lo reitero aquí sin cambios.

¹⁴⁹ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecua, ob. cit., p. 1515-1516.

El notable procedimiento que Montalvo ha aplicado en este caso consiste en lo siguiente: tomó dos nombres de personajes preexistentes a su refundición, *Angrifo*¹⁵⁰ y *Dragonis*,¹⁵¹ y en virtud de la semejanza formal que tenían con *grifo* y con *dragón*, respectivamente, pergeñó un combate entre los dos personajes así nombrados a imitación del que en la *Navigatio Sancti Brendani* ocurre entre un grifo y un dragón, representativos simbólicos de Satanás y de Cristo respectivamente. En el texto latino no aparece el nombre del dragón, pues se lo denomina solo *avis grandissima*, pero sí el del grifo.¹⁵²

¹⁵⁰ El nombre personal *Angrifo* procede del noruego *Hartgrip* (BJÖRKMAN, E. *Nordische Personennamen in England in alt- und frühmittelenglischer Zeit*. Ein Beitrag zur englischen Namenkunde. Halle a. S., Max Niemeyer Verlag, 1910, p. 65), mediante el cambio gráfico *-rt-* > *-n-*, frecuente en la historia de la onomástica amadisiana, y la castellanización de *-grip* entendido como el latín *gryps* 'grifo'. En el *Amadis primitivo* estaba también su femenino: *Hartgripessa*, que aparece como *Grinfesa* en el de Montalvo (*Hartgripessa* > *Angrifessa* > *Agrinfesa* > *Grinfesa*). En qué circunstancias del relato aparecía *Hartgrip* en el *Amadis primitivo* no puede ser precisado. Pero la asociación con *Dragonis* en el brevísimo y, desde el punto de vista de la acción, inmotivado episodio que estudio no puede deberse sino a Montalvo.

¹⁵¹ *Dragonis* es también nombre personal del *Amadis primitivo*. Procede del germánico antiguo *Drogo*, gótico *Draga*, muy frecuente en Normandía y, después de la conquista, en Inglaterra durante toda la Edad Media (WITHYCOMBE, E. G. *The Oxford Dictionary of English Christian Names*. Third edition. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 89). En los textos latinos medievales presentaba estas formas: Nom. *Drogo*, Voc. *Drogo*, Gen. *Drogonis*, Ac. *Drogonem*, Dat. *Drogoni*, Abl. *Drogone*. La forma que estaba en el *Amadis primitivo* debió de haber sido *Drogonis*, con *-is* no de Gen., sino como el sufijo de otros nombres personales masculinos amadisianos (como *Amado* 'Que ama' 'Que tiene amor' > *Amadis*), agregado a la base *Drogon*, castellana correspondiente a los nombres latinos con Nom. en *-o* (*Maro* > *Marón*, *Nero* > *Nerón*, etc.).

¹⁵² El nombre del dragón consta en la versión anglonormanda: "*Vint uns draguns flammanz mult cler; / Mot les eles, tent le col, / Vers le gripun drechet sun vol*" (BENEDEIT. *The Anglo-Norman Voyage of St Brendan*. Edited by Ian Short and Brian Merrilees, ob. cit., p. 57, vv. 1016-8). La *avis grandissima* aparece dos veces en la *Navigatio*: la primera para traer un alimento maravilloso a los peregrinos; la segunda para defenderlos del ataque del grifo. Así dice el primer pasaje: "*Finitis iam [aliquantis] diebus, sanctus pater precepit triduanum ieiunium. Porro transacto triduo, ecce una avis grandissima uolabat e regione nauis, tenens ramum cuiusdam arboris ignote habentem in summo botrum magnum mire rubicunditatis. Quem ramum misit de*

El combate es relatado del siguiente modo:

Ascendentibus illis porro tendebatur uelum in classi quo uentus dirigisset. Et cum nauigassent, apparuit illis [auis] que uocatur griffa, a longe uolans obuam illis. Cum hanc uidissent fratres, dicebant ad sanctum patrem: 'Ad deuorandum nos uenit illa bestia.' Quibus ait uir Dei: 'Nolite timere. Deus adiutor noster est, qui nos defendit etiam hac uice.' Illa extendebat ungulas ad seruos Dei capiendos. Et ecce subito auis, que illis altera uice portauit ramum cum fructibus, uenit obuam griffe rapidissimo uolatu. Que statim uoluit deuorare illam. At uero defendebat se usque dum superasset ac abstulisset oculos griffe predicta auis. Porro griffa uolabat in altum, ut uix fratres potuissent [eam] uidere. Attamen interfecit non dimisit illam donec eam interemisset. Nam cadauer eius coram fratribus iuxta nauim cecidit in mare. Altera uero auis reuersa est in locum suum.¹⁵³

Cuando Montalvo toma dos nombres personales como *Angrifo* y *Dragonís* e, interpretando el primero en relación con *grifo* y el segundo con *dragón*, enfrenta en batalla los personajes así llamados en imitación de un episodio de la *Navigatio Sancti Brendani*, lo hace de acuerdo con un procedimiento de análisis y lectura pseudoetimológica de los nombres habitual en él.¹⁵⁴ De otro lado, la identificación de *Angrifo* con *grifo* se acompaña en el

ore suo in sinum sancti uiri. Tunc sanctus Brendanus uocauit fratres suos ad se et ait: 'Videte et sumite prandium quod misit uobis Deus.' Erant enim uue illius sicut poma. Quas diuisit uir Dei fratribus per singulas uuas, et ita habebant uictum usque ad duodecimum diem" (Navigatio Sancti Brendani Abbatis. From early Latin manuscripts edited with Introduction and Notes by Carl Selmer, ob. cit., p. 53-4). El simbolismo eucarístico de este pasaje es tan claro como el cristológico del combate del grifo y el dragón (Dragón = Cristo; Grifo = Satanás).

¹⁵³ *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, ed. cit., p. 55-6.

¹⁵⁴ Como queda dicho, en el Libro II de *Amadís* aparece la lectura pseudo-etimológica del topónimo irlandés *Canileo*, que formaba en el *Amadís* primitivo el título del personaje llamado *Ardán* y que quizás antes de la intervención de Montalvo ya había sido entendido como

episodio montalviano de las realidades geográficas propias del hábitat de las bestias fabulosas así denominadas, de acuerdo con las noticias de la tradición clásica griega y latina, como aparecen en la *Naturalis historia* de Plinio, en el *De chorographia* de Pomponio Mela o en las *Etymologiae* de San Isidoro de Sevilla, obras accesibles a Montalvo. En el último confín septentrional de la tierra, entre Europa y Asia, están los *Rhipaei montes*, también denominados *Hyperborei montes*. “*Deinde est regio ditis admodum soli, inhabitabilis tamen, quia grypi, saevum et pertinax ferarum genus, aurum terra penitus egestum mire amant mireque custodiunt, et sunt infesti attingentibus*” (*Chor.* II 1).¹⁵⁵ Allende la tierra de los grifos está la costa del Océano: “*Ultra (sc. terram Aremphaeorum) surgit mons Riphaeus ultraque eum iacet ora quae spectat oceanum*” (*Chor.* I 117).¹⁵⁶ De todo esto se deduce que “aquellas montañas” en que mora Angrifo representan en el *Amadís* de Montalvo los *Rhipaei* o *Hyperborei montes* de la tradición antigua, y el “Fondo Piélago”¹⁵⁷ de su título,

sobrenombre. Montalvo analizó en *Canileo* los elementos *can* y *leo* y diseñó una prosopografía del personaje en conformidad con tal análisis, basándose en los rasgos de los aborígenes de Zanzibar descritos en *Il Milione* de Marco Polo. Vid. el párrafo precedente dedicado a *Ardán Canileo* y también SUÁREZ PALLASÁ, A.. “Del Mandubracius del *De bello Gallico* de Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. Primera parte”, ob. cit.; id. “Del Mandubracius del *De bello Gallico* de Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. Segunda parte”, ob. cit. Como se sabe, la *etymologia*, que denomino en este estudio *pseudo-etimología* y que también se denomina *etimología popular* y de otros modos, era un procedimiento de interpretación perfectamente válido en la Edad Media en todos los ámbitos intelectuales (cf. BRINKMANN, H. *Mittelalterliche Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980; ZAMBONI, A. *La etimologia*. Madrid: Editorial Gredos, 1988).

¹⁵⁵ POMPONIO MELA. *De chorographia*, ob. cit., p. 86.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 84.

¹⁵⁷ El vocablo castellano *piélago* es antiguo y popular. Está en *Calila e Dimna*, en las *Partidas*, etc., y significaba por sí sin aditamento ninguno ‘alta mar’ (COROMINAS, J.; PASCUAL, J. A.. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, ob. cit., s. v. *empalagar*). Es evidente, pues, que la expresión *fondo piélago* es redundante: ‘alta alta mar’, pues *fondo* ‘hondo’ no hace sino verter *alto* ‘hondo’ ‘profundo’, como el latín *altus* -a -um ‘hondo’ ‘profundo’. Pero lo que es redundante en la expresión llana puede no serlo en la poética. La aparente redundancia, en efecto, tiene por finalidad semántica la remisión a ese océano mítico y legendario más profundo

el *Oceanus* o *Scythicus oceanus*.¹⁵⁸

e.- *La Peña de la Donzella Encantadora*.¹⁵⁹ No existe en la tradición antigua, ni griega ni latina, un lugar así denominado, pero las partes que lo conforman proceden de ellas, de la *Navigatio Sancti Brendani* y de la tradición troyana medieval. Es quizás el que mejor ilustra el concepto de porosidad y ubicuidad, del cual ya he tratado. La totalidad de este tema y los que dependen de él en *Amadís* y *Sergas*, incluso el episodio del gigante Balán con sus elementos artúricos hispánicos, es obra exclusiva de Montalvo. Es tan complejo, que hay que dividirlo en sus partes constitutivas y comentar, aunque con brevedad suma, cada una por separado:

1) *Peña de la Donzella Encantadora*: es una altísima isla rocosa denominada así por haber morado en ella una doncella griega sabia en las artes mágicas y nigromantes. 2) *Modelos del personaje*: la Circe de la Materia de Troya medieval es el modelo básico,¹⁶⁰ pero a él se suma la forma de la Calipso de la misma materia y, por causa de sus profecías, la de la Circe de la *Odisea* de Homero.¹⁶¹ 3) *Origen de la doncella*: es hija de Finétor, “sabio en todas las

que todas las aguas, que rodea todas las tierras, que guarda en su seno las bestias monstruosas y los seres prodigiosos de los confines del mundo.

¹⁵⁸ Además de *Fondo Piélagos* hay en el texto amadisiano otros topónimos de construcción similar: *Profunda Alemaña* y *Profunda Ínsola*. El primero corresponde a la forma latina medieval *Alta Germania* y a la romana antigua *Germania Prima*, es decir la Alta Alemania, la actual Baviera. El segundo es traducción castellana del nombre irlandés *Gormgal Ard-Ailean* de un personaje del *Amadís* primitivo latinizado como *Gormagalus de Alta Insula* y mencionado en el *Chronicon Scotorum*. En *Amadís* actual consta como *Argomades de la Ínsula Profunda*, con evidente influjo clasicizante.

¹⁵⁹ He expuesto este tema en mi artículo “Garcí Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani*”, ob. cit., reiteradas veces mencionado en este trabajo. Ahora lo reproduzco, con pocas variantes, para que no quede incompleto mi panorama de la onomástica geográfica antigua del *Amadís* de Montalvo.

¹⁶⁰ En el título del Cap. 180 de las *Sergas* la espada que Esplandián gana en la peña es denominada “espada circea”, esto es ‘espada de Circe’. La naturaleza y actuación del personaje montalviano confirman *a fortiori* tal modelo.

¹⁶¹ La Circe de Homero profetiza sobre la navegación futura de Odiseo; la de Montalvo, sobre la

artes, natural de la ciudad de Argos en Grecia, y más en las de la mágica y nigromancia”, a quien llegó a superar en el ejercicio de ellas.¹⁶² 4) *Ubicación de la peña*: en el Capítulo 130 de *Amadís* se dice que había alrededor de la peña “fustas que por la mar passavan desde Irlanda y Nuruega y Sobradisa a las ínsolas de Landas y a la Profunda Ínsola”,¹⁶³ como las “ínsolas de Landas” son Islandia¹⁶⁴ –pero también aunque no lo fueran–, la peña está en algún lugar del Océano Atlántico Norte, donde en efecto han ocurrido las aventuras de San Brendan y sus monjes.¹⁶⁵ 5) *Captura de las naves*: las cuales “por ninguna

de Esplandián, entendida su caballería como navegación, de acuerdo con la síntesis que he puesto al principio de este estudio. En ningún testimonio de la Materia de Troya medieval Circe profetiza. De ello se infiere que Montalvo tiene como modelo preferentemente a Homero, aunque no se pueda afirmar taxativamente por qué vía.

¹⁶² RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Bleuca, ob. cit., p. 1702. Finétor, que fue creado por Montalvo sobre el modelo onomástico y etopéyico del Phineus de la *Argonautica* de Apolonio de Rodas, como hace la Doncella Encantadora con respecto a Esplandián, profetiza a Jasón y a los Argonautas las aventuras futuras en el mar (II 178-499). La proximidad de las formas onomásticas (*Finétor* < *Phineus* como *Grigéntor* < *Girgenti*, [sc. *Akragas* o *Agrigentum*]) y la conexión del episodio amadisiano con Argos confirman esta hipótesis.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 1645.

¹⁶⁴ Las Ínsulas de Landas son señorío del rey Arávigo. Una de ellas, que “era a la parte del cierço”, se llama *Liconia* (IV 132 = p. 1737), nombre tomado por Montalvo del de la Lycaonia antigua de Asia Menor, como se ha visto ya en este estudio. En esas ínsulas hay “una villeta pequeña” llamada *Licrea* (IV 130 = p. 1726), nombre derivado de *Lyrcaea*, latinización de *Lyrkeia*, de un pequeño lugar próximo a Argos que Montalvo tomó directamente de la *Geographia* de Estrabón (VIII 6, 17), como hizo con *Melia*, *Macortino* (< lat. *Macrochirus* del gr. *Makrokheir*), etc., de acuerdo con lo que ya he tratado. Todo revela la intervención de Montalvo y las fuentes griegas que utiliza.

¹⁶⁵ *Navigatio Sancti Brendani*. Edidit Ioannes Orlandi. Volume I Introduzione. Milano-Varese: Istituto Editoriale Cisalpino, 1968, p. 99-104. “È noto che gli arcipelaghi a nord della Scozia, così come vari gruppi di isole ancor più settentrionali e la stessa Islanda, furono colonizzati per la prima volta dagli Scotti: fin dal VI secolo i loro frati sciamarono verso le solitudini dell'Atlantico in cerca di eremi trasmarini. Fu questa la peregrinatio pro Christo, che essi attuarono talora, come sembra, non diversamente da quel che si legge nella Navigatio (VI, 3-4; XXVI, 34): si portavano al largo, e poi, ritirati remi e timone, si lasciavano portare a la deriva,

guisa de allí se podían partir si la donzella no dicesse a ello lugar desatando aquellos encantamientos con que ligadas y apremiadas estavan, y dellas tomava lo que le plazía”,¹⁶⁶ de acuerdo con el tema de las Sirenas de las tradiciones clásica y medieval, con el cual Montalvo amalgama el de la piratería que sufre Ulixes antes de arribar a Creta. 6) *Combate de los caballeros presos de la donzella*: “si en las fustas venían cavalleros, teníalos todo el tiempo que le agradava, y fazíalos combatir unos con otros hasta que se vencían y ahun matavan”,¹⁶⁷ según la reformulación que Montalvo hace del combate que los caballeros nacidos de los dientes de dragón sembrados por Jasón tienen entre sí y el sobreviviente de ellos con el propio Jasón, mientras que Eetes y los suyos, a un lado del campo, y los Argonautas al otro contemplan el espectáculo, como se relata en la *Argonautica* de Apolonio de Rodas (III 1225-1407). 7) *Liberación del caballero de Creta*: en la *Odisea*, con el auxilio de Hermes Odiseo resiste el encantamiento de Circe; en la tradición troyana medieval, Ulixes se libera de Circe porque la supera en el arte de hechizar y encantar; Montalvo conserva el tema del enamoramiento de Circe, pero sustituye las artes del Ulixes medieval por la astucia de su caballero cretense y añade la muerte artera de la donzella. 8) *Origen cretense del caballero*: Creta es el lugar adonde arriba Ulixes medieval tras su errancia marina y donde refiere a Idomeneo sus desventuras;¹⁶⁸ de ella hizo patria de su caballero Montalvo. 9) *Enriquecimiento del caballero*: Ulixes sale enriquecido de Creta por obra de Idomeneo, según Benoît de Sainte-Maure y Guido de Columnis; de la isla de Circe por obra de ella misma en, por ejemplo, la

approdando (quando approdavano) nelle terre che Dio destinava loro. La riprova è che i Normanni, in seguito, percorrendo analoghe rotte trovarono le isole popolate da comunità eremitiche irlandesi” (p. 101-102).

¹⁶⁶ Rodríguez de Montalvo, Garci. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecua, ob. cit., pág. 1696.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 1696.

¹⁶⁸ Esto desde los *Ephemeridos belli Troiani libri* de Dictys Cretensis, ob. cit., p. 123 ss.

Crónica Troiana gallega,¹⁶⁹ pero de la Peña de la Doncella Encantadora del *Amadís* por engaño, muerte y robo del caballero cretense. 10) *Forma y naturaleza de la peña*: consiste en un cono truncado rocoso de gran altura asentado en el mar por su base mayor, desde la cual se accede a la base menor o cima por un camino esculpido en la piedra: a) el perfil casi triangular y altísimo¹⁷⁰ corresponde al de la columna del mar con su conopeo maravilloso de la *Navigatio*;¹⁷¹ b) la planta de la base superior del cono truncado corresponde a la de la llana isla de Circe, pero es circular y en su centro está el palacio de la Doncella Encantadora como aparece en la *Odisea*;¹⁷² c) el camino lateral acaso sea helicoidal como el del Helicón de la tradición griega; d) la naturaleza rocosa de la peña corresponde a la de muchas islas de la *Navegación*.¹⁷³ 11) *Función de la peña en el Amadís montalviano*: Esplandián

¹⁶⁹ "Et leuey dela (sc. Çirçes) muytos mar[c]jos d'ouro et de plata et muytos dineyros et moyto auer (...) Et leuey comigo do auer que me ela auía dado" (LORENZO, R. *Crónica Troiana*, ob. cit., p. 715).

¹⁷⁰ "La peña era muy alta y agra" (RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Bleuca, ob. cit., p. 1704); Esplandián —se dice en las *Sergas*— llegó "junto al pie de vna peña muy alta, de la cual fue muy maravillado" (*Sergas*, ed. C. Sainz de la Maza, ob. cit., p. 117; ed. G. D. Nazak, ob. cit., p. 8), y refiere a Sarguil, su acompañante, como están "al pie de una muy alta peña sin medida" (*Sergas*, ed. C. Sainz de la Maza, ob. cit., p. 117; ed. G. D. Nazak, ob. cit., p. 9).

¹⁷¹ "*Quadam uero die, cum celebrassent missas, apparuit illis columna in mare et non longe ab illis uidebatur, sed non poterant ante tres dies appropinquare. Cum autem appropinquasset uir Dei, aspiciebat summitatem illius, tamen minime potuit pre altitudine illius. Namque alcior erat quam aer. Porro cooperta fuit ex raro chonopeo*" (*Navigatio Sancti Brendani*, ed. C. Selmer, ob. cit., p. 58). "*Mille quadringentis cubitis mensura una per quattuor latera illius columnae erat*" (*Ibid.*, pág. 60). El cuerpo del conjunto, pues, es como el de una pirámide de base cuadrangular de unos 803 metros cada lado. Aunque en el texto latino se emplee la palabra *columna*, una base de tales dimensiones hace pensar en una peña o, mejor todavía, en un monte. Montalvo asoció esta columna brendaniana con el monte Helicón para formar la peña de la doncella.

¹⁷² Forma y disposición de partes de la isla de Circe no se especifican en la tradición troyana medieval.

¹⁷³ "*Apparuit illis quedam insula ex parte septentrionali, ualde saxosa et alta*" (*Navigatio Sancti Brendani*, ed. C. Selmer, ob. cit., p. 12); "*Transactis autem diebus octo, uiderunt insulam non*

sube dos veces a su cima; en la primera ascensión gana la espada maravillosa que faltó a sus armas en el momento de su investidura; en la segunda, el tesoro que le permite entrar en Constantinopla y conocer *de visu* a su amada Leonorina *ex auditu*; en ambas ascensiones lee textos proféticos inscriptos en tablas acerca de sus hechos futuros. En consecuencia: a) la ganancia de la espada corresponde a la recepción del cáliz y la patena maravillosos por San Brendan en la columna del mar de la *Navigatio*,¹⁷⁴ pero está acompañada de la presencia de una serpiente que vigila y de un sonido y una luz extraordinarios como en la *Argonautica* de Apolonio de Rodas,¹⁷⁵ y la

longe, ualde rusticam, saxosam atque scoriosam, sine arboribus et herba" (ibíd., p. 61).

¹⁷⁴ "*Quarto autem die inuenerunt calicem de genere chonopei et patenam de colore columnis iacentes in quadam fenestra in latere columnae contra austrum. Que statim uascula sanctus Brendanus apprehendit, dicens: 'Dominus noster Ihesus Christus ostendit nobis hoc miraculum, et ut ostendatur multis ad credendum mihi dedit ista [bina] munera'*" (*Navigatio Sancti Brendani*, ed. C. Selmer, ob. cit., p. 60).

¹⁷⁵ El tema en las *Sergas*: "Entró (sc. Esplandián) en la gran sala, donde la cámara del tesoro estaba, a la puerta de la cual vio estar echada una gran serpiente, y miró las puertas de piedra y la emp[u]ñadura del espada que por ellas metida estaba; y comoquiera que aquella bestia fiera gran espanto le pusiese, especialmente no teniendo con qué la ferir, no dexó por esso de se ir contra ella con muy esforçado corazón. / La sierpe, como assí lo vido venir, levantóse dando grandes silvos y sacando la lengua más de una braçada de la boca, y dio un gran salto contra él (...). Esplandián (...) tiró por la espada tan rezio que la sacó. Y luego las puertas se abrieron ambas con tan gran sonido que assí Esplandián como la sierpe cayeron en el suelo como muertos, y assí lo fizo Sargil allá en la hermita donde avia quedado; que el sonido y *ruido fue tan espantable que por más de .xx. leguas al derredor fue oído por aquellos que a la sazón por la mar andavan, y no cuidaron sino que la roca cayera y se hundiera en la mar. / Este *ruido tuvo tanta fuerça que nunca Esplandián tornó en su acuerdo hasta la media noche passada; y como fue tomado en sí, levantóse y tomó la espada, que cabe sí vio; y la sierpe estaba muerta, la cual bien se parecía, que de la cámara salía una gran claridad que toda la casa alumbrava tanto como lo fiziera el sol muy claro" (*Sergas*, ed. C. Sainz de la Maza, ob. cit., p. 122-123; ed. G. D. Nazak, p. 13-14. Transcribo *ruido*, trisilábico, como edita G. D. Nazak). Traduzco así el pasaje de la *Argonautica*: "Y los dos (sc. Jasón y Medea) llegaron por el sendero al bosque sagrado buscando el roble inmenso, sobre el cual estaba puesto el vellocino semejante a una nube que enrojece con los rayos inflamados del sol naciente. Mas delante extendió su largo cuello la serpiente vigilante mirando con insomnes ojos a los que llegaban y silbó horriblemente. Alrededor las largas costas

espada es extraída de la piedra de modo similar a la tradición artúrica; b) la ganancia del tesoro corresponde, en cambio, a la del Vellocino de Oro por Jasón en la misma *Argonautica*, pero sustituyendo los silbos de la serpiente por bramidos semejantes a los que se oyen en una isla de la *Navigatio*;¹⁷⁶ c) las

del río y el inmenso bosque resonaron. Oyeron también los que habitaban la tierra cólquide muy lejos de la Eea titania junto a las bocas del Lico, que, derramándose del resonante río Araxes, une su sacra corriente al Fasis y, juntos los dos en uno, viértense en el mar caucasio” (APOLLONIOS VON RHODOS, *Das Argonautenepos*. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Reinhold Glei und Stephanie Natzel-Glei. 2 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996; II, p. 86-8, vv. 139-53 = IV 123-35). La propia espada ganada por Esplandián tiene la virtud de relucir y alumbrar como el sol, de igual modo que el vellocino. En la libérrima traslación de Valerio Flaco el fenómeno luminoso se aplica a los ojos del dragón, no al vellocino, y el acústico se restringe al mínimo posible. El texto latino de la versión de Valerio Flaco, que no ha sido fuente de Montalvo, dice: “*Iamque manus Colchis crinemque intenderat astris / carmina barbarico fundens pede teque ciebat, / Somne pater: ‘Somne omnipotens, te Colchi[di]s ab omni / orbe voco inque unum iubeo nunc ire draconem, / quae freta saepe tuo domui, quae nubila cornu / fulminaque et toto quicquid micat aethere, sed nunc, / nunc age maior ades fratrique simillime Leto. / te quoque, Phrixiae pecudis fidissime custos, / tempus ab hac oculos tandem deflectere cura. / quem metuis me adstante dolum? servabo parumper / ipsa nemus; longum interea tu pone laborem.’ / ille haud Aeolio discedere fessus ab auro / nec dare permissae, quamvis iuвет, ora quieti / sustinet ac primi percussus nube soporis / horruit et dulces excussit ab arbore somnos. / contra Tartareis Colchis spumare <venenis> / cunctaque Lethaei quassare silentia rami / perstat et adverso luctantia lumina cantu / obruit atque omnem linguaque manuque fatigat / vim Stygiam ardentes donec sopor occupet iras. / iamque altae cecidere iubae nutatque coactum / iam caput atque ingens extra sua vellera cervix / ceu refluens Padus aut septem proiectus in amnes / Nilus et Hesperium veniens Alpheos in orbem”* (Gai Valeri Flacci Setini Balbi *Argonauticon* libros octo recensuit Widu-Wolfgang Ehlers. Stuttgartiae: in aedibus B. G. Teubneri, MCMLXXX; p. 187-8 (VIII 68-91). C. Sainz de la Maza compara, de acuerdo con A. Bonilla, con un episodio semejante de la Demanda del Santo Grial castellana; pero lo cierto es que sólo tiene en común con éste de las sergas el estar la espada metida en “un padrón de marmol assaz grande” (*Sergas*, ed. C. Sainz de la Maza, ob. cit., p. 124 nota 21). Muy escasa correspondencia, en verdad, con lo que se presenta en las *Sergas*: 1) la espada metida entre las puertas de piedra (como en la tradición artúrica); 2) el resplandor luminoso de la espada (como el vellocino de la *Argonautica*); 3) el sonido fortísimo que acompaña a la luz (como en la *Argonautica*). Montalvo, pues, sigue a Apolonio de Rodas.

¹⁷⁶ Esplandián y sus acompañantes llegan a la peña (Capítulo 89). Entonces: “Fueron espantados de una cosa tan estraña que oyeron; y esto fue que encima del alta peña sonaban muy grandes

profecías inscriptas sobre las aventuras de Esplandián corresponden, como queda dicho, a las pronunciadas por Circe a Odiseo, por Fineo a los Argonautas y por Dios, mediante una tabla, a San Brandan en un pasaje de la *Vita del Codex Salmanticensis*.¹⁷⁷ En conclusión, así como San Brendan recibe en la columna del mar el cáliz y la patena como atributos e instrumentos de su sacerdocio y de su misión evangélica –*ut ostendatur multis ad credendum*, dice San Brendan de tal milagro–, Esplandián gana en la Peña de la Doncella Encantadora la espada que es atributo e instrumento de su caballería para defensa de Constantinopla y reconquista de la antigua Romania cristiana, misión de la cual dan testimonio las profecías antiguas; así como Jasón conquista el Vello de Oro en Cólquide con el auxilio de Medea y después se unen en matrimonio, Esplandián gana el tesoro de la Peña de la Doncella Encantadora como medio para su encuentro personal y al fin matrimonio con Leonorina, hija del emperador de Constantinopla. Ganar Esplandián espada y tesoro en el mismo lugar es signo de la consubstancialidad de su caballería y de su amor.¹⁷⁸

bramidos, y más espantables que nunca de ninguna cosa oviesen oído, tanto que parecía que toda la peña fazía estremecer” (*Sergas*, ed. C. Sainz de la Maza, ob. cit., p. 491; ed. G. D. Nazak, ob. cit., p. 459). Los bramidos cesan cuando Esplandián gana el tesoro. En la *Navigatio*: “*Et audiebant (sc. San Brendan y sus acompañantes) per totum diem ingentem ululatum ab illa insula. Etiam quando non poterant illam uidere, ad aures eorum attingebat adhuc ululatus habitantium in illa atque ad nares ingens fator*” (*Navigatio Sancti Brendani*, ed. C. Selmer, ob. cit., pág. 63).

¹⁷⁷ En el Capítulo 180 de las *Sergas* se relata cómo la Peña de la Doncella Encantadora aparece flotando frente a Constantinopla y al cabo se hunde en el mar. Montalvo retoma el motivo de las islas flotantes de la tradición clásica –es flotante la isla de Éolo, mencionada en la *Odisea* inmediatamente antes del episodio de Circe, y hay islas flotantes en el de Fineo de la *Argonautica* de Apolonio de Rodas–, amalgamado con el de la ballena Jasconius de la *Navigatio*, vista como isla por los peregrinos.

¹⁷⁸ El tema de Medea refleja en todas sus manifestaciones amadisianas, ricas y complejas por amalgama de aspectos, atributos y funciones, la autoría inconfundible de Montalvo. Para estudiarlo escrupulosamente y en profundidad en sus contextos antiguo y medieval hispánico contamos ahora, además de otros estudios reconocidos, con el excelente de A. Biglieri

12.- NOMBRES DE PROBABLE ORIGEN NO ONOMÁSTICO

Para quienes sostienen que la geografía poética de *Amadís de Gaula* es fantástica y no más que producto de la imaginación de su autor, excepto en los pocos casos absolutamente evidentes de empleo de topónimos preexistentes, no hay topónimos que hayan derivado de términos no onomásticos por mala lectura del texto. Para demostrar lo contrario ofrezco algunos ejemplos de *Amadís*, y al cabo uno muy problemático de las *Sergas*.

a.- *Abiés*. Adverbio *abés* ‘apenas’ > topónimo *Abiés*. Texto: Libro I, Capítulo 33, § 13: “Assí fueron todo aquel día, ~ e Galaor hablando con Madasima. E al sol puesto llegaron al castillo que llamauan Abiés. E la señora los acogió muy bien, ~ que mucho se amauan entrambas dueñas.”¹⁷⁹ En el segundo período, *al sol puesto* brinda una precisa referencia cronológica: desde Londres los caballeros han andado dos días con grandes jornadas. En cuanto a *Abiés*, vale la pena transcribir el comentario de J. B. Avalor-Arce: “Es nombre muy propio de la literatura arturiana (*supra*. I, 170 [donde afirma que el nombre personal *Abiés* corresponde a *Habés* de un caballero del *Tristan en prose*]). Esta falta de inventiva onomástica, que obliga a repetir nombres ya usados con anterioridad para otros fines, me hace sospechar que todo este largo episodio de Madasima no es del original primitivo (al que está enlazado con la máxima tenuidad), ni tampoco puede ser de Montalvo, porque el episodio sí tiene características arturianas (empezando por el nombre *Abiés*), que tanto desvalor representaba para el regidor medinés. Se trata de la obra de algún refundidor inhábil en urdir motivaciones novelísticas, y que no acierta a explicar el odio mortal de Madasima por Amadís y Galaor, a quienes no conoce, y otras frialdades por el estilo.”¹⁸⁰ Unas observaciones a este comentario: 1) que se trata de nombre

(BIGLIERI, ANÍBAL A. *Medea en la literatura española medieval*. La Plata: Fundación Decus, 2005).

¹⁷⁹ Transcribo los textos de mi propia edición crítica inédita del Libro Primero.

¹⁸⁰ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, G. *Amadís de Gaula*. Edición Juan Bautista Avalor-Arce, ob. cit.,

artúrico es mera hipótesis fundada en el prejuicio arturicista de la onomástica amadisiana; 2) que por falta de inventiva se repiten nombres ya usados es en parte verdadero y en parte falso: es verdadero en cuanto a los copistas y supuestos refundidores, pero es falso en cuanto al autor primitivo;¹⁸¹ 3) que si con “todo este largo episodio de Madasima” J. B. Avelle-Arce se refiere al Capítulo 33, él mismo afirma que “el argumento justifica la ausencia de Amadís y de Galaor de los raptos subsiguientes” (p. 403 nota 435), pero si con ello se refiere a lo que sigue a la aparición de Madasima, vale la misma crítica, porque sin Madasima no tiene sentido la aventura ni la intervención de la Fortuna; 4) que si las características arturianas del episodio representaban [representaba, en la nota de la edición] un desvalor para Montalvo, no habría seguido recurriendo como lo hizo a la literatura artúrica para emplearla como una fuente de su refundición;¹⁸² 5) que el odio mortal de Madasima por Amadís y Galaor, a quienes no conoce, no es sino ejemplo literario y muy lejano de la arcaica costumbre céltica y germánica de la venganza de sangre conservada, como en otras fuentes, en un conocido motivo artúrico. Lo cierto es que tal *castillo Abiés* no existía en el *Amadís* primitivo. El actual topónimo *Abiés* es vestigio fósil del adverbio arcaico *abés* ‘apenas’ ‘a duras penas’ ‘con esfuerzo’,¹⁸³ que durante la transmisión textual fue malamente interpretado

I, p. 410 n. 443.

¹⁸¹ Todos los nombres amadisianos de persona y de lugar repetidos lo son por causas propias de la transmisión textual. He demostrado en diversos trabajos la convergencia de formas onomásticas por efecto de la analogía y la notable tendencia de la historia de la onomástica amadisiana de hacer de nombres de personas nombres de lugar y de convertir nombres de lugar primitivos en nombres de personas (*vid.*, por ejemplo: SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. “Sobre un lugar del Vallum Antonini en el *Amadís de Gaula*. El Ms. CCC 139 de la *Historia Britonum* como fuente del *Amadís de Gaula* primitivo”. *Stylos*. 1998; 7: 9-61).

¹⁸² RODRÍGUEZ VELASCO, JESÚS. “‘Yo soy de la Gran Bretaña, no sé si la oísteis acá dezir’. (La tradición de *Esplandián*)”, en *Revista de Literatura*. 1991;105: 49-61.

¹⁸³ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario histórico de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe, 1960 ss.; s. v. *abiés*. COROMINAS, J.; A. PASCUAL, J. A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, ob. cit., s. v. *abés*. MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN. *Cantar de Mio Cid*.

como nombre de lugar por causas contextuales. En efecto, debía leerse en el texto que copiaba el autor de la interpretación errónea algo más o menos como sigue: *Assí fueron todo aquel día e Galaor hablando con Madasima e llegaron al castillo abés al sol puesto*, es decir ‘y llegaron al castillo apenas al caer la noche’ o ‘llegaron al castillo con esfuerzo (o a duras penas) al caer la noche’.¹⁸⁴ Avala esta interpretación el que se manifieste en el texto del relato la urgencia de Madasima por llegar a su castillo Gantasi. Se afirmaba antes de este lugar: “E assí anduuiéron toda la noche por aquella floresta”. Andar toda la noche por una floresta no se hace, si no es por causa de la mucha prisa que se lleva. De otro lado, hemos de ver en estas notas cómo otros vocablos arcaicos mal leídos pasaron a ser topónimos amadisianos (*baladí* adjetivo ‘de la tierra’ > (castillo) *Baladín*; *amidos* adverbio ‘de mala gana’ > (floresta) *Arnida* y, con nueva corrupción, *Arunda*). ¿Por qué la prisa que implica el haber llegado a duras penas cuando caía el sol? Conociendo lo que conocemos de la dueña Madasima —que *es muger que ha su corazón qual le plaze*, según dice un caballero viejo de su guarda; que, contemplando a don Galaor, *fue dél muy pagada más que de ninguno que visto ni tratado oviesse*, según dice el relator; que, según el mismo, aunque era muy hermosa y muy rica e hija dalgo, no era, sin embargo, *de tan buen precio como devía*; y que cuanto antes posible quiere enviar a informar al rey Lisuarte por tercera persona, la señora del castillo en que han de pernoctar, que tiene presos a sus caballeros—, la respuesta es más que obvia.¹⁸⁵

b.- *Arnida*, *Arunda*. Adverbio *amidos* ‘de mala gana’ > topónimo *Arnida*, *Arunda*. Las dos variantes del mismo pseudo-topónimo constan en los siguientes textos:

Texto, gramática y vocabulario. 3 vols. Cuarta edición. Madrid: Espasa-Calpe, 1969; I, p. 229, II, p. 423-424.

¹⁸⁴ SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. “*Gantasi*, *Monte Aldín*, *Daganel* y *Galdenda*, topónimos del *Amadís de Gaula*”. *Letras*. 1998; 37-38: 109-132.

¹⁸⁵ MENÉNDEZ PIDAL, R. *Cantar de Mio Cid*. Texto, gramática y vocabulario, ob. cit., II p. 423-424. Con ejemplos de Berceo, del *Libro de Alexandre* y del *Apolonio*.

1.- Libro I, Capítulo 15, § 6: “Partido don Galaor de la compañía del duque de Bristoya, ~ donde le fiziera tanto enojo el enano, fuese por aquella floresta que llamauan Arnida. E anduuo fasta cerca hora de bísperas, ~ sin saber dónde fuesse ni fallar poblado alguno.” | 2.- Libro I, Capítulo 16, § 9: “E luego se partieron de allí, ~ y entraron en vna floresta que llamauan Arunda.”¹⁸⁶

Las florestas que en estos lugares se denominan *Arnida* y *Arunda* son en realidad una sola. *Arnida* y *Arunda* no son sino variantes de un solo nombre —o adverbio castellano antiguo, como veremos—. J. M. Cacho Blecua las identifica, y en el índice de su edición remite a la segunda variante en el lema de la primera.¹⁸⁷ J. B. Avals-Arce afirma sobre este topónimo: “No doy con su modelo en la literatura artúrica.”¹⁸⁸ ¿Por qué buscar su modelo solamente en la literatura artúrica? ¿No implica esto petición de principio en la investigación onomástica? Nunca podría hallar *Arnida* en la literatura artúrica ni en ninguna otra. Porque *Arnida* no es un topónimo verdadero, sino un fósil léxico. Se trata, en efecto, del adverbio arcaico *amidos* ‘de mala gana’ que, incomprendido por un copista, como tantos otros fue entendido como nombre de lugar. Antes del error debía leerse el texto de la siguiente manera: *Partido don Galaor de la compañía del duque de Bristoya, donde le fiziera tanto enojo el enano, fuese por aquella floresta amidos, e anduvo fasta cerca hora de bísperas sin saber dónde fuesse ni fallar poblado alguno*. El sentido ‘de mala gana’ concierne bien con el contexto al cual se refiere: a la salida de la casa del duque de Bristoya combate Galaor con sus caballeros, traídos allí por el enano. Logra quitarle el caballo en que monta, pero pierde la rienda y el animal lo aleja del lugar. Cuando recupera la rienda, a punto de volver al combate ve que

¹⁸⁶ Textos según mi propia edición crítica del Libro Primero.

¹⁸⁷ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, G. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecua, ob. cit., p. 1776.

¹⁸⁸ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, G. *Amadís de Gaula*. Edición Juan Bautista Avals-Arce, ob. cit., I, p. 269 nota 229.

desde una ventana de una torre su amiga le hace señas para que se vaya. Obedece el mandato de su amiga, porque ya eran muchos los contrarios, parte de allí y llega a la floresta. Dado el carácter de don Galaor, se entiende que se retira del combate de mala gana.¹⁸⁹

c.- *Baladín*. Adjetivo *baladí* ‘de la tierra’ ‘del país’ > topónimo *Baladín*. El pasaje en cuestión es como sigue:

Libro I, Capítulo 8, § 10: “E allí entraron en las naos de Agrajes, ~ e con el buen viento que fazía passaron presto la mar. E llegaron a otra villa,. de Gaula, ~ que Galfán auía nombre. E de allí se fueron por tierra a Baladín, ~ vn castillo donde el rey Perión era —donde mantenía su guerra, ~ auiendo mucha gente perdida-; que con su venida dellos muy alegre fue, ~ e hizo les dar buenas posadas.”¹⁹⁰

El nombre *Baladín* es en realidad un pseudo-topónimo. Procede de la lectura del adjetivo arcaico *baladí* ‘de la tierra’ ‘del lugar’.¹⁹¹ En el texto que generó el error debía estar: *de allí se fueron por tierra a vn castillo baladí, donde el rey Perión era*. Se trata, pues, de uno de los elementos del léxico arcaico fósil de *Amadís*.¹⁹² Por la ubicación de los lugares mencionados en este episodio es razonable suponer que el castillo en cuestión es Valenciennes.

d.- *Anteyna*. El falso topónimo *Anteyna* es resultado de la deturpación de un lugar del texto amadisiano. Ha derivado, en efecto, del sintagma *do ante yva*, que dio el topónimo *(de) Anteyna* por lectura errónea del adverbio pronominal

¹⁸⁹ Menéndez Pidal, R. *Cantar de Mio Cid*. Texto, gramática y vocabulario, ob. cit., II, p. 462-463.

¹⁹⁰ Texto de mi edición crítica del Libro Primero.

¹⁹¹ COROMINAS, J.; PASCUAL, J. A.. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, ob. cit., s. v. *baladí*. Estudio este pseudo-topónimo y otros nombres confusos en: SUÁREZ PALLASÁ, A. “Sobre un lugar del Vallum Antonini en el *Amadís de Gaula*. El Ms. CCC 139 de la *Historia Britonum* como fuente del *Amadís de Gaula* primitivo”, ob. cit.

¹⁹² SUÁREZ PALLASÁ, A. “La Ínsula Firme del *Amadís de Gaula*”, ob. cit.

do = *donde* = *a donde* y por mala interpretación de la frase *fue su camino*, en la cual *fue* es forma del verbo *ir* y *camino* constituye un modo de acusativo interno de verbo intransitivo empleado como transitivo: *ir camino* como ‘caminar’ ‘hacer camino’. Textos: Libro IV, Capítulo 130:

- 1.- “Pues assí fablava Amadís con Grasandor en aquellas cosas que le más agradavan, y avínoles que, estando entrambos sentados en unas peñas altas sobre la mar, vieron venir una fusta pequeña derechamente a aquel puerto, y no quisieron de allí partir sin que primero supiesen quién en ella venía. Llegada la fusta al puerto, mandaron a un escudero de los de Grasandor que supiese qué gente era la que allí arribara; el cual fue luego a lo saber, y cuando bolvió, dixo: | –Señores, allí viene un mayordomo de Madasima, mujer de don Galvanes, que passa a la ínsola de Mongaça.”¹⁹³ [Reunido con Amadís y con Grasandor, el mayordomo les dice el motivo de su viaje, les cuenta la historia de la Doncella de la Peña Encantadora y los sucesos de la guerra de los amigos de Amadís con el rey Arávigo, y al cabo se despide de ellos.]
- 2.- “Entonces se despidieron unos de otros, y el mayordomo fue su camino de Anteina, y Amadís y Grasandor movieron por la mar con la guía que llevavan.”¹⁹⁴

Para quienes creemos que en la geografía poética amadisiana hay un substrato geográfico y onomástico real, es evidente que la expresión *el mayordomo fue su camino de Anteina* es deturpación de *el mayordomo fue su camino do ante iva*, puesto que consta en las partes transcriptas y en otras 1) que antes se ha dicho que el mayordoma pasaba “a la ínsola de Mongaça”, y 2) que Mongaça nunca ha sido denominada *Anteina*. Las causas segundas paleográficas y la causa primera lingüística (ignorancia de la forma de verbo *ir*

¹⁹³ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecua, ob. cit., p.1694.

¹⁹⁴ Ibid., p. 1701.

con acusativo interno –*ir camino* ‘caminar’ ‘hacer camino’–) conciden perfectamente con esta interpretación que propongo.

e.- *Laudato*. Es el nombre dado por Montalvo al puerto de Roma. Se dice en el Capítulo 133 de las *Sergas*:

Con estas cartas que avéis oído partieron de la Montaña Defendida aquellos dos cavalleros, Henil y Gandalín, en una barca con hombres que los guiassen. Y remándola por la alta mar aunque con algún peligro, el Señor más alto, viendo cómo ivan en su servicio, los hizo llegar en cabo de quinze días a un puerto de Roma que Laudato avía nombre.¹⁹⁵

Para intentar la identificación del topónimo *Laudato* es necesario tener en cuenta que *Roma* puede designar la ciudad o el Imperio Romano, como en las frases *emperador de Roma* o *imperio de Roma*. Si se trata de la ciudad, después del término *puerto* hay pausa virtual, por la cual *de Roma* funciona como complemento epexegetico, y sabemos que no se implica en la expresión que Roma tenga otros puertos además del llamado *Laudato*. Ahora bien, dos puertos de Roma conocemos: Ostia, sobre la margen izquierda de la desembocadura del río Tíber, y Portus Augusti, sobre la margen derecha de la desembocadura del mismo río; pero por lo dicho antes, uno solo ha de ser considerado. De estos dos puertos, el más famoso y antiguo es Ostia, fundado por Ancus Martius, cuarto rey de Roma. Con la construcción del nuevo puerto, denominado *Portus Augusti* o *Portus Romanus* o simplemente *Portus*, por el emperador Claudio y con la posterior ampliación y mejoramiento por Trajano, Ostia comenzó a decaer, y en tiempos del bajo imperio ya había desaparecido por causa del depósito de arenas del Tíber. Cerca de Ostia y cerca de la costa del mar estaba Laurentum, donde algunos autores antiguos dicen que

¹⁹⁵ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Sergas de Esplandián*. Edición, introducción y notas de Carlos Sainz de la Maza, ob. cit., p. 669.

desembarcó Eneas (Dion. Halic. *Ant.* I, 53; Cass. Dio *frg.* III, 3).¹⁹⁶ Si el nombre *Roma* que aparece en el pasaje citado fuese erróneo en lugar de *Romania*, podría tratarse del puerto denominado en las fuentes *Ostia Aterni*, que está sobre la costa del mar Adriático, frente a Dalmacia, en la región italiana de Abruzzos, provincia de Pescara. En efecto, en época de la dinastía macedónica del Imperio Bizantino Ostia Aterni estaba en el territorio del “tema” italiano de Longibardia. Hoy se llama *Pescara* y dio su nombre a la provincia homónima. En favor de esta identificación cuenta que Montalvo haya incluido en su geografía, con incongruencia, la ciudad y el ducado o marquesado de Ancona (Libro III, Capítulo 76), la ciudad de Claterna (*Galterna* en las *Sergas*) y la ciudad de Termoli (*Trimola* en las *Sergas*), aquellos al norte de Pescara, ésta al sur, y los cuatro sobre la costa italiana del Adriático.¹⁹⁷ Pero, como queda dicho, habría que leer *Romania* en vez de *Roma*. El nombre *Laurentum* es el único que tiene alguna posibilidad, desde la perspectiva formal fonética y gráfica, de haber resultado en *Laudato*; pero *Laurentum* nunca fue puerto. Por otra parte, ninguno de los nombres del puerto nuevo podría haber dado *Laudato*. Tampoco *Ostia*, es evidente. Sólo resta, en consecuencia, considerar dos posibilidades extremas: que el nombre es meramente imaginario o que en el texto original no era en verdad un nombre. La primera solución es la que se aduce en general para casi toda la onomástica montalviana, es la más simplista y no conduce a nada. Con un solo acto de voluntad se resuelve en apariencia lo que debería ser resuelto en verdad con muchos actos de entendimiento. De acuerdo con la segunda, podría proponerse que la expresión “un puerto de Roma que *Laudato* avía nombre” quizá haya tenido primero la forma táctica *un puerto de Roma que avía nombre laudato* o

¹⁹⁶ RE XVIII 1 cols. 1654-1664. KIP IV col. 374. *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., cols. 252 (Via Hostensis), 344 (Via Severiana), 362-363, mapa 99 en cols. 329-330.

¹⁹⁷ RE XVIII 1 cols. 1664-1665. KIP I col. 678. *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., cols. 216, 324, 390, mapas 64, 65, 67. *Aternus* o *Aternum* era el nombre del río en cuya desembocadura estaba Ostia. Ostia Aterni se llamaba en la Edad Media *Piscaris*.

un puerto de Roma que avía laudato nombre, con lo cual se daba a entender ingeniosamente –por alusión o perífrasis con elusión– que el *nombre laudato* era *Ostia*, por su homófono *Hostia*.¹⁹⁸ Pero subsisten dos dificultades, una menor y otra mayor. La menor consiste en el orden de las palabras en la frase: para interpretar como propongo es necesario suponer un orden distinto en el texto original, esto es *un puerto de Roma que avía nombre laudato* o *un puerto de Roma que avía laudato nombre*, que pasó al orden *un puerto de Roma que Laudato avía nombre* durante la transmisión textual, porque para expresar lo primero el hipérbaton de la segunda forma es inusitado y francamente problemático. Aunque con hipótesis difícil, lo mejor parece ser que, entendido el adjetivo *laudato* como nombre propio del puerto, se adaptó la expresión sintáctica a la fórmula onomástica habitual. La mayor consiste en que *laudato* no es vocablo castellano –ni latino–, sino italiano culto: se trata, en efecto, del participio masculino singular de *laudare* ‘loar’ ‘celebrar’ (no del más común *lodare*, que es *lodato*). ¿Qué pensar sobre ello, siendo, como es, italianismo? Que el propio Montalvo incluyó onomástica italianizante en su obra; que no lo hizo, y por pura casualidad el vocablo castellano original vino a ser italiano, transmitido el texto por castellanos; que no lo hizo, y por influjo italianizante el vocablo castellano original vino a ser italiano, transmitido el texto por italianos. Como hay otra onomástica de forma italiana en las *Sergas* (y también en *Amadís* propio), la segunda causa es muy poco o nada probable. Sólo es aceptable, pues, que Montalvo italianizó su onomástica o que fue italianizada por un anónimo durante la transmisión del texto. No es relevante ahora dirimir esta nueva cuestión, sino demostrar la existencia de tal onomástica de forma italiana. En *Amadís* son definitivamente italianos los antropónimos *Orlandín*, *Urlandín* (Libro II, Capítulo 63) y *Olinda* (Libro I, Capítulo 10), y tiene forma italianizada *Endriago*, por ejemplo.¹⁹⁹ En las

¹⁹⁸ Vid. COROMINAS, J.; PASCUAL, J. A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, ob. cit., s. vv. *hostia* y *ostra*.

¹⁹⁹ El nombre actual *Endriago* procede del del personaje britano mencionado por Julio César como *Mandubracius*, pero que en el Ms. de la obra de Paulo Orosio aparece como *Andragius*.

Sergas tienen forma italiana los antropónimos *Armato*, nombre del rey de Persia y caudillo de todo el paganismo (Capítulo 55), y *Bramato* (Capítulo 43). Este último pudo haber tenido dos orígenes distintos: interpretación como nombre personal de un participio adjetivo por razones contextuales y evolución desde un nombre personal genuino. Si se tratase de lo primero, tendríamos un caso similar al de *Laudato*. Considerémoslo. Esplandián desembarca en Alemania, combate con un gigante innominado, lo mata, y los que lo acompañaban llaman a voces al padre diciendo: “—¡Salid, señor, que muerto es vuestro hijo Bramato y todos nosotros!”²⁰⁰ En italiano, *bramato* es participio masculino singular del verbo *bramare* ‘desear, ansiar, anhelar’, distinto de *bramire* (participio *bramito*) ‘bramar’. Dos cosas parecen evidentes: que es poco verosímil que Montalvo haya empleado directamente y de un modo tan anómalo el participio italiano ya como adjetivo —*bramato*— ya como nombre propio —*Bramato*—; que, por el contrario, lo es mucho más que el adjetivo o el nombre procedan de una lectura italianizante no demasiado sapiente del texto castellano original. La inverosimilitud del empleo directo de *bramato* obliga, pues, a postular un adjetivo castellano acorde con el contexto y del cual haya podido resultar ese italianismo. Probablemente fue *bienamado*, pero con abreviación de *n* (*biēamado*). Sin embargo, con esto no se resuelve la cuestión, porque hay en el texto amadisiano conjunto tales italianismos que no pueden haber surgido de error mecánico en la mera transmisión, sino del propio Montalvo.²⁰¹ Distingo, pues, en el texto amadisiano dos clases de

Esta forma se castellaniza regularmente en *Andragio*, pero sufre metátesis italiana de *-i-* a la segunda sílaba: *Andragio* > *Andriago*, como queda explicado en una nota anterior.

²⁰⁰ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCÍ. *Sergas de Esplandián*. Edición, introducción y notas de Carlos Sainz de la Maza, ob. cit., p. 320.

²⁰¹ La clasificación podría ser más minuciosa: italianismos de autor (aquellos que el poeta toma de los que ya están incorporados en el acervo de su propia lengua o que él mismo incorpora por el comercio cultural entre España e Italia), de editor (los que proceden de la intervención de los primeros editores o editores-correctores de un texto, quienes han tenido a su cargo total o parcialmente la tarea de la decodificación del manuscrito de la obra que editan, y que, contra los primeros, no estaban previamente incorporados en la lengua, sino que lo hicieron desde la

edición y sobrevivieron en la tradición impresa ocultamente, travestidos de engañosas homonimias), de *tipógrafo* o *componedor* (que no son, en fin, sino las erratas italianizantes introducidas en una edición determinada por un *tipógrafo* italiano, erratas que no pasan a la lengua en que está escrito el texto ni a la tradición del mismo). Sin embargo, para mis fines actuales es suficiente la bipartición propuesta. Doy, pues, dos ejemplos de la primera clase. En el Capítulo 60 del Libro II de *Amadís Urganda la Desconocida* pronuncia esta profecía a Oriana: “—En aquel tiempo que la gran cuita presente te será, y por ti muchas gentes de gran tristeza atormentados, saldrá el fuerte león con sus bestias, y de los sus grandes bramidos los tus aguardadores asombrados, serás dexada en las sus muy fuertes uñas; y el afamado león derribará de la tu cabeça la alta corona que más no será tuya. Y el león fambriento será de la tu carne apoderado, assí que la meterá en las sus cuevas, con que la su ravisosa fambre amansada será” (RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecua, ob. cit., p. 855-856). El texto de esta profecía es del propio Montalvo, quien lo interpoló en el del Libro II primitivo. Se prueba por el peculiar *modus scribendi* de Montalvo y por la *conformatio textus* del pasaje (las “cuevas” que menciona representan la Torre de Apolidón, tema introducido por Montalvo desde *Il Milione* de Marco Polo). En este pasaje nada tiene que hacer la idea de la fama, que parece representar el término *afamado*. El orden *fortaleza, fama y hambre* aplicado al león es incongruente, por más que esta tripartición no carezca de cierto atractivo. Se adapta mejor a la intención del texto profético un orden en el que la fuerza física del león se concibe como movida por dos causas o hambres distintas: la necesidad de justicia (hambre de justicia) y la necesidad de amor (hambre de amor). El término *afamado* ‘hambriento’ es, pues, léxica y semánticamente italiano (*affamare* ‘tener hambre’ > *affamato* ‘hambriento’; cf. COROMINAS, J.; PASCUAL, J. A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, ob. cit., s. vv. *fama, hambre*; DEVOTO, G. *Avviamento alla etimologia italiana*. Dizionario etimologico. Ottava ristampa. Firenze: Felice Le Monnier, 1989; s. vv. *affamare* y *affamire*), pero gramaticalmente castellano (-to > -do). Confirma mi interpretación la insistencia del autor en el tema del hambre: *afamado, fambriento, fambre*. En el Capítulo 112 del Libro IV se refiere que, muerto en la batalla el emperador de Roma, el rey Lisuarte propone en consejo continuar la guerra. Arquisil, en nombre de todos los romanos, expresa igual intención: “Y pues de tan ecelente sangre venimos, no creáis vos, buen señor rey Lisuarte, ni otro ninguno, si no que agora mejor que de primero y con más esfuerço y cuidado, posponiendo todo el peligro y temor que nos avenir pudiesse, seguiremos aquello que los nuestros famosos antecessores siguieron, por donde dexaron en este mundo fama tan loada con perpetua memoria, y como los virtuosos lo deven seguir. Y vos no os dexéis caer ni a vuestro corazón deis causa de flaqueza, que por todos estos señores me profiero, y por los otros que aquellos y yo tenemos en cargo de gobernar y mandar, que, la tregua salida, tomaremos la delantera de la batalla” (RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Blecua, ob. cit., p. 1488; corro el punto que este editor pone después de “perpetua memoria” hasta después de “deven seguir”). J.

italianismos: de autor, es decir los propios de Montalvo, y de transmisión textual, es decir los ocurridos por error de copia. Lo más probable es que *Laudato* pertenezca a la segunda clase y que haya resultado de la italianización de un adjetivo castellano como *loado*, el genuino de Montalvo.²⁰² La segunda posibilidad planteada al comienzo, que *Bramato* proceda de un nombre personal genuino, tampoco debe descartarse, con lo cual se hace la cuestión en verdad difícil. Unos nombres como Ἀβροκόμας: "H, *Abrocomas*, mencionado por Jenofonte (*An.* I 3, 20 etc.) como el del sátrapa de Artajerjes Mnemon enviado a contener el avance de Ciro, o Ἀβροκόμης, *Abrocomes*, mencionado por Heródoto como el de un hijo de Darío muerto en las Termópilas (Heród. VIII 224), no con demasiada dificultad pudieron haber redundado en *Bramato*, incluso por la lectura insipiente de un amanuense o componedor español.²⁰³ Pero, en fin, si *Roma* designase el Imperio Romano,

M. Cacho Blecua interpreta *proferir* como 'ofrecerse a hacer alguna cosa voluntariamente' (ibidem, nota 8); pero en realidad aquí significa 'pronunciar(se)' o 'tomar una decisión', porque Arquísil se pronuncia en lugar de todos los romanos, asumiendo su representación, tanto de los que mandan como de los que son mandados. Se trata, pues, de italianismo, aunque sea difícil establecer si Montalvo lo emplea por primera vez o si lo toma de otra obra castellana en la cual ya estaba (cf. COROMINAS, J.; PASCUAL, J. A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, ob. cit., s. v. *preferir*; cf. G. Devoto. *Avviamento alla etimologia italiana*, ob. cit., s. vv. *preferire* y *proferire*).

²⁰² Otros nombres personales de las *Sergas* parecen mostrar el mismo influjo italianizante.

²⁰³ El proceso podría ser descripto tentativamente de la siguiente manera: *Abrocomas Abrocomes* = *Abrocoma Abrocome* (no hay nombres personales con -s final en la parte de *Amadís* adicionada por Montalvo) > *Bracamo* (la deglutinación de -a- inicial es frecuente y normal tanto en nombres comunes cuanto en propios en *Amadís* y en la lengua medieval y post-medieval; las fluctuaciones vocálicas con predominante resultado en *a* es notoria en la tradición del texto amadísiaco) > *Bramato* (con metátesis recíproca ya motivada por las causas predichas ya inmotivada). Nombres personales de origen persa no son raros en el *Amadís* de Montalvo. Además de los nombrados en otros lugares, adviértase el clarísimo persianismo de un nombre como *Fornace* y de qué modo tan evidente se realizan en su historia los procesos de convergencia vocálica y de efecto analógico propuestos para el anterior. *Farnace* no puede dudarse haber derivado de Φαρνάκης, *Pharnaces*, de varios reyes del Ponto o del Bósforo mencionados en fuentes griegas y latinas. Adviértase la ausencia de -s final y cómo la primera *a*

podría intentarse otra explicación. De acuerdo con una etimología popular que consta en el *De gestis Langobardorum* de Paulo Diácono, el “puerto de Roma que Laudato avía nombre” podría ser la propia Venecia. Cuando relata la salida de Panonia e ingreso de los lombardos en Italia dice: “*Igitur Langobardi, relictæ Pannonia, cum uxoribus, et natis, omnique supellectili, Italiam properant possessuri*” (Libro II, Cap. 7), y después:

*Igitur Alboin [sc. rex Langobardorum] Vincentiam, Veronamque, et reliquas Venetiae civitates, exceptis Patavio, et Montesilicis, et Mantua, cepit. Venetia enim non solum in paucis insulis, quas nunc Venetias dicimus, constat; sed ejus terminus a Pannoniae finibus usque Adduam fluvium protelatur. Probatum hoc Annalibus libris, in quibus Pergamus civitas esse legitur Venetiarum. Nam et de lacu Benaco in historiis ita legimus: Benacus lacus Venetiarum, de quo Mintius fluvius egreditur. Eneti enim, licet apud Latinos una littera addatur, Graece laudabiles dicuntur.*²⁰⁴

En la etimología propuesta por Paulo Diácono hay parte de verdad y parte de falsedad. Es verdad que la lengua griega tiene de menos *v-* inicial, pero no que la latina la adicione. De otro lado, en la correspondencia establecida –lat. *Veneti* = gr. ‘*Evétoi* como ‘laudabiles’–, también hay error y verdad: error en que ‘*laudabilis*’ y ‘*praedicabilis*’ no se expresa con *éveto̓s* en griego, sino con *ai̓vetós*, derivado como *ai̓vo̓s* ‘*laus*’ ‘*encomium*’, del verbo *ai̓véō* ‘*laudare*’; verdad en que el diptongo *ai* del griego bizantino suena como *e*, por lo cual *ai̓* = *ê*-. Completemos, pues, el razonamiento de Montalvo. Si *ai̓vetós* o *éveto̓s* [enetós] es ‘*laudabilis*’, luego *Venetia*, *v-* adicionada en latín, es ‘(*urbs sive*

interior muda en *o*, contra la tendencia general de la convergencia en *a*, por causa del efecto analógico promovido por la asociación pseudo-etimológica con *fornax* –*acis* f. ‘horno’ ‘fragua’, actuante también en la onomástica geográfica (cf. *California*).

²⁰⁴ Pauli Warnefridi Diaconi Forojuliensis *De gestis Langobardorum*. Migne PL XCV cols. 433-1710, col. 433.

civitas) laudabilis', y, puesto que los adjetivos castellanos en *-to* y *-do* como los latinos en *-tus* y *-bilis* pueden traducir los griegos en *-tós*, luego Venecia como puerto es (puerto) *Laudato*. En un autor amigo de pseudo-etimologías como Montalvo nada de esto es imposible.

13.- *ÇAMANDO* Y *LOMBARDÍA*: EL DILEMA ONOMÁSTICO DE LAS FUENTES

La corrupción textual, y en particular la que afecta las formas onomásticas, lleva con frecuencia, según vamos viendo, a problemas que requieren soluciones heroicas o que no son susceptibles de ninguna definitivamente aceptable. El caso de *Çamando* y *Lombardía* es de esta clase. Sin embargo, aunque acaso se trate de un dilema o de una aporía onomástica, su consideración deja interesantes enseñanzas acerca de la metodología que ha de ser empleada para intentar la mejor solución posible o para sentar las bases necesarias para llegar a ella. Los topónimos *Çamando* y *Lombardía* forman parte del relato del viaje de los embajadores del emperador de Roma enviados al rey Lisuarte de Gran Bretaña para solicitar a su hija Oriana en matrimonio. He aquí los tres pasajes significativos:

1.- Libro III, Capítulo 74: “Ya se os á contado ante cómo el Patín embió a Salustanquidio, su primo, con gran compañía de cavalleros, y la reina Sardamira con muchas dueñas y donzellas, al rey Lisuarte a le demandar a su fija Oriana para casar con ella. Agora sabed que estos mensajeros, por doquiera que ivan, davan cartas del Emperador a los príncipes y grandes que por el camino fallavan, en que les rogava que honrassen y sirviessen a la emperatriz Oriana, hija del rey Lisuarte, que ya por su muger tenía. Ahunque ellos por sus palabras mostrassen buena voluntad a lo fazer, entre sí rogavan a Dios que tan buena señora, fija de tal Rey, no la llegasse a hombre tan despreciado y desamado de todas las gentes que le conoçían; lo cual era con mucha

razón, porque su desmesura y sobervia era tan demasiada, que a ninguno, por grande que fuesse, de los de su señorío y de los otros que él sojuzgar podía no fazía honra; antes, los despreciava y abiltava, como si con aquello creyesse ser su estado más seguro y crecido.” | 2.- “Pues estos embaxadores llegaron a un puerto descontra la Gran Bretaña que llaman Çamando, y allí aguardaron fasta fallar barcas en que passassen, y en tanto fizieron saber al rey Lisuarte cómo ellos ivan a él con mandado del Emperador su señor, con que mucho le plazería.”²⁰⁵ | 3.- “Los embaxadores del emperador Patín, que en la Lombardía eran llegados, ovieron barcas y passaron en la Gran Bretaña, y aportaron en Fenusa, donde el rey Lisuarte era, del cual con mucha honra fueron muy bien recibidos, y les mandó dar muy abastadamente buenas posadas y todo lo ál que menester avían.”²⁰⁶

Por el primero de los textos sabemos que el viaje de los embajadores es a pie por diversas tierras hasta llegar a la costa del mar frente a Gran Bretaña; por el segundo, que llegan a un puerto de mar llamado Çamando, desde el cual han de pasar en barcas a la Gran Bretaña; por el tercero, que habían llegado a Lombardía y que desde allí pasaron a la Gran Bretaña. No caben dudas acerca de que han llegado a un puerto de mar, el cual puede estar tierra adentro en río navegable o en costa de mar, y de que desde cualquiera de éstos la navegación hasta Gran Bretaña debe ser por el Canal de la Mancha o por el Mar del Norte. Además, la preposición *descontra*, que vale como calco del francés *devers* y también *par devers* significa ‘del lado de’,²⁰⁷ e indica aquí, en consonancia, que el conjunto de las tierras por las cuales pudieron haber andado los

²⁰⁵ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadis de Gaula*. Edición de Juan Manuel Cacho Bleuca, ob. cit., p. 1177-1178.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 1200.

²⁰⁷ Hemos de ver una variante de esta preposición *-de contra-* en lugar citado más adelante. No siempre han entendido los comentaristas amadisianos el sentido exacto de estos términos, y de hecho su interpretación ha dado lugar a raros malentendidos.

embajadores –Italia, Austria, Alemania, Holanda o Bélgica o Francia, empleados los nombres castellanos actuales de los mismos y supuesto que parten de Roma– tiene dos lados: uno que da al mar Mediterráneo y otro que da al Mar del Norte o al Canal de la Mancha. Pero la información de haber llegado a Lombardía es errónea o es muy problemática, porque, cualquiera sea la Lombardía que se considere, ninguna ha estado nunca sobre las costas del Canal de la Mancha ni del Mar del Norte. Ahora bien, averiguado que no hay ni ha habido jamás un puerto en la costa francesa del Canal de la Mancha ni en la belga y holandesa del Mar del Norte que haya tenido el nombre de *Camando*, por lo cual sólo queda concluir, en principio, que el topónimo es puramente imaginario o que está corrupto, y consabido que ninguna Lombardía ha existido en estos mismos lugares, la cuestión planteada equivale a la solución de una ecuación con dos incógnitas, si no se trata, como queda dicho, de un dilema o de una aporía irremediables. Comencemos, pues, por Lombardía, esto es la patria de los lombardos o longobardos o, mejor, langobardos. Las noticias de la Lombardía que buscamos deben cumplir estas condiciones: la fuente en que constan debió ser material e intelectualmente accesible al autor; la localización debe ser congruente con la estructura referencial explícita en el texto, es decir que tiene que tratarse de un lugar desde el cual sea lógico arribar por mar a Gran Bretaña como queda explicado. Por no cumplir la condición de la congruencia lógica hay que descartar sin más la Lombardía italiana. Investigamos, pues, los asentamientos de los lombardos anteriores al italiano. Se dice que esta nación germánica procede de algún lugar insular escandinavo como Gotland o peninsular como Scania (sueco Scåne). Este origen remoto menciona Paulo Diácono en su *Historia Langobardorum*:

Pari etiam modo, et Winilorum, hoc est Langobardorum gens, quae postea in italia feliciter regnavit, a Germanorum populis, originem ducens, licet et aliae causae egressionis eorum asseverentur, ab insula quae Scandinavia dicitur adventavit, cujus etiam insulae Plinius secundus in libris quos de Natura rerum composuit, mentionem facit.

*Haec ergo insula, sicut retulerunt nobis qui eam lustraverunt, non tam in mari est posita, quam marinis fluctibus, propter planitiem marginum, terras ambientibus circumfusa. Intra hanc ergo constituti populi, dum in tantam multitudinem pullulassent, ut jam simul habitare non valerent, in tres, ut fertur, omnem catervam partes dividentes, quae ex illis pars patriam relinquere, novasque deberet sedes exquirere, sorte perquirunt.*²⁰⁸

En el siglo I a. C. hallamos a los langobardos en la costa sur del Mar Báltico y en conflicto con los vándalos, y, debilitados, asentados hacia el cambio de era en la orilla izquierda del bajo Elba (Bardengau). En el año 5 d. C., empujados bajo Augusto²⁰⁹ por Tiberio, pasan a la margen derecha, según refiere Velleio Patérculo (*Historiae Romanae* II 106). Por este autor sabemos que los Langobardi “*gens etiam Germana feritate ferocior*” estaban en tierras del bajo Elba. P. Cornelio Tácito habla de ellos en su *Germania*. Comienza la descripción de las naciones germánicas en la desembocadura del Rin, descendiendo hasta el Meno, asciende nuevamente hasta Dinamarca, y después, tratando de las gentes de los suebos, otra vez descendiendo y habla primero de los Semnones²¹⁰ –que habitaban entre el Elba y el Oder partes de Sajonia, Brandenburgo y Silesia– y a continuación, ascendiendo hacia la desembocadura del Elba, dice de los Langobardi: “*Contra Langobardos paucitas nobilitat. Plurimis ac valentissimis nationibus cincti, non per obsequium, sed proeliis et periclitando tuti sunt*” (40). A los Langobardi

²⁰⁸ Pauli Warnefridi Diaconi Forojuliensis *De gestis Langobardorum*, ob. cit., cols. 437-441 = I 2.

²⁰⁹ “*Coercuit [Divus Augustus] et Dacorum incursiones tribus eorum ducibus cum magna copia caesis, Germanosque ultra Albim fluvium summouit, ex quibus Suebos et Sigambros dedentis se traduxit in Galliam atque in proximis Rheno agris conlocavit*” (C. Suetoni Tranquilli *De vita Caesarum libri VIII*. Recensuit Maximilianus Ihm. Editio minor. Stutgardiae: in aedibus B. G. Teubneri, editio stereotypa editionis prioris (MCMVIII), MCMLXXVIII, p. 57 = II (Divus Augustus) 21, I).

²¹⁰ RE II A col. 1355. KIP V col. 97.

siguen los Reudigni²¹¹ —que habitaban junto a ellos en el bajo Elba—, los Aviones²¹² —que habitaban quizás en las Islas Frisias Septentrionales y en el istmo de Dinamarca frente a ella—, los Anglii²¹³ —que habitaban en la región aún llamada Angeln de Schleswig-Holstein, en el istmo de Dinamarca— y los Varini —de localización desconocida, quizá en Dinamarca—, los Eudoses —acaso sobre los anteriores—, y quizá también en Dinamarca y sobre la costa del mar Báltico los Suardones y los Nuithones.²¹⁴ “*Reudigni deinde et Aviones et Anglii et Varini et Eudoses et Suardones et Nuithones*” (40).²¹⁵ Tácito afirma

²¹¹ KIP IV col. 1386.

²¹² KIP I col. 789. Su nombre deriva del germ. *awjo ‘isla’ (cf *Scandin-avia*), por lo cual puede pensarse en la localización propuesta [W. Sontheimer].

²¹³ KIP I col. 353. Cf. Beda *Hist. eccl.* I 15.

²¹⁴ RE XVII col. 1241. KIP IV col. 185.

²¹⁵ De que en la Edad Media las noticias sobre el origen, situación, número y nombre de los germanos antiguos son en extremo confusas, y para nuestro presente propósito inútiles, es buen ejemplo lo que dice al respecto Adam de Bremen en su *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*: “*Quaerentibus autem qui mortales ab initio Saxoniam coluerint, vel a quibus haec gens primo finibus egressa sit, compertum est nobis ex multa lectione veterum, istam gentem, sicut omnes fere populos, qui in orbe sunt, occulto Dei iudicio non semel de regno ad populum alterum fuisse translatos; et ex nomine victorum provincias quoque vocabula sortitas. Quippe, si Romanis credendum est scriptoribus, primi circa Albiam et in reliqua Germania Swevi habitaverunt, quorum confines erant illi, qui dicuntur Driade, Bardi, Sicambri, Huni, Wandali, Sarmatae, Langobardi, Heruli, Dacae, Marcomanni, Gothi, Nordmanni et Sclavi. Qui propter inopiam soli natalis contentionesque domesticas, aut, sicut dicitur, minuendae multitudinis causa a loco suo egressi, totam simul Europam inundaverunt et Affricam*” (Migne PL CXLVI cols. 461-462 = I 3). Como puede verse, se mantiene la relación de vecindad de los Suevi con el río Elba, pero otros germanos, como los Langobardi, aparecen en el número de los no germánicos. Sin embargo, también es posible que los Bardi, confinantes con los Driade de los Swevi, sean en realidad los Langobardi, corrupto el nombre original quizá por etimología popular. Si no es así, los Langobardi que conoce Adam de Bremen son seguramente sólo los de Italia y acaso los de Pannonia. Es notable que para mencionar vecinos occidentales de los germanos nombre a los Driade y a los Bardi, esto es a los *druidae* y a los *bardi* de los celtas antiguos, aunque no sería improbable que estos nombres sean en verdad nombres corruptos de pueblos germánicos, como acaso *Bardi* de *Langobardi*.

que los Langobardi aliados de los Cherusci²¹⁶ de los Semnones y de disidentes de los propios Suevi se levantaron contra Marbod el año 17 d. C., pero, muerto Arminio en el 19, se disolvió la coalición y combatieron entre sí Langobardi y Cherusci (*Ann.* II 45-46, XI 17). Según Cassio Dio, en 166 una partida de los Langobardi se trasladó a Pannonia Superior (LXXI 3). Gran parte de la nación de los Langobardi emprendió viaje hacia el sur en el siglo V, como refiere Paulo Diácono (*Hist. Langobardorum* I 13), y hacia 490 estaban asentados en el norte del Noricum. Convertidos al cristianismo arriano hacia el año 500, extendieron su reino hasta Pannonia Superior, y en 546 o 547 les fue ofrecida por el emperador Justiniano parte de Pannonia Inferior. Instalados y unidos con los Avares, en 567 destruyeron el reino de los Gepidae y arrasaron Dalmacia. Alboin, su rey, los llevó después a Italia. Hicieron de Pavía su capital y extendieron su poder hasta Spoleto y Benevento. Su arrianismo y antirromanismo los condujeron a graves conflictos con la Iglesia. Adoptaron el catolicismo a mediados del siglo VII, pero, perdurando el conflicto con la Iglesia, los francos de Pipino y de Carlomagno dieron fin a su poder.²¹⁷ En la *Historia Britonum*, obra muy bien conocida por el autor del *Amadís primitivo*,²¹⁸ en la parte en que se reseñan las visitas y actuaciones de los emperadores romanos en Gran Bretaña, después de mencionar las de Julio César desde la peculiar óptica de Orosio, se halla la siguiente noticia sorprendente:

Secundus post hunc Claudius imperator venit, et in Brittania imperavit, annis XLVIII post adventum Christi, et stragem et bellum

²¹⁶ Los Cherusci habitaban al norte de Harz y entre los ríos Weser y Elba, esto es Baja Sajonia y occidente de Sajonia-Anhalt. Eran, pues, vecinos de los Langobardi, que estaban al norte de ellos. KIP I col. 1145.

²¹⁷ KIP III cols. 476-477.

²¹⁸ He demostrado en un trabajo ya mencionado que ha utilizado el Ms. CCC 139 de la *Historia Britonum* (SUÁREZ PALLASÁ, A. "Sobre un lugar del *Vallum Antonini* en el *Amadís de Gaula*. El Ms. CCC 139 de la *Historia Britonum* como fuente del *Amadís de Gaula* primitivo", ob. cit.). Pero ha conocido y utilizado además al menos otro Ms. de la misma obra.

*fecit magnum non absque detrimento militum, tamen victor fuit in Britannia. Et postea cum ciulis perrexerit ad Orcades insulas, et subiecit sibi, et fecit eas tributarias. In tempore illius quievit dare census Romanis a Britannia, sed Brittannicis imperatoribus redditum est. Regnavit annis XIII, mensibus VIII. Cujus monumentum in Mogantia apud Longobardos ostenditur : dum ad Romam ibat, ibi defunctus est.*²¹⁹

E. Faral, cuya edición y comentario empleo aquí, dice con respecto a esta notable pericopa: “*Le passage, en ce qui concerne la guerre de Bretagne, a été inspiré par Orose*.”²²⁰ | *‘expeditionem in Britanniam movit... Transvectus in insula est, quam neque ante Julium Caesarem, neque post eum, quisque adire ausus fuerat, ibique (ut verbis Suetoni Tranquilli loquar) sine ullo proelio ac sanguine intra paucissimos dies plurimam insulae partem in deditionem recepit. Orcadas etiam insulas ultra Britanniam in Oceano positas Romano adjecit imperio’*. | *Mais le Breton, sur un point, a pris intentionnellement le contre-pied de son auteur : il a voulu, pour l’honneur de sa nation, que la conquête eût été sanglante. | La durée du règne de Claude, la mention du monument de cet empereur représentent des emprunts à saint Jérôme*: | *‘Claudius regnavit an. 13, mens. 8, dieb. 28. – Iste est Claudius patruus Drusi, qui apud Mogontiacum monumentum habet.*”²²¹ | *Mais l’interpolateur n’a pas*

²¹⁹ *Historia Britonum*. Edición de E. Faral, ob. cit., III pág. 19.

²²⁰ *Historiae* VII 6.

²²¹ *Ab. Abr. 2057* = Hieronymus Stridonensis. *Interpretatio Chronicae Eusebii*. Migne PL XXVII. La noticia de San Jerónimo no es exacta y el editor de la *Interpretatio Chronicae Eusebii* propone enmendar su texto del siguiente modo: “*Romanorum V. Claudius regnavit an. 13, mens. 8, dieb. 28. I. Iste est Claudius patruus [Caligulae], Drusi, qui apud Mogontiacum monumentum habet [filius]*”. En efecto, Nero Claudius Drusus, el de Mogontiacum, el hermano menor del emperador Tiberius, tuvo de su esposa Antonia a Germanicus Caesar y a Claudius, esto es Tiberius Claudius Drusus Nero Germanicus; Germanicus fue padre por Agrippina de Caligula. Claudius, pues, fue tío paterno –*patruus*– de Caligula e hijo de Drusus, es decir de Nero Claudius Drusus, el de Mogontiacum. La enmienda podría haber sido más sencilla: “*Iste*

compris, ou n'a pas voulu comprendre que le monument était celui de Drusus, et non pas celui de Claude, ni non plus qu'il se trouvait à Mayence, et non pas en Lombardie. Ainsi Claude n'était pas mort à Rome, mais sur le chemin de Rome, venant de Bretagne : c'était un empereur de Bretagne."²²². Si es errónea la noticia sobre la muerte del emperador Claudio, es cierta, en cambio, la del monumento de Mogontiacum, aunque no, claro está, de Claudio, sino de su padre, Druso.²²³ En efecto, contra la opinión de alguno que lo situaba en *ara Ubiorum*,²²⁴ es decir en la actual ciudad de Colonia –*Colonia Claudia Ara Agrippinensium* o *Agrippina* o simplemente *Colonia*, y también *oppidum Ubiorum, civitas Ubiorum, ara Ubiorum*–²²⁵ el cenotafio de Druso erigido por su hermano Tiberio estaba –y sigue estando– por cierto en Maguncia, Mainz

est Claudius filius Drusi, qui apud Mogontiacum monumentum habet". Otros Claudios no pueden tenerse en cuenta porque el mencionado en la *Historia Britonum* es el que estuvo en Britannia. Druso, de regreso, por causa de la admonición de una fantasmal mujer, de una brillante campaña en Germania que llevó hasta el río Elba, cuando estaba entre el Rin y el Saale (Estrabón VII 1, 3) cayó del caballo, se rompió una pierna y por causa de la herida sufrida murió en septiembre del 9 a. C. (Tácito *Ann.* III 5, 1). Tiberio, su hermano, que había llegado hasta él antes de que muriera, llevó su cuerpo a Pavia en el Ticinum (Cass. Dio LV 2, 1) y desde allí, junto con el emperador Augusto, padre de ambos, a Roma (Tácito *Ann.* III 5, 1), donde fue puesto en el Mausoleo de Augusto. Entre otros honores tributados a Druso se cuenta el de un cenotafio erigido en *ara Ubiorum* junto al Rin (Cass. Dio LV 2, 3), aunque en verdad tal cenotafio fue erigido por el propio Tiberio en Mogontiacum.

²²² *Historia Britonum*. Edición de E. Faral, ob. cit., I p. 209-210. La explicación final de E. Faral no me parece satisfactoria. Creo que la muerte del emperador Claudio fue inventada para inaugurar con ella la serie de las de otros emperadores que visitaron Britannia: Constancio, padre de Constantino el Grande, Severo. Britannia fue, se nos quiere decir, consumidora de emperadores romanos, como alguna otra región marginal del Imperio.

²²³ KIP III cols. 1389-1390. *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., col. 49, carta 17.

²²⁴ *Vid.* KIP I cols. 1212-1213 (Claudius n° 20 = Nero Claudius Drusus o Decimus Claudius Drusus = Drusus maior. Había, es cierto, un monumento dedicado a la memoria de Druso en *ara Ubiorum* o *Colonia*, pero distinto del cenotafio de Mogontiacum.

²²⁵ KIP I cols. 1247-1248. *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., cols. 45-46, cartas 15 y 16.

de los alemanes, quienes lo denominan *Eigelstein*, en la Edad Media *Trusileh*, y *Drusus-Turm* y dicen que, a lo lejos, es visible desde la ciudad. Mogontiacum²²⁶ estaba en la orilla izquierda del Rin, en el lugar en que desemboca el río Meno, y era el más importante de sus puertos. Fue arzobispado en 745 y San Bonifacio, monje irlandés, el primer titular del mismo. Pero lo que no se puede explicar es por qué Mogontiacum, perfectamente conocida en la Edad Media, fue situada *apud Longobardos*. Es un error evidente, mas no conocemos el origen ni la génesis del mismo.²²⁷

²²⁶ Variantes antiguas del nombre *Mogontiacum* son *Mogontiaco*, *Moguntiacum*, *Moguntiacio*, *Mogontiacus*. Los nombres modernos derivan de las variantes medievales *Maguntia*, *maguncia*, *Maguntiam*, como consta en la *Cosmographia* del anónimo de Ravena (p. 60, 10; 60, 23; 61, 25). La variante de la *Historia Britonum* pertenece, pues, a la segunda clase y es medieval.

²²⁷ Creo, sin embargo, que el error de la *Historia Britonum* procede de la mala lectura de una fuente geográfica y que esta fuente geográfica es la *Cosmographia* del Anónimo de Ravena o el *Itinerarium Antonini*. a) Sobre la *Cosmographia* del Anónimo de Ravena. Poco más abajo de Maguncia en el curso del Rin está la *civitas Confluentes*, en el lugar donde el Mosela desagua en el Rin (*Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., cols. 47, 48 y 49, cartas 16 y 17). Con el mismo nombre *Confluentes* se menciona en la *Cosmographia* otro lugar distinto, el de la confluencia del río Sava y el Danubio. Se lo denominaba también *Singidunum*, estaba en el linde de Pannonia inferior o secunda y de Moesia superior, y hoy tiene nombre *Belgrado* y es capital de Serbia (KIP V col. 207. *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., cols. 436-437, cartas 127 y 144). Pues bien, leemos en la *Cosmographia* que, vecinas de la *patria* de los Marcomanni, estaban las dos *patriae* denominadas *Pannoniae*. La lista de las ciudades de estas dos *Pannoniae* está encabezada por *Confluentes*. Transcribo una parte del texto, separando con || las líneas y con | las columnas de las listas de nombres. “19. *Item confinales eiusdem regionis sunt patrie longe lateque dilatissime due que nominantur Pannonie, id est inferior et superior. quas patrias plurimi descripserunt phylosophi, ex quibus legi multotiens dictum Castorium et Lolianum atque Arbitionem Romanorum phylosophos, sed et super scriptum Aitanaridum et Eldevaldum atque Marcummirum Gothorum phylosophos. sed non equaliter <ipsam designaverunt patriam sed> alius sic, alius vero alio modo. sed ego secundum praefatum Marcummirum inferius dictas civitates Pannonie nominavi. in qua patria plurimas fuisse civitates legimus, ex quibus aliquantas designare volumus, id est || Confluentes | Taurinum || Idominio | Bassianis || Fossis | Sirmium || Drinum | Saldis || Bassantis | Marsonia || Mursa maior | Mursa minor || Ioballios | Berevis || Sorenis | Marimanus || Balenilo | Sirote || Cucconis | Lentulis || Sonista | Botivo ||*

Teniendo en cuenta, pues, los tres parámetros que han de guiar nuestra búsqueda, trataremos de determinar ahora a qué Lombardía se refiere el autor amadisiano. Ya hemos descartado la de Italia, y con ella deben serlo también la de Pannonia y la de Noricum por igual causa. Tanto o más absurda que éstas es la original de las islas escandinavas mencionada por Paulo Diácono. Sólo nos quedan, por tanto, la del bajo Elba y la de la *Historia Britonum*. En cuanto

Populos | Aquaviva || Remista | Petaviona || Vincensimo | Ligano || Salla | Aravona || Savaria. || Item ad aliam partem in ipsas partes Pannonie sunt civitates, ex quibus..." (*Cosmographia* del Anónimo de Ravenna, ed. cit., p. 56, 27-57, 10). La frase *apud Longobardos* es, quizás, interpolación de una nota marginal o interlineal en el Ms. Harleiano de la *Historia Britonum* –distinto del Ms. editado por Th. Mommsen en *Monumenta Germaniae Historica*– puesta por alguien que, sabiendo que cerca de Mogantia había un Confluentes, quiso explicar dónde estaba Mogantia y recordó o leyó que Confluentes, el otro Confluentes de la *Cosmographia*, estaba en Pannonia y que en Pannonia habían estado los Langobardi. Luego, empleando la fórmula habitual de localización consistente en la mención de la nación donde está el lugar a localizar, el glosador pensó en los Langobardi de la Pannonia del segundo Confluentes. 2) Sobre el *Itinerarium Antonini*. Más verosímil es que la anotación *apud Longobardos* proceda de la memoria de dos trayectos de Pannonia del *Itinerarium Antonini*. Se mencionan en el primero los siguientes lugares (que cito sin indicación de millas o leguas): "Ulmos – Cibalis – Mursa – Antianis – Suppianis – Limusa – Silacenis – Valco – Mogetiana – Sabaria – Scarabantia – Muteno – Vindobona – Comagenis – Cetio – Arlape – Loco felicis – Lauriaco" (*Itin. Anton.* 233, 4 = *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., p. LX cols. 3-4). En el segundo se mencionan: "A Sabaria – Mestrianis – Mogentianis – Caesariana – Osonibus – Floriana – Acinquo" (*Itin. Anton.* 263, 3 = *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., pág. LXI col. 3). Es difícil que la primera ocurrencia del nombre -*Mogetiana*- haya provocado la confusión con *Mogontiacum* o con *Mogantia*; pero, gracias a la -n- de la segunda sílaba, la confusión de *Mogentianis* con *Mogontiacum* o con *Mogantia* es muy fácil. Para la localización de este lugar de acuerdo con la *Tabula Peutingeriana*, vid. *Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., col. 429 y carta 122. Estaba en territorio de Hungría actual, en el condado de Veszprém, al noroeste del lago Balatón, donde está la demarcación moderna de Somlyóvásárhely. KIP III cols. 1388-1389. Como era en la Edad Media noticia bien conocida –por Paulo Diácono o por otros autores– que los Langobardi estuvieron asentados en Pannonia, la confusión de la Mogantia del Rin con la Mogentianis de Pannonia suscitó de inmediato la nota *apud Longobardos*.

a la primera, aunque he demostrado en otro estudio que el autor del *Amadís* primitivo leyó la obra de Tácito –cien años antes de G. Boccaccio–,²²⁸ es muy difícil o imposible que un autor medieval haya podido situar, con solos los datos de la *Germania* y de los *Annales*, el país de los Langobardi en el bajo Elba. Se cumplen dos de las condiciones necesarias, pero no la tercera, la de la accesibilidad intelectual. De otro lado, por más que las cosas estén más claras en la obra de Velleio Patérculo, en la Edad Media no se conocía su *Historia Romana*. Luego, no se cumple la condición de la accesibilidad material de las noticias. En consecuencia, hay que descartar el bajo Elba y puertos como el de Hamburgo por una u otra razón.²²⁹ A menos que el autor del *Amadís* primitivo haya tenido información por fuente que desconocemos. En cuanto a la segunda, que la Lombardía mentada en el texto amadisiano sea la región de Maguncia y el puerto de mar esté sobre el río Rin, todas las condiciones se cumplen con creces. En efecto, la estructura referencial es perfecta, porque Maguncia y el río Rin están del lado de Gran Bretaña, y la navegación desde la costa de la actual Holanda, donde el Rin sale al Mar del Norte, era habitual en los tiempos antiguos y en los medievales; porque la fuente era muy bien conocida por el autor amadisiano, y porque la accesibilidad intelectual de sus datos es inmediata. La conclusión, pues, es que la Lombardía mencionada en *Amadís* es con preferencia la región de Maguncia de la *Historia Britonum* y el puerto al que llegan los embajadores uno sobre el río Rin y con seguridad el de la propia Maguncia. Sólo en segunda instancia podría pensarse en el Bajo Elba y en el puerto de Hamburgo. Contra la preferencia de Maguncia no podría alegarse que en realidad Lombardía de *Amadís* está de modo erróneo por

²²⁸ SUÁREZ PALLASÁ, A. “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*”, ob. cit.

²²⁹ Es evidente, de otro lado, que, aunque el Elba desemboca a occidente de Dinamarca y no demasiado lejos del Rin en Holanda, es inverosímil o al menos muy difícil que los viajeros hayan buscado esta salida al Mar del Norte pasando por el corazón de Alemania, si no se explica por alguna causa que no llego a vislumbrar.

Normandía, lo cual no es raro en textos medievales,²³⁰ porque, siendo Normandía ducado del señorío del rey Perión de Gaula,²³¹ padre de Amadís, no sólo es inverosímil viajar desde Italia hasta Normandía para pasar a la Gran Bretaña, sino que el paso desde ese lugar sea del peor enemigo de Amadís y de la casa de Gaula. Ahora bien, resuelto el problema de Lombardía, queda por resolver el de Çamando. Çamando, como consta en el texto, es el puerto al cual llegan los embajadores romanos y desde el cual pasan a Gran Bretaña: “llegaron a un puerto descontra la Gran Bretaña que llaman Çamando”. No he podido determinar qué lugar es. Desde el punto de vista geográfico, debería ser

²³⁰ Considérese, por ejemplo, el siguiente caso notable de la *Primera crónica general de España* de Alfonso el Sabio: “Andados de la puebla de Roma seyscientos et XXV annos, en el tiempo en que eran consules Marco Emilio et Lucio Orest, estremecio el mont Ethna, que es en Europa en tierra de Lombardia, et fue ell estremescimiento tan grand que se abrio el mont a logares, et echo de si unos montones de fuego que salien del cuemo que los manasse, assi cuemo manan de las fuentes las aguas. Otro anno adelant en esse tiempo, en el consulado destos consules, començo a bollir en muchos logares una ysla a que dizen Lipare, et yaze en essa tierra o es el mont Ethna” (ed. cit., I 52, b 5-17 = Capítulo 71). El monte Etna está en Sicilia. La isla Lipari es la más importante del grupo de las Islas Lipari o Islas Eolias, situadas en el mar Tirreno al noreste de Sicilia. De estas islas sólo son volcánicamente activas Strómboli y Vulcano, por lo cual el nombre *Lipare* de la *Primera crónica*, aunque aparece como de isla, es en realidad del archipiélago. Pero lo que importa más es la comprobación de que los hechos notables relatados han ocurrido en Sicilia. Ahora bien, los normandos del conde Roger I comenzaron la conquista de Sicilia de manos de los sarracenos en el año 1061 y en poco tiempo fue integrada en el territorio del sur de Italia sometido al poder de los nuevos conquistadores. Quienes estaban en Sicilia, pues, en la tierra del Etna y de Lipari, no eran los lombardos, sino los normandos. No se trataba de Lombardia, sino de Normandía.

²³¹ En la villa de Bangil, que identifico con Bayeux de Normandía, nace don Galaor, hermano de Amadís, y es robado por un gigante cuando apenas sabe andar. La variante *Bangil*, que es la del arquetipo impreso –en testimonios más recientes aparece *Gangil* por la frecuente confusión paleográfica B- mayúscula = G- mayúscula. El nombre antiguo era *Augustoduro*, *civitas Baiocassium*, y del gentilicio derivó el topónimo medieval *Baiocas*, *Baiocae*, del cual *Bayeux*. Ahora bien, *Bangil* amadisiano corresponde a *Bayeux* como *Cistel* castellano a *Citeaux* francés y *Bordel* o *Burdel* a *Bordeaux*. La primera sílaba tiene -n- analógica de otros nombres con *Ban-* y es mixta como todos los que corresponden a topónimos franceses terminados en -eaux y en -eux.

Mogontiacum o lugar próximo, y estar sobre río navegable; pero desde el onomástico, ninguno de los que cumplen tales requisitos tiene nombre cuya forma se aproxime a la del nombre *Çamando* como para postular una relación formal defendible.²³² No puedo, en consecuencia, sino plantear dos hipótesis al respecto. La primera es que se trataría de un falso topónimo como los estudiados en capítulo precedente de este estudio. En este sentido, he pensado y afirmado en otros trabajos que *Çamando* procede de mala lectura de la frase *su mando*, con la cual se significa que el puerto y la región en que está pertenecen al Imperio de Roma y que el emperador de Roma tiene dominio sobre él.²³³ Si así fuese, habría que considerar la aplicación del principio geográfico y poético de la paracronía, puesto que en el *Amadís* primitivo habría, además de Alemania, Alta Alemania –Profunda Alemaña– y Sansueña –Saxonia = Germania–, otra parte –Lombardía– sujeta al poder de Roma. Como Germania Superior y Germania Inferior lo estaban en tiempos en que muchas de las naciones germánicas eran independientes de él. Creo que es la hipótesis más plausible. La segunda es que el nombre *Çamando* es topónimo genuino cuya forma puede ser interpretada de dos maneras distintas. Primera, que es nombre compuesto de dos partes, *ça* y *mando*, de las cuales la primera ha de representar el nombre del río o curso de agua que desemboca en otro río o curso de agua o en el mar y la segunda la propia desembocadura o boca. El modo de composición involucrado así como el modo toponomástico son normales en las lenguas germánicas. Segunda, que es nombre simple y no compuesto que por sí, dado el contexto de su empleo, indica desembocadura sin necesidad de mencionar el río o curso de agua. Veamos qué nos dice al respecto F. Kluge en su artículo sobre *Mund* ‘boca’ ‘labio’, que con sus

²³² Sin embargo, que de una forma como *mogantia* proceda otra como *çamando* no es definitivamente imposible, si se tiene en cuenta que de un nombre original como *Fagan de Monga* surgió algo tan disparatado como *Famongomadan* debido a la misma inestabilidad táctica o distribucional de los fonemas / m // g // n /.

²³³ SUÁREZ PALLASÁ, A. “Sobre la evolución de -NN-, -NW- Y -W- interiores intervocálicos en la onomástica geográfica del *Amadís de Gaula*”, ob. cit.

cognados deriva de la raíz verbal indoeuropea **menth-* ‘mascar’ ‘masticar’. “Eine alte Ableitung in mnd. *müde*, nd. –*münde*, afries. *mūtha*, ags. *mūða*, *mýðe*, ‘Mündung’ [‘desembocadura’ ‘boca’], anord. *munni* ‘Öffnung, Loch, Höhle’ [‘abertura, agujero, hueco’] mit dem Sammelwort ahd. asächs. *gimundi*, ags. *gemynde* ‘Mündung’. Vielfach in Ortsnamen wie Münde(n), Gemünd; mit dem Namen der mündenden Flüsse Swine-, Trave-, Warnemünde, während Neckar- und Saargemünd ursprünglich Gemünd heißen und den Namen des aufnehmenden Flusses spät zur Unterscheidung erhalten (ähnlich Rhein- und Tauberbischofsheim)”.²³⁴ Como el empleo del nombre *Lombardia* vincula con el texto de la *Historia Britonum*, *Çamando* interpretado como equivalente –no como derivado de– *Gemünd* vincula con *Moguntia* entendido como lugar de desembocadura de un río. Esto es cierto, porque allí desemboca precisamente el río Meno.²³⁵ Reconstruir un itinerario de los embajadores del emperador de Roma que contemple la equivalencia de

²³⁴ KLUGE, FRIEDRICH. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 20. Auflage bearbeitet von Walther Mitzka. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967, p. 493.

²³⁵ Así como en alemán tenemos los topónimos *Münde* y *Gemünde* que por sí refieren desembocadura y lugar de desembocadura, dos modos distintos de referir, también en castellano nombres como *Boca* y en latín como *Confluentes*, *Confluentibus*, *ad Confluentes*, a uno de los cuales ya hice referencia. Ahora bien, estos nombres pueden ser originales, cuando nombran por primera vez un lugar que cumple la condición geográfica referida, o ser no originales, cuando se sobreponen al nombre original y genuino del lugar, nombre que puede tener otra clase de referencia –como nación, tribu, etc.–, en virtud de tal accidente. Algo de esto puede entreverse en una nota de Ammiano Marcelino al nombre *Confluentes*, hoy Coblenz, sobre el Rin y en el itinerario que estoy considerando: *Confluentes*, “(castellum?) apud Confluentes, locum ita cognominatum, ubi amnis Mosella confunditur Rheno” (*Itineraria Romana*. Römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana* dargestellt von Konrad Miller, ob. cit., col. 47, carta 16). Y otro *Coblenz* más hay sobre el Rin en Suiza, en el cantón Aargau o Argovia, donde confluyen con él el Aare y el Wutach. Este *Coblenz* de Suiza presupone la etimología latina *Confluentes*. Quizás haya que distinguir funciones distintas a expresiones en las cuales interviene el término *nombre* (*haber nombre*, *tener nombre*, *cuyo nombre*, etc.) y a aquellas en que se emplea el verbo *llamar*, puesto que en el texto amadisiano *llamar* no siempre significa ‘dar nombre’, sino ‘dar apodo’ ‘dar sobrenombre’, es decir agregar un nombre de opinión o fama al propio, original y genuino.

Çamando con Magontia no es tarea difícil.²³⁶ El viaje podría haberse hecho por mar, desde Roma por el mar Mediterráneo hasta Gibraltar, después por las costas atlántica y cantábrica de España hasta Francia, y costeano por ella, hasta el Canal de la Mancha.²³⁷ Pero el primer autor amadisiano quiso acaso librar a los viajeros de los peligros y enojos de tan larga navegación y seguramente dar a conocer a sus lectores el aborrecimiento que las gentes sentían del emperador de Roma por todas las tierras por donde pasasen sus embajadores. En todo caso, tenía idea cierta del camino que les hizo tomar: de Roma a Maguncia andando y de Maguncia a Gran Bretaña navegando. En el mismo Libro III se refiere que, cuando Amadís intenta disuadir a Grasinda de viajar a Gran Bretaña desde Sadiana en Dalmacia diciéndole el peligro que entraña andar por tierras extrañas y de gentes bravas, ella responde que tal ida bien puede hacerse por mar. Y así lo hacen, e incluso se nos informa que en cierto punto del periplo salen al Océano frente a la costa de España, y al cabo arriban a la ciudad y puerto de Gran Bretaña donde está el rey Lisuarte con su corte frente a Normandía. Los detalles de los itinerarios son mínimos, pero trasuntan un perfecto conocimiento de los mismos y, lo más importante para definir la poética geográfica de *Amadís de Gaula* primitivo y para contrastarla con la del *Amadís* de Montalvo, una intención permanente de ser fiel a las fuentes y de atenerse a la exactitud y verosimilitud de la geografía representada. El camino de los embajadores de Roma es el que cualquier viajero antiguo y medieval habría hecho. En esta mimesis geográfica nada está fuera de lugar, y si parece estarlo, es porque así consta en los hipotextos. No es la geografía poética del *Amadís* primitivo una geografía poética nominalista, por así decir, sino escrupulosamente realista. No una geografía de nombres

²³⁶ Basta para ello con recorrer, desde Roma hasta la costa holandesa del Mar del Norte, las cartas 93, 64, 63, 62, 61, 19, 18, 17, 16, 15 y 14, teniendo en cuenta, claro está, que desde Maguncia el itinerario coincide con el propio curso del río Rin y que, ya en el Mar del Norte, la navegación es hasta el sur de Inglaterra en el Canal de la Mancha.

²³⁷ Este periplo no es sino parte del mucho más extenso que hace la flota de Grasinda y Amadís desde Sadiana, ciudad de la costa de Dalmacia, probablemente Salona, hasta el sudeste de Inglaterra.

sueltos, sino de nombres y de relaciones, las cuales he denominado estructuras referenciales.²³⁸ (Continúa)²³⁹

²³⁸ Otra interpretación resta, que no he osado proponer en parágrafo independiente. Sabemos que en el s. III, cuando el emperador Diocleciano repartió la administración del Imperio Romano entre él y un colega, Maximiano, mantuvo Roma como capital política y oficial del imperio, pero eligió otras dos ciudades para residencia de ambos colegas. A Maximiano, responsable de la parte occidental, asignó la ciudad de Mediolanum, Milán, en el norte de Italia con la finalidad de prevenir las invasiones germánicas que ocurrían sobre todo por el paso de Brenner. Él mismo se estableció en Nicomedia, en Anatolia occidental y cerca de la frontera persa, para controlar las regiones orientales del imperio. En 293 formó una tetrarquía formada por él y por Maximiano, ambos con el título de Augustus, y por Galerio y Constancio I Cloro, con el de Caesar, haciendo a Constancio dependiente de Maximiano y a Galerio de sí mismo. Aunque, como en la división anterior, el imperio era en verdad *patrimonium indivisum* desde el punto de vista político, desde el administrativo estaba dividido en cuatro partes. Los dos socios nuevos tenían sus propios lugares de residencia: Constancio en Augusta Treverorum, Trier, en el sudoeste de Alemania actual y sobre la margen derecha del río Mosela, y Galerio en Sirmium. En el año 402 el emperador romano de occidente, Flavio Honorio, por la amenaza de la invasión de los visigodos procedentes del norte de Italia, trasladó la sede del imperio de Mediolanum a Ravenna. Este ciudad fue después la principal residencia de los emperadores romanos de occidente hasta que fue conquistada en 476 por el rey de los hérulos, Odoacro. En 493 Teodorico, rey de los ostrogodos, arrebató Ravenna a Odoacro, después de largo sitio, y la hizo capital de su reino. En el año 540 el general bizantino Belisario tomó Ravenna para el Imperio Romano de Oriente, la cual se convirtió en capital de los exarcas bizantinos que gobernaron en Italia. En 751 Ravenna fue conquistada por Astolfo, rey de los longobardos. Finalmente, en 762 la ganó el rey franco Pipino el Breve, después de derrotar a los longobardos, y la donó a la Iglesia. Mediolanum, entretanto, después de haber sido abandonada por los emperadores romanos, en 450 fue saqueada por los hunos y en 539 destruida por los godos. Poco después fue ocupada por los longobardos, y permaneció en su poder hasta 774, cuando fue conquistada por Carlomagno. Durante la Edad Media su gobierno estuvo primero en manos arzobispaes y a continuación pasó a la nobleza feudal. En el siglo XI era una comunidad próspera. En el siglo XII se embarcó en una serie de guerras regionales para obtener el predominio, y cuando en una de ellas destruyó Como el emperador Federico I Barbarroja la arrasó en represalia. Corría el año 1162. Milán logró recuperarse, y junto con la Liga Lombarda en 1176 derrotó a Federico I en la batalla de Legnano. Volvió a la prosperidad y en 1277 la familia de los Visconti se hizo con el poder de la ciudad. Sobre la base de estos antecedentes podría pensarse que la sede del emperador Patin del *Amadis* primitivo no era la ciudad de Roma, sino la de Milán; que desde Milán envía su embajada a Gran Bretaña; que el puerto de Lombardía no es tal porque esté en territorio

lombardo, sino porque es la salida al mar habitual o directa de Lombardía y de Milán. Pero queda sin explicación Çamando, y la mención de las tierras por donde pasan los embajadores queda desvirtuada, teniendo en cuenta que con *tierras* se quieren significar 'países'. A estas dificultades se suma la especiosidad de la explicación de la expresión "Los embaxadores del emperador Patín, que en la Lombardía eran llegados, ovieron barcas", por la cual es evidente que el puerto no está en Liguria ni en otro lugar costero del mar, sino en la propia Lombardía. De otro lado, como la única Mediolanum que podría ser considerada sede imperial es la del siglo IV, luego habría que aceptar que el nombre *Lombardía* se emplea, en el mejor de los casos, de modo paracrónico: el lugar que después fue llamado *Lombardía*. Pensar en Ravenna no mejora en nada la propuesta de interpretación por las mismas causas. Pero tanta especulación puede bien ahorrarse, porque contra Milán y Ravenna se opone claramente que en los capítulos 104, 105 y 106 del Libro IV se menciona sin ninguna duda posible Roma como ciudad en que reside el emperador Patín.

²³⁹ La tercera y última parte de este artículo aparecerá en el próximo número de *Stylos*, juntamente con la bibliografía. El resumen y las palabras-clave de todo el trabajo, abarcando sus tres apariciones, se encuentra en la primera parte: *Stylos*. 2007; 16(16): 219.

CRÓNICA

CRÓNICA DE LAS XIV JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS “GRECIA EN LA LATINIDAD”

Durante los días 28 y 29 de junio de 2008, tuvieron lugar las XIV JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS, organizadas por el Instituto de Estudios Grecolatinos “Prof. F. Nóvoa”. El tema central de las Jornadas fue “Grecia en la Latinidad”. La conferencia de apertura, “El griego en el latín de Liutprando, el latín en el griego de Leoncio”, estuvo a cargo del Dr. Pablo A. Cavallero. En el segundo día de las jornadas, la Dra. Alicia Schniebs dictó el cursillo: “*Callimachus Romanus*: cuerpos, voces y ropajes en Propertio 4”. Asimismo, el artista Patricio Suárez Faini expuso las obras originales de las ilustraciones de la revista *Stylos*. La conferencia de clausura, “El latín del Siglo de Oro”, estuvo a cargo de la Dra. Silvia Cristina Lastra Paz. En ocasión del acto de clausura, se realizó un homenaje al Dr. Raúl Lavalle por su gran dedicación y desempeño durante los años que estuvo al frente del Instituto. El día jueves 26 de junio hubo tres sesiones de comisiones paralelas de lectura de ponencias y dos sesiones el día viernes 27 de junio.

La comisión 1 comenzó a las 15.30 hs. y terminó a las 17.00 hs. Fue coordinada por Emiliano Buis (UBA) quien expuso “Paradojas de la litigiosidad femeninas en Aristófanes: una lectura de la expresión $\mu\acute{o}\nu\alpha\varsigma \mu\acute{o}\nu\alpha\iota\varsigma, \omicron\upsilon \mu\alpha\rho\tau\acute{\upsilon}\rho\omega\nu \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omega\nu$ (Ecc. 448)”. Allí se analizaron diversas fórmulas propias del vocabulario jurídico, empleadas en esta comedia. En la misma comisión, expuso Jorge Mallearel (UM) con su trabajo “La palabra religiosa y trágica: una misma senda”. En esta ponencia, se analizó principalmente el carácter educador en materia de religión de la tragedia griega.

Paralelamente, se reunió la comisión 2. La sesión comenzó con la ponencia de Teresa Fernández Bengoechea (USAL) titulada “Tucídides y el destino de Mitilene” y centrada en algunos aspectos discursivos que caracterizan los escritos de Tucídides. Florencio Hubeñák (UCA), coordinador

caracterizan los escritos de Tucídides. Florencio Hubeñák (UCA), coordinador de esta comisión, leyó su ponencia sobre “La helenización de Roma como paso previo a la romanización de la *ecúmene*”, en la cual abordó la influencia griega tanto en los primeros hombres de letras como en la élite dirigente romana de los comienzos de la República. En la ponencia titulada “La figura del cónsul Cotta en el Libro II de las *Historiae* de Salustio”, Analía Sapere (UBA) retomó el punto de vista del análisis discursivo de un texto histórico, realizando un minucioso análisis filológico de algunos fragmentos de las *Historiae* de Salustio. Esta última ponencia suscitó un interesante debate acerca de las herramientas y posturas para el abordaje del discurso histórico, concluyendo con la importancia de un abordaje filológico y la utilidad de un posible estudio interdisciplinario.

En la Sala A del edificio “Tomás Moro”, a las 15.30 hs., la coordinadora de la comisión 3, Diana L. Frenkel (UBA), dio comienzo a la lectura de ponencias. Abrió Adriana Martínez (UBA) con un trabajo titulado “Laberintos medievales: entre volúmenes y planos”. Siguió la coordinadora, que habló sobre “Grecia en el mundo bíblico”. En tercer lugar, Ofelia Manzi (UBA) expuso sobre “La tradición helenística en el arte medieval”. Finalmente Aquilino Suárez Pallasá (UCA-CONICET) leyó una ponencia titulada: “Romania o Ρωμανία en *Amadís de Gaula*”.

La comisión 4, íntegramente dedicada a teatro, comenzó a las 17.15 hs. y finalizó a las 18.45 hs. Fue coordinada por Guillermo de Santis (UNC-CONICET), quien expuso “Reescribir y prescindir de la historia. Darío y Jerjes en *Persas* de Esquilo”; interesantísima ponencia en la cual se analizó la veracidad histórica de los personajes de dicha tragedia y la finalidad política de la misma. A continuación expuso María Inés Moretti (UNLP) con “Los elementos deícticos y la preparación de la acción en el Prólogo de *Electra* de Sófocles”. Basándose en las diferentes marcas deícticas de tiempo, espacio y persona, analizó el Prólogo de *Electra* de Sófocles, cuyas conclusiones se proyectan a lo largo de toda la obra. La última expositora fue Eleonora Tola (CONICET) con su ponencia “El texto y sus fronteras: cuerpo, ritual y poética trágica en el *Tiestes* de Séneca”, donde se trató sobre los procesos textuales

que permiten leer esta obra como una guía para entender la concepción senecaísta de la tragedia.

En el aula 401 del edificio “Tomás Moro”, a las 17.15 hs., el coordinador Gustavo A. Daujotas (UBA) abrió la comisión 5 con su ponencia “La materia elegíaca y el cuerpo de la amada ideal en Ovidio, *Amores* I, 5”. En segundo lugar, Melina A. Jurado (UBA) leyó su trabajo “De leones, gladiadores y soldados. Imágenes, símbolo y *ékphrasis* en Estacio, *Silva*, II, 5”. La última ponencia estuvo a cargo de Gisela Vommaro (UBA), cuyo tema fue “*Furor* y *Suasio* en la mujer abandonada en la *Heroida* X de Ovidio”. Los disertantes intercambiaron algunas opiniones y se dio cierre a la comisión a las 18.45 hs.

La comisión 6 comenzó con “El debate en torno al emperador Calígula: tradición o revisión”, ponencia leída por Juan Pablo Alfaro (UCA). Tras un repaso por las diversas posturas históricas en torno a Calígula, la ponencia suscitó una considerable cantidad de preguntas que fueron debidamente respondidas por el orador. La ponencia siguiente, titulada “A la luz de los griegos, pero con brillo propio: Varrón el analogista”, estuvo a cargo de la coordinadora de la comisión, Adriana M. Manfredini (UBA). En un complejo análisis del libro X de *De lingua latina*, la expositora evidenció un proceso de adaptación del concepto griego de “analogía” a las cuestiones específicas del análisis que Varrón hace de la lengua latina. Una vez más, una serie de interesantes preguntas y respuestas cerró la actividad de esta comisión.

La comisión 7, comenzó a las 19.00 hs. y fue coordinada por Marcela Ristorto. La primera ponente de esta comisión fue María Delia Buisel (UNLP), quien expuso “Entrada de las sibilas griegas en Roma”. En dicha ponencia, se trató la inserción de las sibilas griegas en tres autores latinos de la época republicana: Nevio, Cicerón y Varrón. Luego, María del Pilar Fernández Deagustini (UNLP) leyó su ponencia, “La *deixis* en *Suplicantes* de Esquilo: un rastro de su estructura formal y puesta en escena”, en su ponencia, destacó las dificultades que presenta esta tragedia para ser analizada siguiendo los conceptos presentados por Aristóteles en su *Poética*. Viviana Diez (UBA) presentó “El cuerpo como recurso cómico en Plauto”, donde se observan las múltiples referencias que se hace a las “partes bajas” en algunas obras del

corpus plautino. Luego, fue el turno de la ponente Marcela Ristorto (UNR) con “El tratamiento de la máscara de la *matrona* en *Amphitruo*”. Allí se confrontó a la *matrona* de la comedia de Plauto con la Penélope de la *Odisea* y se analizó el efecto cómico que surge de dicha comparación. Cerró la comisión Jorge Fernando Navarro (CIEHUM-UNR) con su ponencia “Sabiduría de la Naturaleza - Poesía de las cosas (Lucrecio custodio del epicureísmo)”. Esta comisión, una de las últimas del primer día de las jornadas, se extendió hasta casi las 22.00 hs., ya que luego de las lecturas de ponencias, se planteó un interesante debate acerca de las características y límites de la cultura en términos de “cultura oficial” y “cultura popular” en la antigua Roma.

A partir de las 19.00 hs., la comisión 8 se reunió en la Sala A del subsuelo del edificio “Tomás Moro” y comenzó con la ponencia “Placeres y rituales sociales: el banquete en Grecia y Roma”. Las expositoras, Cora Dukelsky (UBA) y Ana María Martino (UBA), provistas de un proyector, trazaron un recorrido visual por las características de las representaciones de banquetes en el arte griego y romano. A continuación, Ezequiel Ferriol (UBA) leyó su trabajo “El héroe, el emperador y el poeta. Mito, propaganda e iconografía imperial en Marcial IX 64 y IX 65”, con el cual buscó una explicación a la elección que el emperador Domiciano hiciera de la contradictoria figura de Hércules para identificarse y usar como medio de propaganda. La siguiente exposición estuvo a cargo de Marcela Nasta (UBA), quien leyó la ponencia “El escudo de los griegos: de Filipo al mito autobiográfico (Horacio, *Carm.* II 7)”. En ella, analizó el proceso discursivo mediante el cual el poeta mitologiza su propia imagen y se define política y poéticamente. María Cecilia Tomasini (UP-UBA) cerró esta comisión con la lectura de su ponencia “La representación musical en los vasos atenienses del siglo VI a.C. y su relación con la doctrina pitagórica del *ethos*”. A través de la proyección de imágenes, analizó la disminución de la cantidad de representaciones del *aulos* (vinculado a Dionisos) en relación con la evolución de la filosofía de la época.

El día viernes 27 de junio a las 14.30 hs., en la sala A del edificio “Tomás Moro”, el coordinador Raúl Lavalle (UCA) dio la palabra a Ezequiel Ferriol (UBA), quien leyó una ponencia titulada: “Ecléctica, gregaria, estacionaria.

Una discusión (meta)crítica sobre las cornejas de Cid”. En segundo lugar, Nilda M. Flawiá de Fernández (UNT-CONICET) expuso sobre “*Poemas helénicos* de Alfredo Veiravé: actualidad de la palabra poética”. A continuación Verónica Iribarren (UBA-CONICET) leyó una ponencia titulada: “*Laudatio funebris: genus epidicticum* en el neolatín”. El coordinador de la comisión habló sobre “La Navidad en poetas neolatinos”. Por último, María Estanislada Sustersic (UNLP) expuso su trabajo: “La concordia política en Grecia, Roma y la Edad Moderna”. A las 16.30 hs. se dio por concluida la comisión 10 de lectura.

En la Sala B del edificio “Tomás Moro”, se reunió la comisión 11. La sesión abrió con la ponencia de Mariana Vanesa Breijo (UBA), titulada “La figura de Odiseo en las Obras de Exilio de Ovidio”. Tras un interesante análisis de los procesos por los cuales Ovidio construye una imagen de sí mismo tomando elementos de la figura mítica de Odiseo, la sesión continuó con la ponencia de Marcos Carmignani (UNC-CONICET), coordinador de la comisión. Este trabajo, “El problema del lector de la novela antigua: una reconsideración”, constó de una recapitulación de las diversas conjeturas acerca de dicha problemática. La lectura siguiente, “La identidad fantasmática de Odiseo”, a cargo de Guido Víctor Fernández Parmo (UM), se propuso repensar la figura de Odiseo desde algunas nociones de la antropología estructuralista y “postestructuralista”. Siguió luego Federico Koll (UBA) con “Ulises-Odiseo. Sobre la doble interpretación de Odiseo en la *Ilias Latina*”, ponencia que mostró cómo en este texto latino se recogen las valoraciones tradicionales tanto positivas como negativas de la figura de Ulises. Cerró la sesión Jimena Palacios (UBA) con la lectura “Disfrazar al héroe, desenmascarar al villano: las metamorfosis de Ulises en la obra de Apuleyo”. Dicha ponencia presentó un ajustado análisis de las referencias a este personaje en los trabajos de Apuleyo.

La comisión 12 comenzó a las 14.30 hs. y finalizó a las 16.30 hs. Fue coordinada por Liliana Pégolo (UBA). Graciela Gómez de Aso (UCA) abrió la comisión con “¿Roma pagana o Roma pagana?: León I y la cristianización de la *Civitas Romana*”. Esta ponencia acarrió un interesante y prolongado debate

sobre el enfrentamiento entre los primeros cristianos y su relación con los paganos. Luego, Florencia Jimena Meadri (UBA) presentó “Magia, la escritura virgiliana y la lectura de Servio”. Como su título lo anticipa, la ponencia se decía al análisis que hace Servio de dos ritos mágicos en la obra virgiliana, uno en la *Eneida* y otro en la *Égloga* VIII. A continuación Liliana Pégolo expuso “La presencia de Platón y Plotino en la concepción trinitaria cristiana”. Muy interesante ponencia que trató acerca de las influencias de dos importantes filósofos de la antigüedad, Platón y Plotino, en la creación cristiana de la figura del Padre y del Hijo. Luego, Cristian Ramírez (UBA) presentó su ponencia “Mímesis en la *República* y el *Sofista* de Platón”, donde se observa el lugar que ocupa la mímesis en las dos obras del filósofo griego. Finalmente, cerró la comisión Inés Warburg (UCA) con “La latinización del latín de Roma: la última fase según los epigramas del papa Dámaso”. Allí, se analizó el empleo que el papa Dámaso hace de la lengua, dando prioridad a términos latinos por sobre la terminología griega cristiana tradicional.

En la sala A del edificio “Tomás Moro”, a las 17.00 hs., el coordinador Jorge Dubatti (UBA) dio la palabra a Elsa Danna de Dorado (UNSE) quien leyó un trabajo titulado: “Ecos de la cultura griega: lo monstruoso y lo doble en *La pesquiza* de Juan José Saer”. A continuación el coordinador habló sobre “Grecia en la latinidad según *The Roots of Theatre* de Eli Rozik”. En tercer lugar, Lidia Gambon (UNS) expuso un trabajo titulado: “*Medea mapuche* o el diálogo Eurípides - Juan Radrigán”. La última lectura fue la de Lucía Orsanic (UCA) sobre “La subversión como principio estético del discurso mítico. Notas a *Cassandra* de Christa Wolf”. Finalmente, el coordinador dio espacio a preguntas y consideraciones, y dio por concluida la comisión 13 de lectura a las 19.00 hs.

La comisión 14 comenzó a las 17.00 hs. y finalizó a las 19.00 hs. Fue coordinada por María Cecilia Colombani (UM-UNMDP), quien expuso “Las bienhabladitas hijas de Zeus. Poder y saber en la Antigua Grecia”. Allí, analizó las figuras de las Musas y su relación con el poder y la verdad a partir de teorías filosóficas de Detienne, Vernant y Foucault. Luego, Mariel Vázquez expuso “Los límites de la razón. Sentido común vs. violencia en *Lisístrata* de

Aristófanes”. Esta ponencia trató sobre la relación que entablan los hombres y las mujeres en dicha comedia y la irracionalidad del discurso femenino en la misma.

En la comisión 15, que tuvo lugar en el Aula 07 del edificio “Tomás Moro”, se leyeron cinco ponencias. La primera de ellas, titulada “Platón, Plotino y el neoplatonismo en los *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio”, estuvo a cargo de Julieta Cardigni (UBA). En la misma, se puso de manifiesto la intención de Macrobio de conciliar los pensamientos de dos de las máximas autoridades de la Antigüedad. Siguió la ponencia “Herodiano: una revalorización de su Historia”, leída por Lorena Esteller (UCA), cuya intención fue poner de relieve la importancia de un historiador que fue testigo contemporáneo de los hechos que narró. Luego, Álvaro Moreno Leoni (UNC) leyó su trabajo titulado “Lector griego o lector romano en las *Historias* de Polibio: algunas consideraciones”, con el cual aportó algunos elementos para la construcción del lector modelo por parte de Polibio. La coordinadora del grupo, Rebeca Obligado (UCA), continuó con su ponencia “Martín de Braga: Pervivencias paganas en el reino de los suevos”, en la que señaló algunos ejemplos de la supervivencia de supersticiones paganas (greco-latinas y germánicas) en *De correctione rusticorum*. Cerró la lectura de ponencias del día viernes Ulises Romero (UBA) con su trabajo “Usos del griego en el comentario de Servio”, en el cual esgrimió claros argumentos para la definición del destinatario de los *Comentarii* como un público con competencias bilingües en formación.

CHRISTIAN FERNÁNDEZ
JOSÉ P. MAKSIMCZUK
LUCIANO PARDO

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS

TERENCIO. *Comedias completas* (trad., introd. y notas Hugo Francisco Bauzá). Buenos Aires: Colihue, 2007. 408 p.

Bauzá, reconocido filólogo clásico argentino, comienza su introducción con una biografía de Terencio hecha con rigor documental. Se ocupa después de la Comedia Nueva. Así la define en su Introducción: “Lo que la Comedia Nueva pone en escena son las diversas situaciones de la vida misma donde los temas del amor y el matrimonio ocupan los sitios de privilegio. Esta clase de piezas no solo permite observar determinado tipo de situaciones y caracteres –padre e hijo que difícilmente se entienden, porque hablan dos lenguajes diferentes, pero que al final, por una *metánoia*, ‘conversión’, operada por el amor, llegan a comprenderse mutuamente; la pícara complicidad entre jóvenes enamorados y esclavos, en perjuicio de los viejos; la dignidad incluso en la pobreza más menesterosa; la vida misma de los esclavos–, sino que apunta también a un fin moralizador, fundado en la filantropía de los estoicos” (p. xvi). Comenta las nociones de *didascalía*, *perioca* y *prologus*. También es muy útil la explicación sobre los conocidos términos: *captatio benevolentiae*, *contaminatio*, *anagnorisis* (pp. xiv-xxiv). En la parte dedicada a “Terencio y el teatro en Roma” hay una muy buena síntesis sobre la escena latina, tanto en sus aspectos históricos como técnicos (pp. xxiv-xxxi). Muy valiosos son “La fortuna de Terencio” (pp. xxxi-xxxiii) y “Terencio en España” (pp. xxxiii-xxxvi). En esos capítulos muestra cómo fue apreciado este autor por antiguos (Horacio, Quintiliano, Valerio Probo), por medievales (Rosvita) y por modernos (Boccaccio, Ariosto, Molière, Boileau, Fénelon, Schiller, Goethe). En cuanto a España, se percibe su influjo sobre figuras tales como Lope de Vega, Cervantes, Ruiz de Alarcón, *La Celestina*, Leandro Fernández de Moratín y Jacinto Benavente. La Introducción se ocupa también de la tradición manuscrita de las comedias, de sus principales ediciones y de las traducciones a nuestra lengua. Da también una Bibliografía (pp. xlii-xlvii). Cada comedia está presentada con una introducción y una sinopsis de los actos. Las notas al

pie hacen continua referencia al texto latino y dan convenientes explicaciones filológicas. La traducción es fiel al original, pero está en buena prosa española. Al costado del texto, con buen criterio, se indica la numeración de los versos latinos.

RAÚL LAVALLE

CAVALLERO, P. A. *La Antapódosis o Retribución de Liutprando de Cremona*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007 (Nueva Roma, 27)

La edición revisada de la *Antapódosis o Retribución* de Liutprando se destaca por el completo aparato instrumental que facilita la comprensión y enriquece la lectura del texto latino del obispo de Cremona. Publicado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas dentro de la colección "Nueva Roma", el volumen de Pablo Cavallero presenta un estudio introductorio, una versión castellana, notas e índices de accesible manejo para el lector poco versado en la historiografía y en la lengua latina medieval. La introducción ofrece un sintético panorama de la situación de la *Antapódosis* en la obra de Liutprando y del escenario histórico, político y geográfico que constituye la compleja trama de la narración: Liutprando (920-971) escribe por exhortación de Recemundo de Elvira, obispo de Córdoba, la historia de su tiempo, remontándose a fines del siglo IX. De la obra, cuyo eje es la crítica contra Berengario II y su esposa Guila, quedaron seis libros escritos en 958. A continuación se describe la técnica historiográfica a partir de las referencias textuales que el mismo autor incluye a lo largo de la obra, con especial mención de los recursos tradicionales de la historiografía antigua. Sigue una breve caracterización de la lengua y del estilo empleados por Liutprando. Los dos últimos apartados del estudio introductorio, "El griego en la *Antapódosis*" y "Las citas literarias" merecen una atención particular, ya que el autor no se limita a la descripción de dichos temas sino que extrae interesantes conclusiones, que aparecen reflejadas en la inclusión de los *graeca* dentro del cuerpo del texto y en las notas relativas a la literatura griega y latina

precedente. En efecto, si bien se toma como base la edición de Paolo Chiesa existen diferencias como la mencionada consideración de los textos griegos, la incorporación de las glosas y la inserción de variantes en el aparato crítico presentes en ediciones anteriores.

Respecto de la traducción, se aplica la teoría de “respetar los rasgos del original sin violar la gramática de la lengua de llegada”, manteniendo el estilo del autor. Este criterio ha sido llevado a la práctica en modo coherente y metódico, de manera que la versión castellana da cuenta de las peculiaridades del latín de la *Antapódosis*. En el aspecto sintáctico se respetan, por ejemplo, las concordancias *ad sensum* del texto original: “*Quod populus cernens [...] per eorum acervum murum ascendunt*” se traduce “Al ver esto el pueblo [...] escalan el muro a montones” (I 27) y “*Pars vero populi [...] portam quatunt*” se traduce “Por su lado, una parte del pueblo [...] rompen el portón” (I 27). El mismo criterio de adhesión a la lengua de Liutprando se aplica para los neologismos y, así, “*inviriliter*”, “*victoríferos*” y “*multirumiger*” corresponden a “invirilmente” (II 48), “victoríferos” (IV 24) y “multirrumoroso” (V 21) en la versión castellana. Muy cuidado es el procedimiento para la traducción de expresiones o términos cuya acepción ha variado respecto del latín clásico. Para voces como “*castra*”, “*heros*”, “*per castra*”, “*destinare*”, el traductor opta por reproducir el sentido más acorde al contexto y al latín tardío de Liutprando: “castillo” (II 2), “señor” (II 6), “al campamento” (II 15), “enviar” (II 45). Por otra parte, todas aquellas cuestiones de difícil solución encuentran una aclaración en la nota correspondiente con la remisión a la bibliografía señalada a continuación del capítulo introductorio. Puesto que la gran cantidad de datos en la narración, tales como nombres propios, topónimos, cuestiones culturales, históricas, religiosas y mitológicas, y autores y textos antiguos, excede la erudición de quienes no son especialistas en la materia, resulta sumamente útil la disposición de los índices, donde se enumeran alfabéticamente los temas también explicados en las notas al texto castellano. Asimismo, las cuestiones gramaticales y las voces latinas y griegas comentadas se agrupan en los índices de la última sección del volumen. Es el caso, por ejemplo, del verbo “*muttio*”, que el índice de las voces comentadas

remite al texto latino; la nota respectiva consigna su carácter arcaico y familiar, registrado en Plauto y Terencio, con lo cual queda aclarada la singularidad de la traducción castellana “no osa decir ni mu”. Se espera, finalmente, que esta breve reseña de la edición revisada de la *Antapódosis* haya logrado reflejar tanto la precisión del texto latino como la “confiabilidad” de la versión castellana presentada por Pablo Cavallero.

INÉS WARBURG

PAOLI, UGO ENRICO. *Vida cotidiana en la antigua Roma*. La Plata: Terramar, 2007. 250 p. No se especifica el traductor.

Grecia y Roma son el principio y base fundante de gran parte de nuestros aspectos culturales y tradiciones más arraigadas. Sin ir más lejos, es el punto de partida de nuestra literatura, por ejemplo; pero también de nuestra forma de vida. Por ello, para llegar a un entendimiento cabal y completo de muchas de nuestras costumbres, es necesario conocer, de la mejor manera posible, las costumbres de los antiguos. Este es el objetivo del excelente libro de Ugo Enrico Paoli, *Vida cotidiana en la antigua Roma*.

En su colección “Biblioteca de clásicos griegos y latinos” la Editorial Terramar nos presenta una buena reedición, a precio muy económico, del ya clásico estudio del erudito filólogo e historiador italiano. Si bien la obra es de mediados del siglo pasado, aun sigue con absoluta vigencia, y resulta de carácter indispensable para el conocimiento de la cultura y de la vida pública y privada en la antigua Roma.

El libro está compuesto por veinticuatro capítulos, en los que se tratan diversos temas relativos al modo de vivir que tenían los romanos, y siempre a partir de un análisis serio y fundamentado por diversas fuentes, especialmente arqueológicas y literarias. A lo largo de estos capítulos el autor nos presenta, con gran capacidad de síntesis y sin excesos ni divagaciones, los más diversos aspectos de las costumbres y formas de vida de este pueblo, desde las nociones más técnicas como su arquitectura y su industria, pasando por las facetas culinarias, las profesiones, los oficios, las artes, hasta tocar los aspectos más

tradicionales e íntimos de su religión y visión del mundo, como los funerales, el papel de la mujer o la esclavitud en su sociedad. Cada uno de los capítulos está acompañado por un extenso aparato de notas críticas (ubicado al final de su capítulo correspondiente), citas de autores de la Antigüedad a modo de ejemplo, siempre pertinentes al tema analizado, y, en caso de ser necesario, las afirmaciones y datos se ilustran mediante mapas o fotografías.

Vida cotidiana en la antigua Roma, que en esta oportunidad reedita Terramar, es una obra destinada a todo tipo de público y resultará interesante tanto a lectores curiosos como a especialistas o estudiantes de diversas ramas del saber, a raíz de la enorme variedad de temas que trata. En este libro, por un lado, el lector ajeno o lego encontrará los datos necesarios para despejar cualquier duda sobre la manera de vivir que llevaban los antiguos romanos; mientras que por otra parte, el especialista sabrá valorar la utilidad y solvencia de este muy buen estudio que, aunque relativamente viejo, aun sigue en plena vigencia.

JOSÉ P. MAKSIMCZUK

CARTLEDGE, PAUL. *Alejandro Magno: la búsqueda de un pasado desconocido*. 1º ed. Barcelona: Ariel, 2007. 397 p.

El autor, de acuerdo con su propia apreciación, es consciente de la tamaño tarea que le significó adentrarse en la vida y la obra de una personalidad emblemática como la de Alejandro III de Macedonia. Para perfilar un análisis original Cartledge hurgó en la psiquis del personaje y en las razones por las cuales su figura pareciera seguir concitando atención entre los habitantes de regiones tan distantes entre sí como Grecia, Irán y Egipto.

La obra se perfila como una biografía con aristas interpretativas. Cartledge, formado en los claustros de la universidad de Oxford, se ha dedicado en sus últimas publicaciones al estudio de temáticas destacadas del mundo griego (*The spartans: an Epic History*; *Termópilas*; *History of Ancient Greece*, entre otras). En esta ocasión quiso conjugar la hermenéutica documental con la narración histórica tradicional.

Se observa el interés del autor por recrear el contexto con el mayor cuidado de las formas básicas. Es por ello que la obra se inicia con recursos históricos que pretenden ubicar al lector en el contexto político, militar e ideológico de aquella época (siglo IV a. C). Tras el prólogo, se presentan tablas de contenido, mapas y croquis de batallas con el fin de llevar al lector a seguir el flujo de los acontecimientos. El libro consta de doce capítulos en los que se combina una narración secuencial cronológica con análisis sistemáticos de una serie de aspectos importantes de la vida de Alejandro, tal el caso de: "Su fama" (cap. 1), "Su liderazgo militar" (cap. 7) y "La divinización de su persona" (cap. 11). El perfil de análisis histórico pretende la argumentación sustentada en fuentes probatorias (generalmente extractadas al efecto) y sus propias inferencias históricas. Cierra el conjunto un apéndice que explora dos cuestiones de gran impacto historiográfico en la vida de Alejandro: la de cómo murió y la circunstancia de su divinización en torno al oráculo en Siwa (Egipto). La obra concluye con una serie de apoyaturas técnicas: una tabla de reyes Aqueménidas, un cuadro de los personajes importantes en la vida de Alejandro, un glosario y un apartado bibliográfico,

Se destaca en este libro el cuidado puesto por el autor en ser interpretado por el lector no académico. La modalidad de redacción y análisis pareciera privilegiar la difusión entre el público masivo antes que a las pautas del claustro universitario. La información y el material ampliatorio responden a una semblanza histórica meditada. En cuanto a las traducciones de las fuentes griegas y latinas utilizadas, el propio autor nos alerta de un uso no literal de las mismas con el fin de facilitar el flujo y la cadencia de la redacción.

GRACIELA GÓMEZ-ASO

VERNANT, J-P.; VIDAL NAQUET, P. *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Vol. II. Buenos Aires: Paidós, 2002. 252 p.

En 1972 Jean Pierre Vernant y Pierre Vidal Naquet publicaron en Francia el primer volumen de *Mito y tragedia en la grecia Antigua*, con el fin de difundir una recopilación de siete estudios que intentaban someter

determinados textos antiguos al análisis estructural, a la investigación literaria y a la indagación sociológica. Este triple enfoque no fue aplicado solo al mito sino también a la singularidad de cada tragedia considerada como fenómeno social, estético y psicológico. En 2001 aparecía esta segunda parte de la obra, en su original francés, que ampliaba la perspectiva escogida y centraba el análisis en los dioses de la tragedia del siglo V a. C., en particular el dios del teatro y de la máscara: Dionisio.

Ambos autores, de reconocida trayectoria académica, son referentes destacados tanto de la analítica del mito griego, como de su rol y estructura, así como de los nuevos perfiles interpretativos de la Nueva Escuela historiográfica que se originó en Francia hacia 1929 como la Escuela de Annales.

Esta obra pretende estudiar la importancia de la crisis sacrificial existente en la tragedia griega y su vínculo con lo sagrado y lo profano como una forma de conocer e interpretar los elementos que existen detrás de la puesta escénica y en torno al mito helénico. El libro está organizado en 10 capítulos o estudios de casos: 1. El dios de la ficción trágica (Vernant); 2. Figuras de la máscara en la antigua Grecia (Vernant); 3. El tirano cojo: de Edipo a Periandro (Vernant); 4. El sujeto trágico: historicidad y trans-historicidad (Vernant); 5. Esquilo: pasado y presente (Vidal Naquet); 6. El escudo de los héroes. Ensayo sobre la escena central de los *Siete contra Tebas* (Vidal Naquet); 7. Edipo en Atenas (Vidal Naquet); 8 y 9: Ensayos sobre Edipo (Vidal Naquet); 10: El Dionisio enmascarado de las *Bacantes* de Eurípides.

El análisis de lo sagrado en la puesta en escena de la tragedia griega ha permitido a los autores hurgar en los misterios que la tragedia descubre, “por cuanto ésta prefigura un nuevo espacio en la cultura griega, el de lo imaginario sentido y entendido como tal, en una ficción humana basada en el puro artificio [...] pero en la que se encuentra más fundamento y verdad que en los relatos de la auténtica historia” (p. 27).

Recomiendo fervientemente esta obra porque en ella tendrán, tanto el especialista como el estudiante, una generosa interpretación del fundamento religioso y político del mito clásico, y podrán valorar la tragedia desde un

marco teórico sólido puesto en las últimas perspectivas analíticas de la historiografía relativa al mundo antiguo clásico.

GRACIELA GÓMEZ-ASO

TERENCIO. *Comedias completas*. Buenos Aires: Colihué Clásica, 2007. 410 p.

Una de las tareas más atractivas para un filólogo ha sido siempre la traducción de los escritos de los autores considerados clásicos; las nuevas versiones agregan obras desconocidas en nuestro idioma o diferencias interesantes y a veces soluciones a problemas no resueltos por las traducciones anteriores. Por todo ello resulta importante que una nueva editorial (Colihué clásica) haya encarado la difícil tarea de la publicación de nuevas traducciones de los clásicos, ofreciéndonos, en cuanto a la Antigüedad se refiere, versiones de la *Poética* y la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, los *Edipo* y *Antígona* de Sófocles, *Sobre las leyes* de Cicerón, *El Arte de amar* de Ovidio, el *Fedón* de Platón, las *Enéadas* de Plotino o la poesía completa de Catulo.

A dicha colección pertenece la traducción de las *Comedias completas* del poeta romano augusteo Terencio, realizadas por nuestro colega y amigo Hugo Bauzá. El autor –doctorado en la Sorbonne y en La Plata, docente en la UBA y autor de numerosos trabajos sobre Virgilio, los mitos y el período augusteo– había encarado con anterioridad la traducción de las obras de otros dos autores romanos: Propertio y Tibulo. En este caso Bauzá agrega un importante estudio introductorio de alrededor de cuarenta páginas, que permite situar a Publio Terencio Africano –de cuya vida tenemos datos por el historiador Suetonio– en los siglos II-I a C.

La traducción que hoy se presenta no es la primera en castellano (lo fue la de Nebrija del siglo XVI, cuya versión más completa –pero superada– parece ser la de L. Rubio 1957, 3 v. varias veces reeditada); existen además otras ediciones parciales de sus comedias.

Al hacer un cuidadoso estudio de las obras de Terencio y de las dificultades que las mismas presentan al erudito, Bauzá se inclina por el siguiente orden, que fundamenta: *La Andriana*, *El eunuco*, *El atormentador de*

sí mismo, Formión, La suegra y Los hermanos, orden que seguirá en la publicación. Recordamos finalmente una vez más la importancia que estos textos –verdaderas fuentes literarias, pero también históricas– significan para el estudioso del mundo clásico.

FLORENCIO HUBEÑÁK

LARA PEINADO, FEDERICO. *Los etruscos. Pórtico de la historia de Roam*. Madrid: Cátedra, 2007. 525 p.

El complejo tema de la civilización etrusca en la península itálica conforma un vacío en las ediciones castellanas de la historia antigua de Roma y más allá de las clásicas obras de Raymond Bloch (*Los etruscos*. Argos, 1961), Alain Hus (*Los etruscos*, FCE, 1962) y Massimo Pallottino (*Etruscologia*. EUDEBA, 1965), y el un poco más actual de Jacques Heurgon (*La vida cotidiana de los etruscos*. Madrid: Temas de Hoy, 1991) prácticamente no contábamos con bibliografía que proporcionara una buena síntesis universitaria sobre el tema. Este importante vacío ha quedado cubierto con esta edición de la obra de Lara Peinado, quien en más de quinientas páginas nos ofrece un panorama completo y actualizado del mundo etrusco.

El autor comienza su obra recordando sus clases en la Universidad Complutense en los años setenta, como también su paso por las Universidades de Perugia y Roma, donde tuvo la oportunidad de escuchar a destacados etruscólogos como G. Devoto y M. Pallottino, cuyos cursos sirvieron de base a esta obra y fueron permanentemente actualizados con continuas lecturas. Lara recuerda asimismo con gratitud la amabilidad de Pallottino para acompañarle como *cicerone* en su invalorable recorrida por la Roma antigua. El resultado es esta obra científica, que sin desmerecer su estilo claramente didáctico, afronta todas las cuestiones con la seriedad de un docente universitario.

No resulta exagerado señalar que aquellos alumnos que se preocupaban por donde estudiar la Italia pre-romana y los etruscos cubriendo un vacío de los manuales de la historia romana, encuentran en los dos primeros capítulos

(“La protohistoria de Italia” y “El problema etrusco”) la solución a sus dificultades. Pero ésta es solamente la introducción al tema etrusco. Lara Peinado dedica un extenso capítulo tercero a delinear “El desarrollo histórico de Etruria”. A las ciudades –aspecto propio de una civilización urbanística– dedica los dos capítulos siguientes. Un panorama completo –y actualizado– surge de la siguiente lectura, en la que se ofrece ordenada información sobre la sociedad, la vida militar, las actividades cotidianas y la vida económica, sin omitir –en tres capítulos– datos arqueológicos sobre diferentes aspectos del atractivo arte etrusco.

Pero todo aquel que se ha interesado en los etruscos sabe que se trata de una cultura que otorgó una importancia fundamental al “más allá”: dioses y muertos son aspectos claves para entender su cosmovisión. A ellos dedica Lara tres cuidadosos capítulos que permiten acceder a cantidad de elementos que pasaron a integrar la cultura romana.

El misterio de la lengua y una descripción de los textos hallados cierran esta excelente obra de síntesis, que incluye una útil “Cronología de la historia y de la tradición legendaria de los etruscos” y abundante bibliografía para quienes se interesen por profundizar esta atractiva temática.

FLORENCIO HUBEÑÁK

DANIÉLOU, JEAN. *Los orígenes del cristianismo latino*. Madrid: Cristiandad, 2006. 421 p.

El recordado cardenal Daniélou (1905-74) –a quien tuvimos la suerte de conocer en su paso por nuestra Universidad– fue, sin lugar a dudas, uno de los estudiosos más importantes del pensamiento de los orígenes del cristianismo (patrología), publicando desde su cátedra del Instituto Católico de París una cantidad de trabajos eruditos que le ubican entre los intelectuales católicos más importantes de la época.

La renacida editorial Cristiandad ha acometido la valiente tarea de reeditar su trilogía sobre la historia de las doctrinas cristianas, entendidas a partir de su raíz helénica. A *Mensaje evangélico y cultura helenística (siglos II*

y III) y *Teología del judeocristianismo* –que hemos reseñado en número anterior– se agrega este tercer tomo que, como señala su título, analiza los orígenes del cristianismo latino. Con su pluma fértil y profundo conocimiento de las fuentes, Daniélou encara ahora la tradición y herencia del judeocristianismo en la lengua latina, para luego estudiar los autores que escribieron en el mundo romano, incorporando nociones judías integradas con el helenismo al mundo romano, todavía pre-cristiano.

Por sus páginas desfilan autores claves como Tertuliano, Minucio Félix, Novaciano y Cipriano, cuyo pensamiento analiza en el contexto de una teología latina. Sin lugar a dudas es Tertuliano el autor que despierta el mayor interés del teólogo francés, y la mayoría de los autores hoy coinciden en rescatar la importancia de la obra de este autor a quien Daniélou considera un hombre clave en el encuentro entre el cristianismo y la cultura latina, favorecido por su carácter de bilingüe. Parece conveniente recordar la dificultad de los primeros teólogos en explicar el mensaje de Jesús-Cristo expuesto en categorías judías al mundo helenístico-romano. Ésta es, en última instancia, la línea de estudio de nuestro autor.

Sin pretender incursionar en la temática teológica –superadora de nuestro interés cultural– advertimos la trascendencia histórica del capítulo dedicado a “las dos ciudades” que tan brillantemente fuera analizado por san Agustín. Daniélou nos hace ver que el mundo greco-romano interpreta la realidad que le rodea desde la *civitas* socio-político-religiosa, cuya finalidad era asegurar la *pax deorum*. En este aspecto –señala– era inevitable el conflicto entre las dos sociedades (comunidades). “Los cristianos –añade– interpretan este conflicto, a la luz de la apocalíptica judía, que se continúa en el cristianismo, como un conflicto entre las fuerzas del mal y la acción de Dios en Cristo. Son los demonios quienes reinan en la ciudad pagana y quienes dirigen a ésta contra la Iglesia en la que ven una amenaza para su poder” (p. 337). En ese contexto realiza un detallado análisis de la visión “demoníaca” de Tertuliano y el aporte de san Cipriano a las “dos ciudades”, vinculadas al “imperio perseguidor”. A manera de indicio de la profundidad del libro –y de Daniélou– sencillamente transcribamos: “Se descubre en Cipriano un profundo pesimismo sobre el

mundo. De la tradición estoica ha retenido que el mundo iba hacia su fin, que está decrepito. De la tradición bíblica recoge que en el mundo reinan el demonio, que asedia al hombre desde todos sitios: tentaciones, persecuciones, divisiones. No se trata de un dualismo parecido al gnóstico, sino de una visión profundamente sombría de la condición terrena del hombre. Este pesimismo ya surge en Tertuliano, pero, en Cipriano, se hace más profundo, más radical. Encuentra continuidad en Agustín, y a través de ellos, marca el Occidente latino, desde Lutero a Jansenio, desde Kierkegaard a Karl Barth, desde Peguy a Bernanos" (p. 355).

Daniélou concluye su obra afirmando que en los primeros escritores latinos se encuentra un genio original propio y en este libro lo demuestra cuidadosamente.

FLORENCIO HUBEÑÁK

ROTONDÓ, ANTONIO. *Studi di storia ereticale del Cinquecento*. 2 vol. Firenze: Olschki, 2007. 808 p.

Estos dos volúmenes reeditan una cantidad de ensayos de Antonio Rotondó publicados en 1974, e incorporan otros cinco trabajos escritos entre 1962 y 1991 dados a conocer en diferentes publicaciones.

En primer lugar señalemos que Antonio Rotondó fue un importante estudioso florentino que se especializó en temas de los siglos XV-XVIII, dirigiendo distintas investigaciones y sendas colecciones sobre la historia religiosa y de la tolerancia en ese período.

El propio autor redactó en 2003 un *Contributo alla storia dei miei studi* que permite reconstruir su formación y desarrollo intelectual ("el itinerario"), facilitando una tarea que consideramos básica para el conocimiento de la obra de un autor y generalmente omitida en las obras completas y aún en las biografías. Por este texto sabemos la influencia que tuvo en su juventud el filólogo Giorgio Pasquali, especialista en el mundo clásico de la Universidad de Florencia. De él aprendió la importancia del análisis filológico aunque los avatares intelectuales le llevaron a otras épocas históricas.

Rotondó –como la mayoría de sus contemporáneos– vivió la lucha tensional del binomio Croce-Gramsci, que marcó la vida cultural italiana de más de una generación. Pero la vida de estudiante universitaria –prontamente signada por la muerte de Pasquali– le inclinó por otras disciplinas complementarias. Así llegaron a su vida dos historiadores que marcaron su carrera: Delio Cantimori y Eugenio Garin. Quien se ha dedicado a la historia moderna conoce los importantes escritos del primero sobre la historia religiosa de la Contrarreforma –especialmente referida a los herejes–, como también los trabajos fundamentales de Garin que renovaron el estudio del renacimiento y del humanismo en Italia. De su influencia nació el interés por el humanismo y el barroco y cierta predilección por los autores heterodoxos, que se aprecia claramente en esta obra. El propio Rotondó reconoce que a estos dos maestros “debo cuanto deben a la fortuna estudiosos que han tenido maestros insignes” (p. XXIII)

Un análisis de la obra permite vislumbrar los ya mencionados intereses del autor y que sobresalen, fundamentalmente, en los temas más generales que agrupa el primer volumen: la cuidadosa puesta al día (1974) de la discusión historiográfica sobre las herejías en la Europa del XV, el análisis de un libelo que actualiza el planteo: *Anticristo contra Iglesia romana*, propio de la efervescencia protestante –y de las inquietudes intelectuales de Rotondó–, la influencia del nicodemismo de Sozzini –uno de sus autores predilectos– en la vida moral italiana y también la difusión clandestina de sus doctrinas. De no menor interés resulta la historia de la herejía en la Bologna del XVI o Calvino y el antrinitarismo italiano que incluye a Servet.

El tomo II estudia cuestiones más particulares como la estadía de Guillaume Postel en Basilea, el papel de Pietro Perna, Francesco Pucci y Agostino Doni en la misma ciudad suiza, cuya vida cultural y religiosa es clara preocupación del autor y que concluye con los primeros escritos teológicos de Pucci en su estadía en Inglaterra. A esta nómina útil para los estudiosos de la situación religiosa del XVI debemos añadir un no menos importante apéndice que reúne trece fuentes inéditas publicadas por el autor, referidas a los autores estudiados.

En síntesis, se trata de una obra erudita que agrupa trabajos sobre un tema de gran importancia para todos aquellos que tengan interés en profundizar algún aspecto de la historia religiosa del siglo XVI.

FLORENCIO HUBEÑÁK

SARDARO, ANNA. *La correspondencia de Tomás Moro*. Pamplona: EUNSA, 2007. 297 p.

Una de las fuentes menos utilizadas por los historiadores —escasamente preocupados por la intimidad de las personalidades— son los epistolarios. Pero la experiencia nos demuestra que en ellos encontramos muchas perlas que nos permiten apreciar el pensamiento íntimo del autor, aquel que no surge en las obras destinadas a la publicación y que aporta detalles sutiles que completan una biografía o un tema. Bastaría mencionar la inagotable fuente que implican las cartas a Ático de Cicerón, tan poco empleadas por los historiadores. Pero más allá de estas consideraciones generales introductorias destaquemos que Anna Sardaro, profesora de Literatura española graduada en Nápoles, ha realizado una importante recopilación de la correspondencia de Tomás Moro, el recordado canciller de la Inglaterra de Enrique VIII, que la editorial de la Universidad de Navarra, interesada en el humanista inglés, pone a disposición de estudiosos y lectores de habla hispana.

En la presentación el ex presidente italiano Francesco Cossiga nos recuerda que “Tomás Moro, junto a otros cincuenta y tres mártires, entre los que se encuentra el obispo John Fisher, fue beatificado por el papa León XIII en 1886. En el cuarto centenario de su martirio, el 29 de mayo de 1935, la Iglesia, por obra del papa Pío XI, lo proclamará santo junto al obispo Fisher [...] y el 31 de octubre de 2000 el Santo Padre Juan Pablo II, acogiendo una petición presentada por mí en nombre del Comité promotor, lo ha nombrado patrón de los gobernantes y políticos” (p. 17).

El libro que reseñamos resulta de sumo interés porque —más allá del epistolario de Moro— dedica una primera parte a analizar la mencionada importancia y el desarrollo histórico del género epistolar, rescatado por los

humanistas. En ese contexto estudia, en la segunda parte y con gran erudición, las cartas de Moro, para profundizar su contenido e importancia.

Finalmente agrega la versión bilingüe de su correspondencia, que agrupa veinte cartas, incluidas las ocho dedicadas a su hija y particularmente editadas por otros autores (*Cartas a mi hija, Cartas desde la Torre*).

Sardaro nos aporta un análisis y comentario crítico histórico de las cartas que supera con creces su mera transcripción y descripción, permitiéndonos percibir la importancia histórica de este género literario y facilitando al investigador un material de suma relevancia.

FLORENCIO HUBEŃÁK

MORENO RESANO, ESTEBAN. *Constantino y los cultos tradicionales*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2007. 437 p.

La Universidad de Zaragoza acaba de publicar en su colección de monografías de Historia antigua (nº 10) la tesis doctoral de Esteban Moreno Resano sobre el emperador Constantino, bajo la dirección de la conocida profesora María Victoria Escribano. Se trata de un estudio detallado sobre la actitud de Constantino frente a los cultos tradicionales, que pretende aclarar este controvertido tema desde el análisis de la religión romana tradicional. Ello solo justifica su interés.

Como es sabido el emperador Constantino se convirtió, a partir del malinterpretado edicto de Milán, en un mito elaborado fundamentalmente por las obras de Eusebio de Cesarea, que lo transformaron en el paladín de la cristianización del Imperio (en desmedro de Teodosio, como señaláramos en varias ocasiones). Pero, a su vez, la crítica –basada en Zosimo y otros autores antiguos– permitió a Gibbon y a sus seguidores como Burckhardt enrostrarle “culpas” ajenas a su accionar. Moreno Resano pretende clarificar el tema a partir del análisis de su relación con los cultos romanos que defendía como Pontífice Máximo. Para ello el autor desmenuza cuidadosamente la actitud imperial ante los sacrificios, la adivinación, el calendario, los colegios sacerdotales, la magia, la filosofía neoplatónica y, obviamente, el culto

imperial. La investigación que realiza de cada uno de esos aspectos merecería un análisis detallado por sus aportes, pero superaría con creces el objetivo de esta reseña. Baste señalar que en sus prudentes conclusiones Moreno Resano afirma que “el emperador Constantino adoptó medidas puntuales en relación con los cultos tradicionales, pero nunca tuvo una política programática al respecto. En primer lugar, porque las cuestiones religiosas no fueron una prioridad absoluta en la política constantiniana. En segundo lugar, porque la propia conversión del emperador al cristianismo tuvo unos efectos limitados en su política religiosa” y agrega: “Constantino no tuvo que diseñar una política, o siquiera un programa legislativo en relación con los cultos tradicionales, puesto que había heredado de sus predecesores un complejo sistema de normas que se limitó a revisar y adecuar a la nueva realidad religiosa e institucional establecida después de los acuerdos de Milán” (p. 347). Como podemos percibir, el autor nos aporta una importante cantidad de información y fuentes sobre la política imperial de Constantino, pero no aporta una respuesta a la llamada “cuestión constantiniana”, que parece sobrevolar.

La detallada bibliografía evidencia el cuidado con que trabajó el investigador y permite profundizar aspectos que puedan interesar al lector de este importante aporte a una temática probablemente insoluble, en la medida que afecta a cuestiones íntimas imposibles de corroborar.

FLORENCIO HUBEÑAK

LEÓN MAGNO. *Cartas cristológicas*. Madrid: Ciudad Nueva, s/d. 279 p.

Resulta innecesario recordar la trascendencia que tuvo el papa León I en la consolidación del poder papal en el siglo V. Los lectores recordarán su sermón de la festividad de Pedro y Pablo –y el simbolismo que analizáramos en nuestro *Mito de Roma*–, su famosa actitud ante Atila que evitara el saqueo de la ciudad eterna, y su papel indirecto en el concilio de Calcedonia (“Pedro ha hablado por boca de León”); aspectos todos que fortalecieron notablemente el papel del obispo de Roma en marcha hacia la teocracia medieval. Con justicia la historia eclesiástica le confirió el título de “Magno”. Basten estas

frases iniciales para remarcar la importancia de su obra, parte pequeña de la cual edita en castellano Ciudad Nueva –de los focolarios– en su renombrada “Biblioteca de Patrística”.

La recopilación y traducción de las llamadas cartas cristológicas incluye un estudio introductorio de Juan Carlos Mateos quien, a través de setenta páginas, nos presenta la vida del obispo, su importante actividad pública que incluyó la función de apocrisario en Constantinopla y su actuar en medio de los concilios de Constantinopla (448) y Calcedonia (451), para concluir refiriéndose específicamente a las cartas cristológicas.

Como bien señala Mateos en la introducción –y acentuando lo dicho precedentemente sobre la importancia de los epistolarios– “cada una de sus misivas, aunque muy desiguales entre sí, va dejando constancia del ininterrumpido progreso en la vida de León. Por eso iremos espigando entre su epistolario los acontecimientos históricos de la época, el ambiente de la Roma del siglo V, las normas y costumbres eclesiásticas, el estado moral y espiritual de las comunidades cristianas (de Oriente y Occidente), su vida y su pontificado, los destinatarios tan diversos a los que dirigió sus cartas (obispos y emperadores, santos y herejes, monjas y fieles), y los temas tan variados (doctrinales y pastorales, jurídicos y morales) que abordó” (p. 10/11).

Este breve bosquejo permite vislumbrar la utilidad de esta traducción al castellano para una mejor comprensión de la compleja vida de la Cristiandad en el siglo V de nuestra era.

FLORENCIO HUBEÑÁK

NOFFKE, ERIC. *Cristo contro Cesare. Come gli ebrei e i cristiani del I secolo risposero a la sfida dell'imperialismo romano*. Torino: Claudiana, 2006. 319 p.

El autor es un pastor valdense metodista de Roma que estudió teología en dicha ciudad, como también en las prestigiosas universidades de Heidelberg, Princeton y Basilea, especializándose en la literatura judaica pre-cristiana. La obra que hoy reseñamos es su tesis de doctorado, presentada en la cátedra de

Nuevo Testamento de la Facultad de Teología de la Universidad de Basilea con el elocuente título de “La reazione intelletuale degli ebrei e dei cristiani nel I secolo d. C. all’ideologia imperiale romana e la sua influenza sui loro scritti. Un’esplorazione iniziale” con la guía del prestigioso catedrático Ekkerhard Stegemann.

Con la seriedad que caracteriza a una tesis doctoral, el autor comienza por el encuadre histórico de la conquista romana del Oriente, y su romanización, para referirse luego –más específica y detalladamente– a los romanos en la Judea y sus fallidos intentos de romanización de la misma. Con estos marcos previos, Noffke se preocupa por la “propaganda imperial romana”, que analiza en diferentes fuentes de la época augustea y en la numismática y el arte, tan cuidadosamente estudiado por Paul Zanker (*Augusto y el poder de las imágenes*). Todos estos aspectos confluyen en el culto al emperador, como eje de la política imperialista romana. Más adelante el autor se ocupa de la adhesión hebrea a la ideología imperial (especialmente en Filón de Alejandría y Flavio Josefo) como también del rechazo hebreo de la misma (especialmente en los apocalipsis y los oráculos sibilinos). Los últimos dos capítulos están dedicados a la actitud del cristianismo frente a la ideología imperial. Los evangelios le permiten rastrear –e interpretar– la actitud de Jesús frente al poder de Roma, mientras que la correspondencia paulina muestra la imagen de san Pablo. Finalmente Noffke rastrea la actitud de los cristianos en los sinópticos y en el complejo libro del *Apocalipsis*, para terminar planteándose el problema de las persecuciones.

Coincidimos con el autor en el sentido político-religioso del culto imperial y la inevitable confrontación con el naciente cristianismo. También nos parece interesante su conclusión sobre la teología política augustea como fundamento de la Roma imperial.

Como podemos observar por el contenido, nos encontramos ante una obra que encara –y clarifica– cuestiones claves de la relación romano-cristiana antes del edicto de Milán, agregando una importante bibliografía que será de gran utilidad para quienes quieran encarar nuevos aspectos de este multifacético tema.

La conocida y prolífica editorial Claudiana realiza con esta obra un nuevo aporte –del nivel que la caracteriza– para un mejor conocimiento de la historia religiosa de Occidente, a la vez que nos permite el acceso a obras bastante alejadas de nuestro medio.

FLORENCIO HUBEÑÁK

PERROTTA, ROMOLO. *Hairéseis. Gruppi, movimento e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone a Egesippo)*. Bologna: EDB - Dehoniane, 2008. 840 p.

El autor, investigador de la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Catania, ha encarado, con gran erudición y empleo de las fuentes, la compleja pero apasionante tarea de descubrir y vincular las diferentes facciones (sectas) que existieron en el judaísmo antiguo y en los comienzos del cristianismo, en el marco del estudio de la herejía.

Aunque el objetivo de Perrotta no es, como puede parecer por el título, el análisis de la herejía y de su desarrollo –tema al que hemos dedicado una reciente ponencia– esta cuestión no le es ajena y abarca la primera parte del extenso trabajo.

Allí, basándose en el clásico trabajo de Le Boulluec (*La notion d'heresie dans la littérature grecque*. 2 vol. Paris: 1985), comienza analizando la herejía como fenómeno y estructura, rescatando en detalle su raíz etimológica griega y su vinculación con la judía y latina; a la vez que la diferencia de los conceptos de secta, facción y partido. Perrotta aclara que su intento de reconstrucción del término se favorece si el fenómeno es colocado en el alveolo de la cultura judía y cristiana (cfr. p. 54 ss). Pero de la lectura del libro surge que el objetivo de Perrotta no es estudiar las raíces de la herejía, sino rastrear en las fuentes material que permita justificar la tesis de Walter Bauer (1934) –que historia en el capítulo III– en el sentido que las herejías no son desviaciones de la ortodoxia sino que, por el contrario, la ortodoxia surge de las opiniones divergentes, significado originario del concepto de herejía en el mundo judío helenizado (Flavio Josefo). Cabe observar que el autor da por

aceptada la tesis de Bauer, sin mayor referencia a sus críticos y objeciones.

Este intento explica el capítulo II, el más interesante de la primera parte, no tanto por su intento de justificar la tesis, sino por la serie de interesantes observaciones –muchas veces opinables– que efectúa respecto a las relaciones judeo-cristianas en el primer siglo de nuestra era, tema de suma actualidad en los difusos estudios de los orígenes del cristianismo.

Con respecto a la obra cabe resaltar el manejo erudito que hace el autor de las fuentes y en este aspecto se destaca, en la segunda parte, la recopilación –verdaderamente enciclopédica– de la escasa información sobre las sectas existentes (reúne cuarenta y cuatro) –en su mayoría gnósticas– en los primeros tiempos. La complejidad e importancia de esta recopilación explica que Perrotta haya dedicado más de treinta páginas a explicar el uso de la obra, verdadera herramienta invaluable para el investigador de esas sectas.

En la tercera parte, el autor agrega cuadros cronológicos y mapas que facilitan la ubicación del lector y la comprensión de la obra, que se completa con una detalladísima bibliografía.

Se trata de un trabajo de investigación de muy buen nivel, y de consulta indispensable para todo aquel que se interese en estos tiempos o en esta temática.

FLORENCIO HUBEÑÁK

HANSEN, MOGENS. *La democrazia ateniese nel IV secolo a C.* Milano: LED. 565 p.

En la línea democrática de la obra anterior de Mosse debemos ubicar este importante trabajo del historiador danés que dirige el “Copenhagen Polis Centre” de estudios sobre la *polis* griega. Pero este trabajo de más de quinientas páginas en defensa de la democracia ateniense se diferencia del anterior por varios aspectos fundamentales.

En primer lugar, por la erudición y documentación de sus afirmaciones que evidencia que estamos frente a uno de los más importantes conocedores del funcionamiento constitucional de Atenas. Y ello sin perjuicio de que

Hansen aclara en el prólogo que a sugerencia de sus colegas —especialmente nuestro conocido Oswin Murray— adaptó su investigación erudita a un público más general. En segundo lugar, su investigación se centra en el escasamente conocido siglo IV —más allá de los filósofos y las revueltas oligárquicas del 411 y 404—, afirmando la tesis de que Atenas reconstruyó el régimen democrático tras la caída de los Treinta Tiranos y lo defendió vehementemente hasta la ocupación macedónica. El autor no duda que en este proceso cumplió una labor fundamental Demóstenes y por ello su obra se denominó originariamente (1991): *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structures, Principles and Ideology*.

Profundo conocedor del derecho ateniense y de las fuentes de la época, Hansen inicia su obra analizando los testimonios que utilizará para su estudio, como también dedica un capítulo para situar al lector en el desarrollo de la constitución ateniense antes del 403 a.C. El capítulo IV —“Atenas como ciudad-estado y como democracia”— le permite exponer sus interesantes puntos de vista sobre la democracia como ideología.

Hechas estas importantes consideraciones previas Hansen ingresa al meollo de su obra consistente en la descripción cuidadosa, institucional y erudita del régimen democrático en la Atenas de Demóstenes. Así desfilan por sus páginas los ciudadanos, las clases censitarias, la estructura y funcionamiento de la asamblea popular (*ecclesia*), el consejo de los Quinientos (*Boule*), el Consejo del Areópago, los magistrados, los tribunales populares para la *eisangelia*, *dokimasia* y *graphe paranomon*, las leyes y el papel de los *nomotheteis* para finalizar analizando el papel del líder político, que una vez más —como en tiempos de Pericles— termina liderando el sistema.

Este cuidadoso análisis que resulta de gran utilidad para conocer el funcionamiento del sistema —aún en el siglo IV— concluye con un extenso capítulo dedicado a los caracteres de la democracia ateniense, donde el autor compara su funcionamiento en ambos siglos y señala algunas características que considera fundamentales.

De manera similar consideramos como fundamental la lectura de esta obra que nos aporta una nueva visión del siglo IV que, por otra parte, actualiza

y fundamenta aspectos básicos de la estructura del sistema desde su implementación.

FLORENCIO HUBEÑÁK

VON HARNACK, ADOLF. *Militia Christi*. Palermo: L'Epos. 189 p.

Para quienes están vinculados con la historia de la Iglesia el nombre de Adolfo von Harnack –el viejo maestro– no les es desconocido, ya que éste fue a principios del siglo pasado, junto con Albert Loisy, uno de los representantes más importantes de la escuela del método crítico –que iniciara el modernismo– en el ámbito de la historia eclesiástica.

De la importante producción historiográfica del autor sobresale su obra ya clásica sobre los orígenes del cristianismo (*Das Wesen des Christentums*). En 1905 Harnack –a los cincuenta y cuatro años de edad y ya profesor en Berlín– publicó un estudio complementario de algunos aspectos de su obra magna, que denominó *Militia Christi. Die Christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, cuya traducción al italiano ofrece aquí la editorial siciliana L'Epos.

La pequeña pero densa obra fue traducida por Sergio Tarandella –director de la colección de “Storia del cristianesimo”–, a quien también corresponde la introducción y una breve pero muy completa y útil bibliografía comentada, que reúne los estudios más importantes sobre la paz y la guerra en el mundo romano cristiano. Entre ellos incluye un trabajo que nos hiciera llegar –hace varias décadas ya– el colega Paolo Siniscalco (*Massimiliano: un obbiettore di coscienza del tardo impero*. Paravia: 1974) y que despertara el interés por este tema de suma actualidad.

Como su nombre lo sugiere el libro aborda el tema de la cuestión del servicio militar en las primeras generaciones de cristianos, planteando las dificultades que generaba la *militia* romana para una religión de paz. Harnack no duda y defiende la tesis de que el cristianismo supo disciplinar a sus fieles creyentes como “soldados de Cristo”, basándose fundamentalmente en la prédica de san Pablo y su uso de un lenguaje militar, que seguirán, según el

autor, entre otros, Tertuliano, Clemente Romano y Cipriano, intentando identificar el Dios batallador del Antiguo Testamento con el Jesús pacifista de los evangelios.

Para Harnack –y a fundamentarlo dedica su escrito– el bautismo se convierte en el *sacramentum* juramentado de los romanos, Cristo en el *imperator* y los cristianos en *milites*. Tarandella dedica más de veinte páginas a las diferentes tesis que surgieron como réplica a la posición del historiador germano.

Militia Christi –que motiva una serie de interesantes reflexiones sobre un enfoque diferente, aunque discutido, de la romanización del cristianismo– concluye afirmando que este proceso de “militarización” terminó con la identificación del *miles Christi* con las legiones romanas después de la victoria de Constantino y así surgieron los santos guerreros (arcángeles) y “el abrazo de la Iglesia al emperador” (p. 182). Más allá de la necesidad de una revisión de la tesis de Harnack –más ceñida a las fuentes– ésta permite una comprensión diferente sobre una continuidad de esta *militia* en la estructuración de la Cristiandad medieval.

Este libro –como todas las reediciones de fuentes y autores clásicos– resulta de suma importancia, no solamente para el desarrollo de los estudios históricos, sino también para entender cómo se fueron articulando los mismos y en qué medida somos deudores de autores cuyas teorías merecen reforzarse o abandonarse.

FLORENCIO HUBEÑÁK

BEARZOT, CINZIA; ZECCHINI, G.; LANDUCCI, F. *Gli stati territoriali nel mondo antico*. Milano: Vita e Pensiero, (Contributi dell'Istituto di Storia Antica). 360 p.

Durante tres décadas –y gracias la generosidad de su directora Marta Sordi– hemos disfrutado de las contribuciones (veintidós volúmenes) que publicó el “Istituto di Storia Antica” de la Università del Sacro Cuore de Milán, artículos que nos han permitido el acceso a importantes aspectos de la

complejidad del mundo clásico encarados por una verdadera escuela historiográfica conformada a su alrededor.

Los recientes *Contributi* que acabamos de recibir nos informan que, tras el retiro de Marta Sordi, el Istituto fue subsumido en el “Istituto di Scienze Storiche” del Dipartimento di Scienze Storiche, que incluye la parte moderna y contemporánea. Un paso más en esta dirección que evidencia los “signos de los tiempos”. Pero, en cambio, resulta positiva la decisión de seguir publicando estos *Contributi*, en una *nuova serie* cuyo primer número reseñamos aquí.

En primer lugar mencionemos que la publicación no varía sustancialmente en la estructura y enfoques de los anteriores e inclusive contiene un trabajo de Marta Sordi como signo de la anhelada continuidad que rescatan sus coordinadores: Cinzia Bearzot, Franca Landucci y Giuseppe Zecchini.

El volumen está dedicado a los estados territoriales y se divide en dos partes; en la primera (“Pensiero politico e sovranità territoriale”) se analizan conceptos políticos relacionados con el tema en la época helenística, mientras que en la segunda (“La realtà territoriale: alcuni esempi”) se estudian casos específicos, pero en un marco territorial más amplio que abarca todo el mundo antiguo.

De los siete artículos que componen la primera parte hemos seleccionado, como habitualmente lo hacemos, aquellos más cercanos al interés de nuestros lectores: el concepto de *dynasteia* y el estado helenístico (Cinzia Bearzot), el desarrollo del concepto de *autonomia* en los siglos IV y III a C. (Marcello Bertoli), el concepto de *ethnos* en la terminología helenística (Emmanuele Vimercati), la instalación y organización estatal de los reinos romano-bárbaricos (Arnaldo Marcone) y Terra Etruria e Terra Italia (Marta Sordi).

De la segunda parte –más específica– nuestro interés personal nos ha llevado a inclinarnos por la organización del espacio en Mileto (Clara Talamo), el caso de la monarquía en Macedonia (Franca Landucci Gattinoni) y la Judea como estado territorial (Alessandro Galimberti).

Auguramos larga vida a esta nueva –o antigua– publicación de consulta

habitual por todos aquellos interesados en profundizar diferentes aspectos del mundo greco-romano.

FLORENCIO HUBEŇÁK

SOMMAGIO, PAOLO; TURATI, ALESSANDRO; TODESCAN, FRANCO. *Egidio Romano*. Padova: CEDAM, 2005. 176 p.

La colección “Lex naturalis” –cuyas publicaciones ya hemos reseñado en otras ocasiones– ha dedicado este número a Egidio Romano o Aegidio Colonna, monje agustino del siglo XIV, teólogo y filósofo vastamente conocido y cuyas obras fueron de lectura e influencia permanente en esos tiempos. Cabe hacer notar que esta importancia parece mucho menor por el peso de la autoridad tomista –cuyo pensamiento siguió– y fundamentalmente por la trascendencia que la Modernidad otorgó a sus oponentes secularistas como Guillermo de Ockham o Marsilio de Padua.

El trabajo de Sommaggio, Turatti y Todescan incluye la selección de textos significativos y una exhaustiva introducción (ochenta páginas) que permite acceder a la vida del autor –vinculado a la corte de Felipe el Hermoso de Francia, pero firme defensor del papa Bonifacio VIII–, a su formación y a su obra.

La obra más conocida de Egidio fue *De ecclesiastica potestate*, cuyos argumentos aparecen casi textualmente en la célebre bula *Unam Sanctam*, pero los autores han preferido limitarse a partes del libro III de *De regimine principum*, obra escrita por el monje, a manera de “espejo de príncipes” para el futuro Felipe IV de Francia. Cabe hacer notar que existe una antigua edición en castellano publicada por el Centro de Estudios Políticos de Madrid.

El libro agrega una interesante carta (*De differentia rhetoricae, ethicae et politicae*) dirigida al dominico fray Olivero, donde expone su concepción sobre la relación entre estas disciplinas.

Una vez más, la colección “Lex naturalis” nos permite el acceso directo a textos de autores de la Cristiandad, en muchos casos poco difundidos.

FLORENCIO HUBEŇÁK

FATÁS, GUILLERMO. *El fin del mundo. Apocalipsis y milenio*. Madrid: Marcial Pons. 200 p.

Hace unos años el comienzo del tercer milenio activó una serie de estudios de divulgación –más o menos eruditos– sobre la temática siempre atractiva del fin de milenio. Baste recordar las leyendas históricas sobre el año 1000 y la significativa obra de difusión de George Duby, recientemente editada (*Año 1000, año 2000 la huella de nuestros miedos*). En ese contexto debemos ubicar los trabajos de Harold Bloom (*Presagios del milenio*. Anagrama, 1997), Damian Thompson (*El fin del tiempo. Fe y temor a la sombra del milenio*. Taurus, 1998), Carriere; Delumeau; Eco; Gould (*El fin de los tiempos*. Anagrama, 1999), la compilación de Malcolm Bull (*La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (F.C.E., 1998) y la más reciente obra de Fatás que reseñamos.

El autor –catedrático de Historia antigua de la Universidad de Zaragoza y especialista en temas de la romanización hispánica– demuestra en esta obra un gran interés y un conocimiento erudito de las cuestiones escatológicas, que superan su área de investigación.

El libro está pensado para ir guiando al lector en respuestas a las múltiples cuestiones de esta temática que pueden interesarle: apocalipsis, cristianismo gnóstico, anticristo, milenarismo son los grandes temas que enmarcan el desarrollo del texto.

Comienza interrogándose si se acaba el mundo para, a partir de esta pregunta, explicar de manera sintética pero didáctica, cuál es la posición de las diferentes creencias (zoroastrismo, Islam) sobre el tema. Evidentemente los textos apocalípticos del judaísmo y del cristianismo integran la mayoría más importante de esta primera parte que, además de proporcionarnos interesante información sobre los apocalipsis judíos (Daniel, Esdrás, Baruc), dedica algunas páginas al menos mentado mesianismo judío hasta el siglo XIX. A su vez su referencia al apocalipsis cristiano incorpora las semidesconocidas interpretaciones gnósticas del quiliasmo y del montanismo. Fatás termina este parte con un interesante y erudito estudio sobre “el nombre y el número de la

bestia”, analizando las diferentes interpretaciones históricas sobre la enigmática cifra: 666.

En la segunda parte el autor estudia el milenarismo –los mil años del reinado de Cristo en la tierra tras la parusía–, aunque curiosamente Fatás anticipa la fecha y se preocupa por la famosa discusión del “año cero” y la datación del nacimiento y vida de Jesús –incluyendo al famoso Dionisio el Exiguo–, como paso previo a las visiones histórico-proféticas del Anticristo, que le llevan hasta el surgimiento de los mormones.

Estamos frente a una obra interesante –y bien escrita– que conforma una introducción apropiada para emprender el conocimiento de estas complejas pero atrapantes cuestiones que no debieran ser ajenas a los historiadores. Una breve bibliografía, basada más en fuentes que en los múltiples estudios especializados existentes, completa esta pequeña pero útil obra.

FLORENCIO HUBEÑAK

BANCALARI MOLINA, ALEJANDRO. *Orbe romano e Imperio global. La romanización desde Augusto a Caracalla*. Santiago de Chile: Universitaria, 2007. 326 p.

El colega chileno Alejandro Bancalari, doctorado en la Universidad de Pisa y profesor de Historia de Grecia y Roma en la Universidad de Concepción; activo y comprometido participante en congresos de su país y del nuestro, ha logrado con este libro, pese a su juventud, la obra reflexiva y de madurez intelectual que nos debía. Y como crítico honesto de algunos de sus trabajos también me alegro del éxito.

Como bien expresa el autor, Roma “se convirtió en la primera aldea global” y constituyó “el primer fenómeno de globalización”. Y el análisis de este proceso –la romanización (*Romanitas*)– es el objeto de este libro.

El propio autor nos advierte que procurará demostrar “a través de las fuentes primarias y de un estudio hermenéutico, que la unidad política, social, económica, jurídica y cultural del imperio romano constituye el gran primer ejemplo de globalización en la historia universal, y, particularmente, en la

civilización cristiano-occidental” (p. 31).

En el erudito capítulo segundo estudia el significado de la romanización y las diferentes teorías existentes sobre el tema (en la múltiple bibliografía), un verdadero y modélico “estado de la cuestión”. Bancalari analiza el tema a través de once factores: integración de las aristocracias, la ciudadanía, el derecho, el sistema imperial, la economía “global”, la educación, la tecnología, las comunicaciones, las legiones como agente integrador, el culto imperial y el prestigio de Roma (*civitas*) como foco de romanización. A cada uno de ellos dedica varias páginas, aunque no resalta suficientemente la desigualdad de los mismos. Además agrega testimonios a favor de su tesis, extraídos de fuentes del mundo romano como Agripa II, Elio Aristides, Apiano y Tertuliano, como también menciona algunos testimonios en contra como Calgaco, Mitridates VI y el “dudoso”, Tácito.

Al adentrarse en el meollo de su tesis —el paso de Roma a la aldea global—, Bancalari expone la ideología y la simbología de la nueva Roma de Augusto (nuestro “mito de Roma”, que cita) como principio del proceso de globalización o internacionalización, centrada en la *imitatio Alexandri* y concluido —según expresara el autor en otro trabajo— con la *constitutio Antoniana* que confería la ciudadanía romana a todos los habitantes libres del territorio donde ejercían su imperio los romanos.

Pero debemos también rescatar el interés de Bancalari por aprovechar la experiencia histórica romana para una mejor comprensión del mundo actual, haciendo suya la correcta apreciación de José Luis Romero cuando afirmaba que la historia no estudia el pasado, sino que lo interroga sobre los problemas del hombre de hoy. Tarea ésta que muchos historiadores han olvidado o han abusado ideológicamente de ella.

Aunque algunas de sus apreciaciones generales o interpretaciones puedan ser objeto de discusión —como el uso del concepto “globalización” que nosotros también hemos empleado—, nos encontramos ante una obra de nivel científico que, además del aporte histórico que implica su teoría “romanizadora”, aporta importante material y visiones a los estudiosos y estudiantes de la historia de Roma.

La obra se completa con cantidad de citas aclaratorias y una bibliografía especializada, además de incorporar una serie de ilustraciones y mapas que representan el orbe romano y su expansión, ratificando así el nivel del trabajo realizado.

FLORENCIO HUBEÑÁK

MAZZA, MARIO. *Il vero e l'immaginario. Profezia, narrativa e storiografia nel mondo romano*. Roma: Jouvence, s/f. 260 p.

El libro que reseñamos –editado por la prolífica editorial romana Jouvence– reúne una serie de trabajos del catedrático Mario Mazza, docente de la Università di Roma y autor de varias publicaciones que analizan diferentes aspectos de la historia del mundo romano, además de cantidad de ponencias en Congresos y Jornadas.

En este caso se incluyen seis trabajos –algunos de ellos inéditos y los otros revisados y con actualización bibliográfica– que también abarcan un amplio espectro centrado en la historiografía. El título elegido –más allá de la actualidad de los estudios del imaginario– señala una concepción *antigua* de la historia que incluye la profecía y la narrativa literaria (la historia como *grammatike techne*), más que la imagen “científica” de Tucídides y Polibio, que Mazza considera una elaboración del siglo XVIII.

El primero de los artículos: “Roma e i Quattro Imperi”, como tema de la propaganda helenístico-romana, publicado originariamente en 1998 –donde ya se nota la gran influencia de Santo Mazzarino y Arnaldo Momigliano en la formación del autor–, analiza el sugestivo tema del papel de Roma en la historia de su época –tanto en historiadores como en profetas–, basándose en el conocido *topos* de la sucesión de los “cuatro imperios”. Nos parece de interés agregar que esta interpretación dio lugar a la sucesión de la “historia universal”, que –trasvasada a la versión lineal judeo-cristiana– aún utilizamos, como tratamos de demostrar en “Historia, política y Profecía: Roma y los grandes Imperios antiguos a la luz de las predicciones del profeta Daniel” (en: *Hispania Sacra*. 1996; XLVIII, 97).

Este trabajo de Mazza se completa con el estudio de la relación entre “Profezia e politica” a través de la imagen de Roma en los oráculos sibilinos (libros III-IV), aporte que, además de su identidad propia, muestra la importancia de las profecías en la actividad propagandístico política como también en la interpretación de los acontecimientos.

Desde otro ángulo el autor se interroga sobre la vinculación de la historia, la narrativa y la que llama pseudohistoria, a través de su desarrollo en la edad imperial, acentuando los poco precisos límites entre la historia “crítica” y la historia “narrativa”, a la que fueron tan afines los historiadores antiguos y renacentistas.

En “Historia fabularis”, redactada originalmente en 1999, Mazza intenta demostrar cómo los historiadores de la Antigüedad trabajaban indistintamente con material mítico, etnográfico, biográfico, romancesco o datístico, permitiendo verificar las serias dificultades que implica el intento de “cientifizar” la información devaluando los enfoques no positivistas en desmedro de la verdadera historia como la vieron sus contemporáneos, que es, en última instancia, la única válida.

La “Historia Apollonii regis Tyri”, escrita en 1982, delinea la aventura del romance en el Occidente latino, demostrando claramente las afirmaciones precedentes respecto a la forma de escribir historia en la Antigüedad.

Finalmente el autor incluye un estudio de las *Memorias de Adriano* de Marguerite Yourcenar, trabajo de 1992, en el cual, en las líneas mencionadas, reivindica el considerado “momento único en la historia”, donde “existió el hombre sólo” (el humanismo por excelencia para la autora), donde “los dioses ya no eran, pero Cristo no era todavía” (p. 235).

Como puede observarse, esta recopilación de artículos de Mario Mazza nos ofrece la posibilidad de acceder a otras visiones atractivas –y no menos importantes– de la historia en la Antigüedad.

FLORENCIO HUBEÑÁK

NORMAS DE PUBLICACIÓN

OBJETIVO DE LA REVISTA. La publicación de trabajos originales sobre temas del mundo griego y latino antiguos. El interés también se extiende a otras épocas (por ejemplo el latín medieval, el latín del Humanismo, la literatura neolatina, la literatura neohelénica). También, a estudios de comparación o de influencia del mundo clásico con la cultura posterior. Eventualmente, a estudios sobre pueblos antiguos relacionados con griegos y romanos (p. ej. Egipto).

PRESENTACIÓN. Las colaboraciones se presentarán en soporte informático, en discos de 3.5 o bien en CD, en Word o Word Perfect., acompañados de dos impresiones a simple faz en hojas A4 con un máximo de treinta (30) páginas. Adjuntar un resumen en dos idiomas y palabras clave.

RECEPCIÓN DE COLABORACIONES. Los originales serán presentados hasta el 31 de agosto de cada año para considerar su publicación en la revista del año en curso.

ARBITRAJE. Las colaboraciones serán sometidas a una evaluación externa del editor, a cargo de la Comisión de arbitraje designada a tal efecto.

FORMATO DEL TEXTO

Título del trabajo (artículo o nota): centrado, en mayúsculas.

Autor: dejando dos espacios, alineado a la derecha y en versalita.

Cuerpo del trabajo: se inicia a cuatro espacios del autor. Cada párrafo comienza con una tabulación. Los subtítulos de primera jerarquía van junto al margen izquierdo y con mayúscula. Los subtítulos de segunda jerarquía van junto al margen izquierdo y en versalita. La distancia entre el último párrafo y los subtítulos es de tres espacios.

Notas: al pie de página, sin espacio previo y sin cambio alguno en cuanto al tamaño de letra.

Las citas en **idioma extranjero:** en cursiva; en **idioma nacional:** en redonda. y con comillas. Toda **supresión de texto**, ya sea de la cita, en su interior o al final de la misma, se indica con corchetes que encierran tres puntos suspensivos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Libros:

a) **apellido y nombre del autor, en versalita.**

b) **título, en cursiva.** Si el libro es una compilación de trabajos, y se desea citar aquél que corresponde al autor introducido, el título del trabajo irá en redonda entre comillas y seguido, luego se darán los números de las páginas que abarca dicho trabajo. A continuación se pondrá En (con mayúscula y seguido de dos puntos) y seguirá la referencia bibliográfica del libro.

c) **lugar de edición:** a continuación del título -o de los volúmenes, si ése es el caso y seguido de dos puntos. Si no es posible determinar el lugar de edición, se pondrá la abreviatura latina s.l. entre corchetes.

e) **editorial o responsable de la publicación:** a continuación del anterior. Si no es posible determinar responsable de la publicación, o imprenta al menos, se pondrá la abreviatura latina s.n. entre corchetes.

f) **fecha:** a continuación de lo anterior. Si la obra consta de más de un volumen, se indicarán el primero y el último año, separados entre sí por un guión.

g) **número de páginas:** a continuación de lo anterior

Revistas:

a) **apellido y nombre del autor:** igual criterio que para los libros.

b) **título del artículo:** en redonda y entre comillas.

c) **nombre de la revista:** en cursiva. Si se desea indicar el nombre del lugar o de la institución de origen, se ponen a continuación del nombre de la publicación y entre paréntesis.

d) **fecha:** a continuación, y seguida de punto y coma.

e) **volumen:** con número arábigo, seguido de dos puntos, si no hay indicación de número.

f) **número**: si no hay volumen, a continuación de la fecha, con número arábigo y seguido de dos puntos. Si hay indicación de volumen, a continuación de éste, con número arábigo y entre paréntesis seguidos de dos puntos.

g) **páginas**: se dan la primera y la última página del artículo, sin la abreviatura p., y separadas por guión.