



STYLOS

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

RECTOR

MONS.DR.ALFREDO H. ZECCA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANO: DR. HÉCTOR DELBOSCO

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "Prof. F. NÓVOA"

DIRECTOR: PROF. RAÚL LAVALLE

DIRECTOR DE LA REVISTA

Prof. Raúl Lavalle

SECRETARIOS DE LA REVISTA

REDACCIÓN: Prof. Natalia Bustos

EDICIÓN Y DIFUSIÓN: Prof. Clara Inés Stramiello

COMISIÓN DE ARBITRAJE

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

CONSEJO ASESOR

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

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

raullavalle@fibertel.com.ar

institutonovoa@hotmail.com



PERICLES

por Patricio Suárez Faini

OBRA: Pericles
AUTOR: Patricio Suárez Faini
TÉCNICA: Mixta
MEDIDAS: 75 x 55 cm.
AÑO: 2004
BUENOS AIRES

SUMARIO

<i>Azucena A Fraboschi: Scivias I, 1, de Hildegarda de Bingen. Análisis y comentario al modo de una lectio medievalis</i>	13
<i>Renan Frighetto: Algumas considerações o poder político na Antigüidade Clássica e na Antigüidade Tardia</i>	37
<i>Susana Guglielmino: Piezas de la Antigüedad Clásica en las colecciones argentinas</i>	49
<i>Graciela Maturo: América, el buen lugar</i>	59
<i>Ilaria Ramelli: La lettera di Mara Bar Serapion: linee introduttive, traduzione e note essenziali.</i>	77
<i>Álvaro Rollán Gallego: Magia y superstición en la Grecia actual</i>	105
<i>Luis Ángel Sánchez: Humor y dialéctica del contraste en el episodio primero de El cíclope de Eurípides</i>	119

NOTAS

<i>Daniel Capano: Petrarca, poeta de la antigua Roma.</i>	133
<i>María Lucía Puppo: Retórica apasionada: Aníbal Núñez traductor de Catulo</i> . .	143

POESÍA LATINA DE HOY	147
---------------------------------------	-----

CRÓNICA	149
RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS	155
ÍNDICES ACUMULATIVOS	207

IN HONOREM FRANCISCI NÓVOA

*Francisce, meas laudes,
Precor, recipe (recipe
Dico: medicus eras
Quodammodo nobis
Omnibus, qui saepe ad te
Curas deferebamus).
Mihi videtur te videre
Libris circumdatum;
Doctus eras, sed scientia
Praeditus humillima;
Nemo non te amabat,
Vir fortis, aularum
Nostrarum atavus.*

RAUL LAVALLE

HOMENAJE AL PROF. FRANCISCO NÓVOA*

Excelentísimo Sr. Embajador de Hungría, Dr. Ferenc Szönyi, estimados amigos que nos visitan, señores profesores, alumnos.

Celebrar los 100 años del nacimiento del Profesor Francisco Nóvoa es celebrar asimismo, un aniversario estrechamente relacionado con el nacimiento y el desarrollo de la Universidad Católica Argentina. Particularmente, de su Carrera de Letras.

En efecto, el prof. Nóvoa perteneció a aquel recordado grupo fundador de la que se creó en principio, como Facultad de Letras. Fue su segundo Decano tras el alejamiento del Dr. Battistessa, asumió el cargo de Director del Departamento de Letras cuando las carreras humanísticas se unificaron en una sola Facultad, y en 1981, al fundarse la Revista *Letras*, se desempeñó como su primer Director.

Se encontraba ejerciendo estas dos últimas funciones en el momento de su fallecimiento, el 24 de junio de 1985, poco antes de que apareciera el número de homenaje que le dedicó *Letras* con motivo de sus 80 años. El nuevo director de la publicación, el Prof. Luis Martínez Cuitiño, se vio en el doloroso deber de incluir como punto final las palabras que el Prof. Alfredo Schroeder pronunció durante el sepelio.

Dice el colega al trazar la semblanza, “La muerte lo encontró así, como siempre lo quiso, en plena actividad” y recurre al tópico clásico de la flor tronchada sobre la arena porque juzga que es la más apropiada para reflejar la proverbial modestia del maestro desaparecido.

Como pórtico de aquel número de homenaje, figura otra semblanza, preparada para la ocasión por el Rector fundador de la UCA, Monseñor Octavio Derisi, cuando nada hacía pensar que el Prof. Nóvoa no llegaría a leerla. De ella espigo las siguientes palabras:

“Las lenguas y literaturas clásicas han logrado penetrar muy adentro de su espíritu y puede decirse que han llegado a trazar los rasgos de su fisonomía de maestro. Porque Nóvoa es él mismo un clásico. Su porte sobrio y elegante, su manera de enseñar, sus modales medidos y equilibrados, el dominio permanente de sus palabras y gestos, toda su manera de ser y presentarse, son el fruto de un espíritu impregnado de *sophrosyne*.”

Y dice más adelante:

“Vida académica y vida cristiana están en él íntimamente unidas. Más aún, su vida cristiana impregna y vigoriza todo el amplio ámbito de su vida académica. *Nóvoa es un humanista y un maestro cristiano.*”

La laboriosidad, la modestia, la sobriedad, la prudencia y la piedad a las que se

* Palabras pronunciadas el 8 de octubre de 2004, en el Auditorio Santa Cecilia, de la Universidad Católica Argentina, en homenaje a Francisco Nóvoa.

refieren estas dos semblanzas, aparecen asimismo destacadas en las palabras liminares del número de homenaje por quien era en ese momento Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, el Presbítero José Luis Toraca, que las resume así: "Surge nítida su figura como la de un medallón clásico."

Al irse, el Prof. Nóvoa había dejado fuertemente impresas en la memoria de todos, estas imágenes que tan acertadamente lo describen. Pero pronto, también se haría presente activamente en la Facultad por otros medios, acordes con su devoción por un estudio continuado y profundo de las humanidades. Fue cuando con la donación de una parte de su biblioteca, hecha por su viuda a la Universidad Católica, se fundó el Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. Francisco Nóvoa".

Quiero poner de relieve dos aspectos distintivos del Instituto, los cuales resultan en definitiva, manifestaciones del espíritu de nuestro maestro.

Uno de ellos es que se constituyó en la génesis de una serie de actividades relacionadas con el ámbito investigativo, como lo demuestra por ejemplo, su revista *Stylos*. Y la investigación como dimensión inseparable de la vida universitaria fue una preocupación constante del Prof. Nóvoa. En 1978 pronunció una conferencia titulada "La investigación científica en UCA" (con su letra inconfundible y su sentido innato de la precisión, aclara en el manuscrito que fue leída el 7 de noviembre a las 18 y 30).

En esas páginas afirma:

"El tesoro que hemos recibido del esfuerzo y del sacrificio de las generaciones anteriores debemos conocerlo, sentirlo y amarlo. Cada generación tiene por tarea fundamental la de profundizarlo y realizarlo en todos los órdenes de la vida. Para actuar con sentido, con verdad y con eficacia debemos saber previamente y con toda claridad de dónde venimos y también a dónde vamos. La tarea de una investigación veraz y auténtica es la de asimilar esta tradición, ampliarla y darle luego la expresión propia de cada momento, como el padre de familia que saca de su tesoro lo nuevo y lo viejo "nova et vetera" (San Mateo, 13, 52)"

El Prof. Nóvoa no se limitó a formular conceptos como éstos que sin duda, condensan su credo humanista, sino que también predicaba con el ejemplo del sólido aparato crítico que estructura sus publicaciones, sus trabajos presentados en reuniones científicas y sus modélicas conferencias.

El segundo aspecto que quiero destacar como constitutivo del Instituto es el extraordinario abanico de temas que recoge la biblioteca, los cuales pertenecen a las más diversas coordenadas espacio temporales y que se encuentran actualizados hasta poco antes de la muerte del maestro.

Por eso creemos que él hubiera aprobado la variedad temática de esta Jornada de homenaje, en la que se expondrán diferentes aspectos de esa tradición viva y vitalizante que exhortaba a investigar.

Se me hace necesario ahora, entrar en el capítulo de los recuerdos personales. Muchos de los que hoy lo evocamos, fuimos alumnos suyos de Lengua y Cultura Latinas en la UCA o en la Universidad de Buenos Aires y ¿cómo podríamos olvidar su claridad didáctica, su bonhomía y asimismo, su firmeza si era necesario? Por mi parte,

tengo muy presente la sonrisa con que solía concluir una explicación que acababa de redondear ¿era el reflejo de una inteligencia que continuaba maravillándose ante el objeto de sus estudios? o quizá ¿era como la afabilidad de alguien que invita a su mesa, al *ágape* de un maestro que quería compartir lo que sabía y creía con sus discípulos? Posiblemente había de todo esto y de algo más.

Deseo agregar que fue amigo personal de mi padre, el Ingeniero Jorge Carrizo Rueda, desde la época en que ambos eran profesores en el Colegio Nacional de Buenos Aires, y que conocí así muy pequeña, el respeto y el afecto que despertaba en cuantos lo conocían.

Como docente y desde los cargos directivos que ocupó, nos transmitió también el empeñoso esfuerzo compartido con aquel grupo de fundadores que luchaba por llevar adelante el joven proyecto que era la UCA.

Las realidades hoy ya plasmadas y en particular, la vitalidad del Instituto que lleva su nombre, demuestran que la siembra de Francisco Nóvoa fue de las más fecundas. Gracias, Profesor.

Sofía M. Carrizo Rueda
Directora Departamento de Letras
Directora revista *Letras*

SCIVIAS I, 1, DE HILDEGARDA DE BINGEN: Análisis y comentario al modo de una *lectio medievalis*

AZUCENA A. FRABOSCHI**

Este libro –primera obra profética de Hildegarda–, cuyo título completo es *Scito vias Domini* (Conoce los caminos del Señor)¹, fue escrito entre los años 1141 y 1151, aprobado por el Papa Eugenio III en el sínodo de Tréveris (1147-48)², y por mucho tiempo fue la obra más divulgada de la abadesa y la que mayor fama le valió. El título le fue revelado por Dios en una visión, como lo dice al monje Guiberto de Gembloux en la famosa carta conocida como *De modo visionis suae*: “También en una visión vi

** UCA - CONICET

¹ *Hildegardis Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter O.S.B. collab. Angela Carlevaris O.S.B. Turnhout: Brepols, 1978. (CCCM 43-43a).

² “Una vez que hubo escuchado los informes, el Papa mandó que le fuesen presentados nuevamente los escritos de la bienaventurada Hildegarda, que le habían sido traídos del citado monasterio y entregados. Y sosteniéndolos con sus propias manos, él mismo, haciendo las veces del lector, los leyó públicamente al arzobispo [Albero de Tréveris], a los cardenales y a todo el clero presente; y dando a conocer la respuesta de los hombres que había enviado para investigar estos asuntos, movió los corazones y las voces de todos a la alabanza del Creador y la acción de gracias. [...] El reverendo Padre de los Padres asintió a estos [dichos de San Bernardo] con una actitud tan benigna como prudente, y visitó a la bienaventurada virgen con cartas de salutación en las que le concedía su autorización –en el nombre de Cristo y de San Pedro– para que anunciara lo que hubiese conocido por el Espíritu Santo; y la animó a escribir.” (*His papa recognitis iubet representari scripta beate Hildegardis, que sibi de predicto cenobio perlata susceperat; et ea manibus propriis tenens ipseque recitatoris uice functus archyepiscopo et cardinalibus omnibusque, qui de clero aderant, publice legit ac responsa uirorum, quos | ad hec indaganda miserat, pronuntians omnium mentes et uoces in laudem conditoris et congratulationem excitauit. [...] Ad hec reuerendus pater patrum tam benigne quam et sagaciter assensum prebens litteris saluatoriis beatam uirginem uisitauit, in quibus concessa sub Christi et beati Petri nomine licentia proferendi, quecumque per Spiritum sanctum cognouisset, eam ad scribendum animauit*. Vita Sanctae Hildegardis Virginis I, 4. Cura et studio Monika Klaes. Turnhout: Brepols, 1993. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 126), p. 9-10). El Papa Eugenio nunca visitó a Hildegarda en el monasterio de San Disibodo ni en ningún otro; el término “visitó” ha de entenderse en el sentido de “se hizo presente” a través de las cartas.

que el primer libro de mis visiones se llamaría *Scivias*, porque me fue revelado por los caminos de la Luz viviente, y no por alguna otra instrucción [al respecto]”³. En este sentido, Heinrich Schipperges subraya que “es altamente significativo que al mismo tiempo (1140) que Abelardo estaba escribiendo su *Conócete a ti mismo* (Scito te ipsum), la monja Hildegarda comenzaba a desplegar las ideas de su obra *Conoce los caminos del Señor* (Scito vias Domini)”⁴; de seguro San Bernardo —tan fieramente enfrentado con Abelardo— ha de haber tenido en cuenta semejante contraste a la hora de recomendar el trabajo de la abadesa al papa Eugenio.

Los destinatarios del libro están señalados en el texto mismo:

“Oh frágil ser humano, hecho del polvo de la tierra y de la ceniza [que deja] la ceniza: clama y habla del inicio de la pura e imperecedera salvación hasta que lo aprendan estos que, aunque ven la médula⁵ de la *Escrituras*, no quieren decirla ni predicarla porque son tibios y perezosos para cumplir [las disposiciones de] la justicia de Dios. Ábreles la puerta de los misterios, [puerta] que ellos mismos temerosamente ocultan sin fruto en un campo escondido. Ve pues hacia la fuente de la abundancia y fluye con místico conocimiento, para que la abundancia de tu riego sacuda y amedrente a quienes quieren despreciarte a causa del pecado de Eva.”⁶

Se trata, demás está decirlo, del clero tanto regular cuanto secular, y particularmente de los que son maestros o doctos en teología.

³ *In uisione etiam uidi quod primus liber uisionum mearum Sciuas diceretur, quoniam per uiam uiuentis luminis prolatus est, non de alia doctrina.* (Carta 103r —Primera carta de Hildegarda de Bingen a Guiberto de Gembloux—, año 1175, p. 263. En: HILDEGARDIS BINGENSIS. *Epistolarium*. Ed. Lieven van Acker. Turnhout: Brepols, 1991-93. (CCCM 91-91a), p. 258-265).

⁴ SCHIPPERGES, HEINRICH. *The World of Hildegard of Bingen. Her Life, Times and Visions*. Transl. by John Cumming. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1998, p. 15.

⁵ El contenido más íntimo, entrañable y rico: meduloso.

⁶ *'O homo, quae fragilis es de puluere terrae et cinis de cinere, clama et dic de introitu incorruptae saluationis, quatenus hi erudiantur qui medullam litterarum uidentes eam nec dicere nec praedicare uolunt, quia tepidi et hebetes ad conseruandam iustitiam Dei sunt, quibus clausuram mysticorum resera quam ipsi timidi in abscondito agro sine fructu celant. Ergo in fontem abundantiae ita dilatare et ita in mystica eruditione efflue, ut illi ab effusione irrigationis tuae concutiantur qui te propter praeuaricationem Euae uolunt contemptibilem esse.* (HILDEGARDIS. *Scivias* I, 1, p. 8).

La obra, precedida por un prólogo o declaración escrita luego de finalizado el libro, está dividida en tres partes cuyos temas son la Creación, la Redención y la Santificación (la obra de cada una de las Personas de la Trinidad), e incluye en total veintiséis visiones. Cada visión comienza con una descripción de lo visto y oído, dándose a continuación la interpretación del texto, frase por frase. Barbara Newman, en su "Introducción" a una versión de *Scivias* en lengua inglesa, señala que en esta interpretación y de acuerdo con el modo de la *lectio medievalis* se procedió, en primer lugar, a una interpretación alegórica, a la que seguía una enseñanza que versaba sobre aspectos de doctrina y moralidad sugeridos por la visión⁷; el fundamento de la enseñanza y su piedra angular era la *auctoritas*, el principio de autoridad y, más precisamente y como se acostumbraba en el ámbito monástico, la *Sagrada Escritura*. Por regla general cada explicación está precedida de un pedagógico "*Quid est hoc?*" o bien "*Quomodo?*": ¿Qué es esto?, ¿Qué significa esto?, ¿Cómo es esto?, que daba lugar al desarrollo de la explicación. Finalmente, la visión concluía con una advertencia o bien una exhortación, la misma para todas las unidades de cada libro.

El primer libro trabaja las relaciones que existen entre el macrocosmos y el microcosmos, entre las realidades superiores y las inferiores, entre el mundo creado y el mundo caído. El segundo libro, que gira en torno a la figura de la Iglesia, presenta algunos sacramentos: bautismo, confirmación, orden sagrado, penitencia y eucaristía⁸. El libro III se construye alrededor del edificio de la salvación, levantado a lo largo de la historia de la humanidad, que es la historia de la salvación desde la creación hasta el juicio final. Este edificio está habitado por las Virtudes, que dan lugar a una exposición de carácter moral; en la última visión se escucha la sinfonía de alabanza a Dios entonada por los habitantes del cielo, entre quienes se cuentan los hombres que, con la ayuda de las Virtudes, han triunfado en el combate moral⁹. La obra está

⁷ NEWMAN, BARBARA. "Introduction", p. 22. En: HILDEGARD OF BINGEN. *Scivias*. Transl. Mother Columba Hart and Jane Bishop. Preface by Caroline Walker Bynum. New York: Paulist Press, 1990. 545 p.

⁸ El sacramento del matrimonio está tratado en el libro I, como perteneciente a la creación original.

⁹ Por ese entonces Hildegarda ya era conocida como compositora, según nos lo muestra la carta que el maestro Odo de Soissons (ahora de París, por ser maestro en dicha ciudad) le escribiera entre los años 1148-49: "Se dice que, elevada a los cielos, ves muchas cosas en ellos y que muchas comunicas a través de tus escritos, y que compones una obra musical nueva, aunque nada de esto hayas estudiado." (*Dicitur quod eleuata in celestibus multa uideas et multa per scripturam proferas. atque modos noui carminis edas, cum nihil horum didiceris*. Carta 40, de Odo de Soissons, año 1148-49, p. 102. En: *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, p. 102-03).

bellamente iluminado con treinta y cinco miniaturas realizadas en el monasterio de San Ruperto hacia 1165 bajo la supervisión de Hildegarda, y que no son meramente decorativas sino que corresponden e ilustran el contenido de las visiones¹⁰.

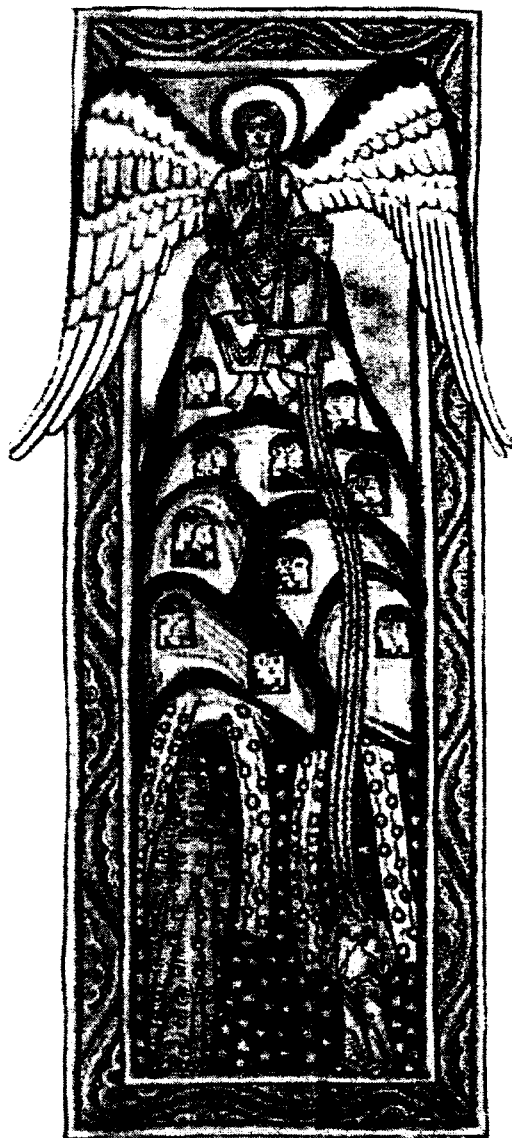
Las ediciones latinas disponibles de esta obra son: *Hildegardis Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter O.S.B. collab. Angela Carlevaris O.S.B. Turnhout: Brepols, 1978 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, vol. 43-43a), y MIGNE, J.-P. (ed.). *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 197, cols. 0383-0738. Paris: 1882. (S. Hildegardis Abbatissae Opera omnia). En un interesante artículo muy bien titulado "Problemata Hildegardiana"¹¹, Peter Dronke señala la deficiente calidad de esta última edición, hecha sobre un texto anónimo de 1628 que reproduce la edición de Jacques Lefevre d'Étaples (1513), para pasar luego a ponderar los logros del trabajo de Schrader y Führkötter quienes, además de brindar una confiable publicación de la obra de Hildegarda, enriquecieron el volumen con índices: bíblico, litúrgico, de autores¹² y de palabras y expresiones. Sin embargo, también en esta edición Dronke encuentra errores, que señala con ánimo constructivo, según propias palabras¹³.

¹⁰ Este manuscrito de *Scivias*, el más antiguo, se perdió durante un bombardeo en Dresden en 1945; quedan una fotocopia en blanco y negro de 1927, y una copia hecha a mano por las religiosas del monasterio de Eibingen, realizada entre los años 1927 y 1933.

¹¹ DRONKE, PETER. "Problemata Hildegardiana". *Mittellateinisches Jahrbuch*. 1981; 16: 97-131.

¹² En su nota 3 alude Dronke a la tremenda dificultad que plantea la detección de autores y de obras –Hildegarda no cita–, que a veces apunta a una expresión, palabras apenas, cuyo contexto es totalmente diferente.

¹³ Se refiere Dronke a los manuscritos de *Scivias*: tres realizados en el *scriptorium* del monasterio de San Ruperto (dos en vida de la abadesa –V (Biblioteca Vaticana, Ms. Pal. Lat. 311) y W (Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, Ms. 1), perdido este último en 1945– y el tercero, R (Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, Ms. 2, Riesenkode), en la década que siguió a su muerte); otros dos (H: Heidelberg, University Library, Ms. X.16, y B: Brussels, Royal Library, Ms. 11568 (1492), y tal vez otro perdido, E: Former Collection F.W.E. Roth, proveniente de la abadía cisterciense de Eberbach), copiados durante el siglo XII en otros lugares; dos más en los primeros años del siglo siguiente (C, confeccionado en Tréveris en 1210, y O: Oxford, Merton College, Ms. 160, también en los comienzos del siglo); y más tardíos, F (Fulda, Landesbibliothek, Ms. B.6^o.) copiado de H, T (Trier, City Library, Ms. 4^o 722/277) copiado de C y M, copiado del texto impreso de 1513. Y a continuación señala como lo más auténticamente hildegardiano aquello en lo que coinciden los manuscritos V y R, incluyendo, dice, la ortografía y la puntuación, que no habrían sido enteramente respetadas por la edición de la *Continuatio Mediaevalis*.



Nos ocuparemos en este trabajo de la primera visión de la primera parte, titulada “Dios, el Señor”. De ella daremos la traducción del núcleo de la visión misma, para luego indicar la glosa o interpretación dadas por la visionaria y añadir finalmente algunos elementos a modo de comentario personal.

SCIVIAS I, 1:

“Yo vi [1] como una gran montaña de color ferroso, [2] y sentado sobre ella un Ser tan resplandeciente, que Su resplandor reverberaba y me estorbaba la visión. [3] A uno y otro de Sus lados se extendía una delicada sombra, como un ala, de anchura y largo asombrosos. [4] Y ante Él, al pie de la montaña, se alzaba una imagen llena de ojos por todos lados, [5] en la que yo no podía discernir forma humana alguna a causa de dichos ojos; [6] delante de ésta había otra imagen niña, vestida con una túnica descolorida pero con calzado blanco, [7] sobre cuya cabeza descendía –desde el Ser que estaba sentado sobre la montaña– una claridad tan grande que yo no podía ver su rostro. [8] Pero del que se sentaba sobre la montaña salieron multitud de centellas vivientes, que volaban alrededor de las imágenes con gran suavidad. [9] En la montaña misma se veían muchas como pequeñas ventanas [10] en las que aparecían cabezas humanas, algunas de color desvaído y blancas las otras.

Y he aquí que Aquel que se sentaba sobre la montaña gritaba con voz fortísima y penetrante: Oh frágil ser humano, hecho del polvo de la tierra y de la ceniza [que deja] la ceniza: clama y habla del inicio de la pura e imperecedera salvación hasta que lo aprendan estos que, aunque ven la médula de la Escrituras, no quieren decirla ni predicarla porque son tibios y perezosos para cumplir [las disposiciones de] la justicia de Dios. Ábrelas la puerta de los misterios, [puerta] que ellos mismos temerosamente ocultan sin fruto en un campo escondido¹⁴. Ve pues hacia la fuente de la abundancia y fluye con místico conocimiento, para que la abundancia de tu riego sacuda y amedrente a quienes quieren despreciarte a causa del pecado de Eva¹⁵. Porque tú no tomas del hombre el conocimiento que penetra esta profundidad sino que lo recibes del Juez

¹⁴ Véase Mat. 25, 18 y 25.

¹⁵ “De la mujer tuvo principio el pecado, y por causa de ella morimos todos” (Eccli. 25, 33); y ya en el Nuevo Testamento leemos: “Y no fue engañado Adán, sino que la mujer, seducida, incurrió en la transgresión” (1 Tim. 1, 14).

supremo y temible, desde el cielo, donde con gloriosa luz esta serenidad brillará poderosamente entre las luces. Levántate, pues, clama y di lo que te manifiesta el fortísimo poder de la ayuda divina; porque Aquel que gobierna a toda creatura Suya con poder y benevolencia inunda con la claridad de la luz celestial a quienes Lo temen y Lo sirven con dulce amor en humildad de espíritu, y a quienes perseveran en el camino de la justicia los conduce a los gozos de la eterna visión.”¹⁶

GLOSA DE HILDEGARDA:

[1] *Como una gran montaña de color ferroso: “es signo de la fortaleza y de la estabilidad de la eternidad del reino de Dios, que no puede ser destruida por embate alguno de la mutabilidad que fluye y que se pierde”¹⁷.*

¹⁶ [...] *uidi quasi montem magnum ferreum colorem habentem, et super ipsum quendam tantae claritatis sedentem, ut claritas ipsius uisum meum reuerberaret, de quo ab utraque parte sui lenis umbra uelut ala mirae latitudinis et longitudinis extendebatur. Et ante ipsum ad radices eiusdem montis quaedam imago undique plena oculis stabat, cuius nullam humanam formam prae ipsis oculis discernere ualebam, et ante istam imago alia puerilis aetatis, pallida tunica sed albis calceamentis induta, super cuius caput tanta claritas de eodem super montem ipsum sedente descendit ut faciem eius intueri non possem. Sed ab eodem qui super montem illum sedebat multae uiuentes scintillae exierunt, quae easdem imagines magna suauitate circumuolabant. In ipso autem monte quasi plurimae fenestellae uidebantur, in quibus uelut capita hominum quaedam pallida et quaedam alba apparuerunt. Et ecce idem qui super montem illum sedebat fortissima et acutissima uoce clamabat dicens: 'O homo, quae fragilis es de puluere terrae et cinis de cinere, clama et dic de introitu incorruptae saluationis, quatenus hi erudiantur qui medullam litterarum uidentes eam nec dicere nec praedicare uolunt, quia tepidi et hebetes ad conseruandam iustitiam Dei sunt, quibus clausuram mysticorum resera quam ipsi timidi in abscondito agro sine fructu celant. Ergo in fontem abundantiae ita dilatare et ita in mystica eruditione efflue, ut illi ab effusione irrigationis tuae concutiantur qui te propter praeuaricationem Euae uolunt contemptibilem esse. Nam tu acumen huius profunditatis ab homine non capis, sed a superno et tremendo iudice illud desuper accipis, ubi praeclara luce haec serenitas inter lucentes fortiter lucebit. Surge ergo, clama et dic quae tibi fortissima uirtute diuini auxilii manifestantur, quoniam ille qui omni creaturae suae potenter et benigne imperat, ipsam timentes et ipsi suauiter dilectione in spiritu humilitatis famulantes claritate supernae illustrationis perfundit et ad gaudia aeternae uisionis in uia iustitiae perseuerantes perducit'. [...] (HILDEGARDIS. Scivias I, 1, p. 7-8).*

¹⁷ [...] *mons iste magnus ferreum colorem habens designat fortitudinem et stabilitatem aeternitatis regni Dei, quae nullo impulsu labentis mutabilitatis potest exterminari [...] (Ibid., I, 1, 1, p. 8).*

COMENTARIO:

LA MONTAÑA: según Chevalier y Gheerbrant en su *Diccionario de los símbolos*¹⁸, por su altura –que la aproxima al cielo– simboliza la trascendencia y la morada de los dioses¹⁹, pero también el lugar de su manifestación. El *Diccionario* abunda en citas ilustrativas al respecto²⁰, de las que recordamos algunas en el ámbito de la tradición judeo-cristiana: Sión, el monte santo, es la morada de Dios, el lugar de su palacio (*Sal.* 36, 7; *Is.* 2, 2-3; 14, 12-13; *Ez.* 28, 11-16); Sinaí, la montaña en la que Dios se manifestó a Moisés, y le entregó las Tablas de la Ley (*Éx.* 19 y 20); Tabor es el monte alto en el que Jesús se muestra a sus discípulos en Su divinidad (*Mat.* 17, 1-3), en tanto en el monte de los Olivos se manifiesta en su humanidad (*Luc.* 22, 39-44), aunque también desde este mismo monte ascenderá luego a los cielos (*Hech.* 1, 9-12). Muchos otros significados asignan Chevalier y Gheerbrant a la montaña, como también lo hace Juan E. Cirlot en el *Diccionario de símbolos*²¹, pero de momento nos limitamos a señalar éstos.

DE COLOR FERROSO: si bien el hierro presenta, al decir de Chevalier y Gheerbrant²², un simbolismo ambivalente que subraya por una parte las cualidades de dureza, resistencia, inflexibilidad –que remiten a la divinidad–, mientras que por otra parte es tenido por basto, vulgar, primitivo y oscuro –lo que permite considerarlo como diabólico–, Hildegarda no habla aquí del hierro sino de su color: el color gris, que tal aparece en el dibujo que ilustra esta visión. Frédéric Portal²³ nos dice que en el cristianismo este color, mezcla de los colores de la divinidad (el blanco) y de la materia (el negro), simboliza la muerte terrenal y la inmortalidad espiritual; inclusive y ya en el Medioevo, representaría más concretamente la resurrección de los muertos.

¹⁸ CHEVALIER, JEAN; GHEERBRANT, ALAIN. *Diccionario de los símbolos*. 6ª ed. Barcelona: Herder, 1999, v. *Montaña*, p. 722-26.

¹⁹ En la mitología de la antigua Grecia los dioses habitaban en el monte Olimpo; en la mitología germana, el Walhalla –la morada de Wotan y los otros dioses y los héroes– se encuentra en el monte Aasgard.

²⁰ CHEVALIER Y GHEERBRANT, *Diccionario de los símbolos*, p. 724-25.

²¹ CIRLOT, JUAN EDUARDO. *Diccionario de símbolos*. 3ª ed. Barcelona: Siruela, 1998, v. *Montaña*, p. 315-17.

²² CHEVALIER Y GHEERBRANT, ob. cit., v. *Hierro*, p. 566.

²³ PORTAL, FRÉDÉRIC. *El simbolismo de los colores. En la Antigüedad, la Edad Media y los tiempos modernos*. Trad. de Francesc Gutiérrez. Barcelona: José J. de Olañeta, 2000. (Colección "Sophia Perennis"), p. 143.

Confluyen así ambas imágenes para significar el reino de Dios (la montaña como morada divina) en su eternidad fuerte y estable (el color del hierro), indestructible por tanto ante el flujo del tiempo.

GLOSA DE HILDEGARDA:

[2] *Y sentado sobre ella un ser tan resplandeciente, que su resplandor reverberaba y me estorbaba la visión:* “muestra en el reino de la bienaventuranza a Aquel que, gobernando todo el orbe de la tierra en el fulgor de la serenidad²⁴ inagotable, por Su celestial divinidad es incomprehensible para la mente humana.”²⁵

COMENTARIO:

DIOS GOBIERNA EL MUNDO EN EL FULGOR DE LA SERENIDAD INAGOTABLE: la serenidad dice claridad, pureza, limpidez, tranquilidad, notas todas convertibles con la Divinidad. Por eso, porque Dios es la serenidad, ésta es indeficiente, acto pleno y eterno, luz que resplandece irradiante. Portal nos recuerda que la luz (representada por el color blanco) existe a partir del fuego (simbolizado por el rojo)²⁶, siendo el rojo símbolo del amor divino ardiente, como el blanco lo es de la divina y luminosa sabiduría. Es entonces desde la irradiación amorosa de Su Luz sapiente que Dios gobierna el mundo: Luz rectora, Amor providente²⁷.

ES INCOMPREHENSIBLE PARA LA MENTE HUMANA: no por opacidad alguna, sino por Su celestial divinidad. El que es la Luz no puede ser visto, El que es la Verdad no

²⁴ Las traducciones consultadas [versión inglesa: HILDEGARD OF BINGEN. *Scivias*. Trans. Mother Columbe Hart and Jane Bishop. Int. by Barbara J. Newman. Preface by Caroline Walker Bynum. New York: Paulist Press, 1990, 545 p.; española: HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias: Conoce los caminos*. Trad. De Antonia Castro Zafra y Mónica Castro. Madrid: Trotta, 1999, 508 p. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión); italiana: ILDEGARDA DI BINGEN. *Scivias. Il nuovo cielo e la nuova terra*. A c. di Giovanna della Croce. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002, 260 p (Testi mistica,4)] vierten *serenitas* por luz, luminosidad. Creemos que la referencia a “serenidad” en el comentario da razón suficiente de la preferencia por dicho término.

²⁵ [...] *ostendit in regno beatitudinis ipsum qui in fulgore indeficientis serenitatis toti orbi terrarum imperans superna diuinitate humanis mentibus incomprehensibilis est.* (Scivias I, 1, p. 8-9).

²⁶ PORTAL, FRÉDÉRIC, ob. cit., p. 13.

²⁷ Véase una explicación de estas notas en el bellissimo texto de *Sab.* 7, 22-27.

puede ser conocido: tal y tanta es la distancia entre lo divino y lo humano, distancia que tan sólo el amor puede acortar. Dios sólo puede ser abrazado en tanto es el Bienamado.

Ya aquí Hildegarda comienza a enfatizar uno de sus conceptos fundamentales cuando de referirse a Dios se trata: Dios es Luz, y amorosa Luz irradiante.

GLOSA DE HILDEGARDA:

[3] *A uno y otro de sus lados se extendía una delicada sombra, como un ala, de anchura y largo asombrosos*: “porque también en la advertencia y en el castigo se encuentra la protección suave y delicada de la feliz defensa, protección que manifiesta recta y bondadosamente la inefable justicia en la perseverancia de la verdadera equidad.”²⁸

COMENTARIO:

LAS ALAS DE DIOS: Carolyn Wörman Sur, en su tesis doctoral sobre las imágenes femeninas de Dios en el *Scivias*, recuerda las alas de Dios según aparecen mencionadas en el *Sal.* 35, 8²⁹: “¿Cómo multiplicaste Tu misericordia, oh Dios!: los hijos de los hombres esperarán confiados a la sombra de Tus alas.”³⁰ Se encuentran aquí referidas a la misericordia de Dios, y son para el hombre el lugar de la confianza. Pero, bueno es destacarlo, en la continuidad del Salmo y junto a la misericordia hace también su aparición la justicia: “Manifiesta Tu misericordia a los que Te conocen, y Tu justicia a quienes tienen un corazón recto”³¹ (v. 11).

EN LA ADVERTENCIA Y EN EL CASTIGO SE ENCUENTRA LA PROTECCIÓN SUAVE Y DELICADA DE LA FELIZ DEFENSA: la advertencia como preventiva y el castigo como

²⁸ *Sed ab utraque parte sui lenis umbra uelut ala mirae latitudinis et longitudinis extenditur: quod est et in admonitione et in castigatione beatae defensionis suavis et lenis protectio ineffabilem iustitiam in perseuerantia uerae aequitatis iuste et pie demonstrans.* (Scivias I, 1, 1, p. 9).

²⁹ WÖRMAN SUR, CAROLYN. *The feminine images of God in the visions of Saint Hildegard of Bingen's Scivias*. Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 1993, p. 44.

³⁰ *Quemadmodum multiplicasti misericordiam tuam, Deus: filii autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt.*

³¹ *Praetende misericordiam tuam scientibus te et iustitiam tuam his qui recto sunt corde* (v. 11).

punitivo pero también como purificador protegen al hombre, son alas que lo cobijan defendiéndolo del mal irreparable de la condenación.

PROTECCIÓN QUE MANIFIESTA RECTA Y BONDADOSAMENTE LA INEFABLE JUSTICIA EN LA PERSEVERANCIA DE LA VERDADERA EQUIDAD: la protección divina, en tanto es manifestación *ad extra* de la justicia de Dios –que es Dios mismo y por ello inefable–, debe incluir la nota de misericordia, sí, pero también la de rectitud, esto es, la firme y estable permanencia de la verdad como principio normativo del juicio práctico-moral que preside la conducta justa. Decir que Dios es justo en todos sus juicios equivale a decir que éstos son verdaderos y buenos; que siempre lo son, y que no debemos sospechar en ellos el error de una apreciación imperfecta o bien el engaño de un ánimo lábil o mal dispuesto: el ánimo de Dios es ecuánime.

GLOSA DE HILDEGARDA:

[4] *Y ante él, al pie de la montaña, se alzaba una imagen llena de ojos por todos lados*: se trata del Temor de Dios, “que se alza humilde en la presencia del Señor contemplando el Reino de Dios, y rodeado por la claridad de la intención buena y justa cultiva [y manifiesta] entre los hombres su celo y su solidez”³².

COMENTARIO:

UNA IMAGEN LLENA DE OJOS POR TODOS LOS LADOS: es ya un lugar común, al hablar del ojo, remitirse a la visión espiritual, a la comprensión intelectual. Pero estamos aquí ante una figura con ojos heterotópicos, es decir, múltiples ojos situados en diversas partes que no son las que naturalmente corresponden. Tanto Chevalier y Gheerbrant como Cirlot entienden esta condición como infrahumana, y acuden al recuerdo del pastor Argos. Para los primeros, los muchos ojos del mítico guardián de la vaca lo –ojos que nunca se cierran todos al mismo tiempo– significan una vigilancia volcada enteramente al mundo exterior, que así absorbe al hombre³³ imposibilitándole el recogimiento interior –hecho de una intimidad de silencio y de reflexión– en el que puedan darse la visión y la comprensión intelectuales. Cirlot, por su parte, hace una referencia previa a la multiplicidad como signo de inferioridad,

³² [...] *quia coram Deo in humilitate regnum Dei inspiciens timor Domini, uallatus perspicuitate bonae et iustae intentionis, studium et stabilitatem suam in hominibus exercet* [...]. (Scivias I, 1. 2. p. 9).

³³ CHEVALIER Y GHEERBRANT, ob. cit., v. *Ojo*, p. 771.

para apuntar luego el caso de Argos, quien a pesar de tantos ojos no puede evitar la muerte³⁴. Sin embargo, en el contexto cristiano la connotación es muy otra.

En efecto, en *Ez.* 1, 18 y 10, 12 aparecen los querubines, seres tetramorfos³⁵ (hombre, toro, león y águila) dotados de cuatro alas y sobre ruedas llenas de ojos; en *Apoc.* 4, 6-9 encontramos a los cuatro vivientes (figuras semejantes al león, al toro, al hombre y al águila) también llenos de ojos. En ambos casos se trata de seres próximos a la gloria de Dios, a Quien tributan alabanza en el conocimiento y contemplación de Su belleza. Es decir que la imagen llena de ojos por todos lados es una imagen que habla de sabiduría, de visión gozosa. Como lo dice el *Sal.* 110, 10: “El temor de Dios es el inicio de la sabiduría, todos los que lo experimentan tienen un conocimiento verdadero”³⁶.

EL TEMOR DE DIOS: en un sermón sobre los siete dones del Espíritu Santo (opuestos a siete clases de pecados), San Bernardo se refiere al primero de ellos, al que está en la base de todos los demás, al Temor de Dios que escudriña la conciencia del hombre, lucha contra la negligencia y la pereza con su diligencia y solicitud, y con gran fuerza arroja fuera del hombre toda lasitud³⁷. La glosa de Hildegarda guarda gran similitud con esta caracterización, apreciación que reforzamos con otra de sus obras —contemporánea de *Scivias*—, *Ordo Virtutum* (El drama de las Virtudes), en la que el Temor de Dios dice a las Virtudes: “Yo, el Temor de Dios, os preparo, hijas felicísimas, para que contempléis al Dios vivo y no perezcáis”, y ellas le responden: “Oh Temor, tú nos eres de gran ayuda, pues tenemos como diligentísimo anhelo jamás separarnos de ti”³⁸. Encontramos aquí apuntadas las dos notas asociadas al Temor de

³⁴ CIRLOT, JUAN EDUARDO, ob. cit., v. *Ojo*, p. 346.

³⁵ Véase CHARBONNEAU-LASSAY, LOUIS. *El Bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y en la Edad Media*. Vol. 1. Barcelona: José J. de Olañeta, 1997. (Colección “Sophia Perennis”, 44), p. 88-91.

³⁶ *Initium sapientiae timor Domini, intellectus bonus omnibus facientibus eum*. También *Ecli.* 1, 16.

³⁷ *Ordinata procedit acie adversus septem peccati gradus Spiritus septiformis. Et primus contra negligentiam timor exurgit. Nimirum ipse est quo concutitur anima, discutitur conscientia, excutitur sopor letalis, incutitur sollicitudo. Denique QUI TIMET DEUM, NIHIL NEGLIGIT, sed veretur omnia opera sua*. (BERNARDUS CLARAEUALLENSIS. “Sermo 14”, p. 134. En: *Sermones de diuersis*. Turnhout: Brepols, 1991-93. (CCCM 6,1)).

³⁸ *TIMOR DEI: Ego, Timor Dei, vos felicissimas filias preparo | ut inspiciatis in Deum vivum et non pereatis. VIRTUTES: O Timor, valde utilis es nobis: | habemus enim perfectum studium | numquam a te separari* (HILDEGARD VON BINGEN. *Ordo Virtutum*. Text and English

Dios: la preparación ya como el inicio de la sabiduría (que no otra cosa es la contemplación de Dios), preparación que ha de ser en la humildad (porque la soberbia es caída y muerte delante de Dios, como aconteció a Lucifer), y su presencia como insoslayable y necesaria para el amor que hace, de la contemplación, sabiduría.

En efecto, entre los dones del Espíritu Santo aquel supremo es el de la sabiduría, en tanto el ínfimo es el del Temor de Dios; de allí su presencia humilde delante del Señor. Pero no es sólo el primer escalón; esta imagen llena de ojos es clarividente porque en su humildad puede conocer a su Dios y Señor y conocerse en su creatureidad (su gloria y su miseria), y de allí su temor: el temor de perder a Aquel que es su verdadero ser, por Quien, de Quien y para Quien es, finalmente, el temor de perder a Aquel a Quien ama. El temor de perder a su Dios. Por ello su agudísima y penetrante mirada. que procede de la claridad de la recta intención, vigila con amor diligente y fuerte celo por el cumplimiento de la voluntad salvífica de Dios, esto es, de Su justicia.

GLOSA DE HILDEGARDA:

[5] *En la que yo no podía discernir forma humana alguna a causa de dichos ojos: porque “la agudísima y penetrante mirada de la imagen hace imposible todo olvido de la justicia de Dios –[olvido] que a menudo los hombres experimentan por fastidio o por hastío–, de manera tal que el mortal intento, en su debilidad, no puede abrir brecha alguna en la atenta vigilia.”*³⁹

COMENTARIO:

NO PODÍA DISCERNIR FORMA HUMANA ALGUNA A CAUSA DE DICHOS OJOS: porque en su humildad, el Temor de Dios se ha vaciado de toda forma de consideración humana que por cualquier forma de debilidad –*mortal intento*, porque conduce a la muerte y no a la vida– quisiera ignorar la justicia divina: sus ojos sólo tienen una mirada, *agudísima y penetrante*, indeficiente, para el Reino de Dios y Su justicia. Ésa es

translation by Peter Dronke. En: HILDEGARD OF BINGEN. *Ordo virtutum*. Sequentia. Deutsche Harmonia Mundi BMG 05472 77394 2 (2 CD), 1998, p. 42)

³⁹ [...] *quoniam omnem obliuionem iustitiae Dei, quam saepius homines in taedio mentis suae sentiunt, per acutissimam aciem inspectionis suae ita abicit, quod mortalis inquisitio uigilantiam eius in debilitate sua non discutit.* (Scivias I, 1, 2, p. 9).

también su fuerza, que triunfa sobre la negligente lasitud del hombre⁴⁰.

Volviendo sobre el *Sal.* 35 y a continuación de los vv. 8 y 11, ya citados, recordemos el v. 10: “Porque en Ti está la fuente de la vida, y en Tu luz veremos la luz”⁴¹. El Temor de Dios es clarividente mirada dirigida a la Luz, fuente de Vida; aparece aquí uno de los temas hildegardianos por excelencia: la Luz Viviente, la expresión con que la abadesa nombra al Dios que le habla y se le revela.

GLOSA DE HILDEGARDA:

[6] *Delante de ésta había otra imagen niña, vestida con una túnica descolorida pero con calzado blanco*: los pobres de espíritu siguen al Temor de Dios en su humildad, porque no les atrae el encumbramiento ni la jactancia, sino la simplicidad y la sobriedad, “y atribuyendo no a sí mismos sino a Dios –como en el pálido temor de la sumisión– sus obras buenas [y justas], ropaje de descolorida túnica, fielmente siguen los claros pasos del Hijo de Dios.”⁴²

[COMENTARIO:

LA IMAGEN NIÑA (1): parece muy adecuada para representar la pobreza, tanto desde la consideración social de la época cuanto desde la mirada cristiana. En efecto, si bien los niños eran amados y cuidados –al menos en las familias pudientes–, lo cierto es que no eran considerados como sujeto de libre albedrío, y era frecuente que los padres decidieran la vida futura de sus hijos aun antes de que éstos tuvieran discernimiento y consentimiento ante tal elección. Hildegarda, quien padeció en carne propia dicha situación, se pronuncia contra ella en *Scivias* II, 5, 46, en un pasaje que parece en verdad autobiográfico:

⁴⁰ En un breve trabajo de sugestivo título (“*Ipsa enim quasi domus sapientiae*: The Philosophical Anthropology of Hildegard von Bingen”). *Mystics Quarterly*. 1987; 13: 146-54), Elisabeth Gössmann dice: “De acuerdo a la interpretación alegórica que Hildegarda hace de *Prov.* 9, 1, la mujer es como la casa de la sabiduría (*quasi domus sapientiae*) en su temor reverencial (*timor*) hacia Dios y hacia su esposo” (p. 150). Ese temor de Dios que es el principio de la sabiduría aparece aquí encarnado no en una figura informe sino en la mujer, y precisa y paradójicamente a causa de su humilde debilidad, por comparación con la fortaleza del varón.

⁴¹ *Quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen.* (*Sal.* 35, 10).

⁴² [...] *non sibi sed Deo uelut in pallore subiectionis iusta opera sua quasi indumentum pallidae tunicae tribuens et serena uestigia Filii Dei fideliter subsequens.* (*Scivias* I. 1. 3, p. 9).

“Tuve [dice Dios] en mi poder un campo fértil. ¿Por ventura te lo di, oh hombre, para que hicieras crecer en él cualquier fruto que tú quisieras? Y si siembras en él una semilla, ¿acaso puedes tú hacerla producir su fruto? No. Porque tú no le das el rocío ni derramas la lluvia, no le brindas la humedad en su fecundo vigor ni le traes el calor del sol ardiente, todo lo cual es necesario para producir el buen fruto. Así también puedes sembrar la palabra en el oído del hombre pero en su corazón, que es Mi campo, no puedes infundir el rocío de la compunción ni la lluvia de las lágrimas, ni la humedad de la devoción ni el calor del Espíritu Santo, por [la presencia de] todos los cuales debe germinar el fruto de la santidad.

¿Cómo te has atrevido a tocar a quien Me ha sido dedicado y santificado en el bautismo, [y lo has hecho] de una manera tan temeraria que sin contar con su voluntad lo entregas al durísimo tormento de las ligaduras de Mi yugo, por lo que termina no siendo árido ni fértil, tal que ni ha muerto para el mundo ni vive para el mundo? ¿Y por qué lo oprimiste de manera tal que no es bueno para ninguna de ambas opciones? Pero Mi intervención milagrosa para confortarlo a fin de que permanezca en la vida espiritual no debe ser escrutada por los hombres; porque no quiero que sus padres pequen en la oblación [del niño], ofreciéndomelo sin su consentimiento.

Porque si alguien –esto es, el padre o la madre– quisiera ofrecer su hijo a Mi servicio, antes de presentármelo diga: ‘Prometo a Dios que custodiaré a mi hijo con sabiduría hasta [que alcance] la edad del entendimiento, suplicándole, rogándole y exhortándolo para que permanezca devotamente al servicio de Dios. Y si consintiera, con prontitud lo ofrezco al yugo de Dios; pero si no me diera su asentimiento, sea yo inocente a los ojos de Su Majestad’. Pero si los padres del niño lo hubieran acompañado con estos cuidados hasta la edad de su entendimiento, y entonces el niño, rechazándolos, no quisiera consentir, entonces tampoco ellos lo ofrezcan contra su voluntad –porque ya demostraron su devoción en la medida de lo posible–, ni lo obliguen a entrar en aquella servidumbre que ellos mismos no quieren llevar ni cumplir.”⁴³

⁴³ *Viridem agrum in potestate mea habui. Numquid, o homo, dedi tibi illum, ut eum germinare faceres quemcumque fructum tu uelles? Et si in illum semen seminas, num potes illud in fructum producere? Non. Nam tu nec rorem das, nec pluuiam emittis, nec umiditatem in uiriditate tribuis, nec calorem in ardore solis educis, per quae omnia competens fructus producendus est. Ita etiam in auditum hominis uerbum seminare potes, sed in cor illius quod ager meus est nec rorem compunctionum, nec pluuiam lacrimarum, nec umorem deuotionum, nec calorem Spiritus sancti infundere uales, in quibus omnibus fructus sanctitatis germinare*

El niño aparecía despojado de su entidad de persona, de su condición de sujeto, de su decisión más fundamental: la de su vida. No hay mayor pobreza que la de ese niño. Pero, y considerado ahora el tema desde otra perspectiva –la perspectiva evangélica–, el niño bien puede representar la pobreza entendida como simplicidad, pureza, inocencia: es la ausencia de la complejidad de los muchos intereses en cuya trama el adulto despliega su existencia, es la luminosa espontaneidad no opacada por segundas intenciones ni reservas mentales, es la paz interior no alterada por la turbulencia del pecado.

LA IMAGEN NIÑA (2): la expresión latina “*imago puerilis aetatis*” es ambigua en cuanto al sexo de la imagen: ¿niño o niña, varón o mujer? La versión castellana de Castro y Castro traduce “la imagen de un niño”⁴⁴, en tanto la traducción inglesa de Columba Hart y Jane Bishop mantiene la ambigüedad del texto original con la frase “image of a child”⁴⁵. Cesare Ripa, en su *Iconología*⁴⁶ y al referirse a la Primera Bienaventuranza: “Bienaventurados los pobres de espíritu”, dice que la representación habitual es la de una figura femenina, dado que la mujer es más humilde y dócil ante las enseñanzas de Jesús, en tanto los hombres se apoyan más en su propio saber y en su fuerza.

debet. Et quomodo audebas dedicatum et sanctificatum mihi in baptismo tam temere tangere ut eum absque uoluntate sua in artissimam captionem ligaturae ad ferendum iugum meum traderes, unde nec aridus nec uiridis effectus est, ita quod nec saeculo mortuus est nec saeculo uiuit? Et cur eum ita oppressisti quod ad neutrum ualet? Sed miraculum meum ad confortandum eum ut in spiritali uita permaneat ab hominibus perscrutandum non est; quoniam uolo ne parentes ipsius in oblatione eius peccent absque uoluntate illius eum mihi offerentes. Quod si aliquis scilicet pater aut mater puerum suum ad seruitium meum offerre uoluerit, antequam eum repraesentet, dicat: 'Promitto Deo ut puerum meum sollerti custodia usque ad intellegibilem aetatem eius custodiam, scilicet supplicando, deprecando, exhortando eum, quatenus in seruitio Dei deuote permaneat. Et si mihi consenserit, festinanter eum ad seruitutem Dei offero; uel si mihi assensum non praebuerit, insons coram oculis maiestatis eius sim'. Si autem parentes pueri eum his modis usque ad intellegibilem aetatem suam prosecuti fuerint et si tunc idem puer se auertens illis consentire noluerit, tunc et ipsi, quia deuotionem suam in illo quantum ualebant ostenderunt, eum sine uoluntate illius non offerant, nec eum ad seruitutem illam peruenire cogant, quam nec ipsi ferre nec adimplere uolunt. (Scivias II. 5, 46, p. 214-15).

⁴⁴ HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias*: Conoce los caminos, p. 21.

⁴⁵ HILDEGARD OF BINGEN. *Scivias*, p. 67.

⁴⁶ RIPA, CESARE. *Iconología*. Trad. del italiano por Juan y Yago Barja; trad. del latín y griego por Rosa Ma. Mariño Sánchez-Elvira y Fernando García Romero. Prólogo de Adita Allo Manero. T. I. 2ª ed. Madrid: Akal, 1996. (Colección Arte y Estética, 8), p. 149.

CON UNA TÚNICA DESCOLORIDA PERO CON CALZADO BLANCO: para reforzar la idea de la pobreza –simbolizada por una figura infantil–, Hildegarda acude a la ausencia de color de la vestidura que se confundiría así con su entorno, sin singularizarse como sujeto, como humildad que no se sabe: la humilde sumisión de María, la esclava del Señor (*Luc.* 1, 38); la sumisión de quienes, como los siervos, no se atribuyen a sí mismos el mérito de las obras que cumplen siguiendo el mandato de su señor (*Luc.* 17, 10). Precisamente ese caminar en el seguimiento del Señor (Camino - Verdad - Vida), la Luz que vino a este mundo, está indicado por el calzado blanco (*albis*), un blanco mate, humilde: quien dejándolo todo y a sí mismo –es decir, el pobre– camina tras las luminosas huellas de Jesús, vive en Su luz.

GLOSA DE HILDEGARDA:

[7] *Sobre cuya cabeza descendía –desde el ser que estaba sentado sobre la montaña– una claridad tan grande que yo no podía ver su rostro:* porque la claridad de la visitación divina es tan grande que la débil mirada mortal no puede penetrarla. No puede el hombre comprender el designio divino cuando ve que “también Él, Quien posee las riquezas celestiales, Se sometió humildemente a la pobreza.”⁴⁷

COMENTARIO:

SOBRE CUYA CABEZA DESCENDÍA –DESDE EL SER QUE ESTABA SENTADO SOBRE LA MONTAÑA– UNA CLARIDAD TAN GRANDE QUE YO NO PODÍA VER SU ROSTRO: si bien una primera mirada a la pintura podría hacernos pensar que una figura sin rostro acentúa la magnitud de la pobreza en la total dilución del “yo”, el texto obliga a muy otra consideración, pues el vaciamiento de sí en que consiste la pobreza de espíritu ha dado lugar, precisamente, al enriquecimiento de la visitación divina. Y es la debilidad humana la que, al igual que sucediera frente al Temor de Dios, no puede penetrar la clarísima presencia del Señor de toda riqueza en tan humilde pobreza. Recordemos que algo similar sucedió cuando Moisés descendió del monte Sinaí con las tablas de la Ley: “[...] su rostro se había hecho radiante por su familiar conversación con el Señor. Pero Aarón y los hijos de Israel, al ver el rostro radiante de Moisés, tuvieron miedo de

⁴⁷ [...] *quoniam et ille qui caelestes diuitias habet, paupertati humiliter se subdidit.* (Scivias I, 1, 3, p. 10).

acercarse a él.”⁴⁸

GLOSA DE HILDEGARDA:

[8] *Pero del que se sentaba sobre la montaña salieron multitud de centellas vivientes, que volaban alrededor de las imágenes con gran suavidad:* estas centellas son “las diversas y poderosísimas virtudes que vienen de Dios todopoderoso, rutilantes en la divina claridad”, las cuales “rodeándolos con su ayuda y su custodia, ardientemente abrazan y tranquilizan a quienes temen verdaderamente a Dios y fielmente aman la pobreza de espíritu”⁴⁹.

COMENTARIO:

LAS CENTELLAS VIVIENTES, LAS VIRTUDES: es evidente que no se trata aquí de las virtudes naturales (hábito operativo bueno⁵⁰): ni de las intelectuales (que perfeccionan al intelecto) —ya sea especulativas (intelecto, ciencia y sabiduría⁵¹) o bien prácticas (arte y prudencia⁵²)— ni de las morales (que disponen a la voluntad para actuar bien), las llamadas cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza⁵³). Más bien podría tratarse de las virtudes sobrenaturales (como dones del Espíritu Santo que perfeccionan el obrar del alma a nivel sobrenatural), verdaderos poderes divinos entre los que las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, son las más mentadas. Así Romano Guardini, si bien comienza hablando de la virtud del orden en el plano puramente natural, culmina su reflexión religiosa diciendo que “desciende de Él al

⁴⁸ *Éx.* 34, 29-30. El texto latino reza: “*cornuta esset facies sua*”. Bajo la voz *Cuerno*, Chevalier y Gheerbrant (ob. cit., p. 388-89), después de aludir al simbolismo del poder, recuerdan que “Moisés lleva cuernos, que son rayos luminosos (así en la célebre estatua de Miguel Ángel). Simbolizan el poder espiritual que emana de su persona, en razón de sus relaciones particulares con Yahvéh.” Y refuerzan la afirmación con un texto de *Hab.* 3, 4: “Su fulgor será como la luz, hay rayos (*cornua*) en Sus manos, allí se oculta Su poder”.

⁴⁹ [...] *hoc est quod ab omnipotente Deo diuersae et fortissimae uirtutes in diuina claritate fulminantes ueniunt, quae illos qui Deum ueraciter timent et qui paupertatem spiritus fideliter amant, suo adiutorio et custodia circumdantes ardentem amplectuntur et deleniunt.* (Scivias I, 1, 4, p. 10).

⁵⁰ *Virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus et boni operativus* (TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* I-II, q. 155, a. 3).

⁵¹ *Ibid.*, q. 57, a. 2.

⁵² *Ibid.*, a. 3 y 5.

⁵³ *Ibid.*, q. 61, a. 1-2.

hombre, y esta conexión es a lo que alude la palabra ‘virtud’. [...] Toda virtud es una apertura de la simplicidad infinitamente rica hacia una posibilidad del hombre.”⁵⁴ Por otra parte, en *Scivias* I, 6 leemos:

“SOBRE EL ASPECTO DE LAS VIRTUDES Y SU SIGNIFICADO. Quienes están en la vanguardia tienen rostros casi humanos, y brillan con gran esplendor desde los hombros hacia abajo. Son las Virtudes, que ascienden hasta los corazones de los fieles creyentes y con ardiente amor edifican en ellos una torre muy elevada, que son sus obras; de manera tal que con su racionalidad manifiestan las obras de los elegidos, y con su fortaleza los conducen al buen fin en el gran fulgor de la beatitud. ¿Cómo es esto? Cuando los elegidos, con la claridad de su sentido interior, arrojan lejos de sí toda la perversidad de sus males gracias a aquella iluminación por la que han sido esclarecidos en estas Virtudes por Mi voluntad, entonces luchan fuerte y valientemente contra las insidias del demonio. Y estas Virtudes incesantemente Me muestran a Mí, su creador, las batallas que de este modo ellos libran contra las diabólicas huestes, porque los hombres tienen en su interior mismo la lucha entre la confesión [de su fe] y la abjuración. ¿Cómo? Porque éste Me confiesa y aquél Me niega. Pero la pregunta en este combate es: ¿Dios existe, o no? Y tal pregunta tiene en el hombre la respuesta del Espíritu Santo: Dios es Quien te ha creado, mas también es Él Quien te ha redimido. En tanto esta pregunta y esta respuesta subsistan en el hombre, la fuerza (*Virtus*) de Dios no lo abandonará, porque el arrepentimiento y la contrición siguen a la pregunta y su respuesta. Pero cuando el hombre no se hace esta pregunta, tampoco se encuentra allí la respuesta del Espíritu Santo: porque ese hombre ha arrojado fuera de sí este don de Dios, y sin la pregunta que conduce al arrepentimiento y la contrición se precipita a sí mismo hacia la muerte. Mas las Virtudes ofrecen a Dios los enfrentamientos de estas batallas porque son, a los ojos de Dios, la señal que manifestará la intensidad del esfuerzo con que Dios es adorado o negado.”⁵⁵

⁵⁴ GUARDINI, ROMANO. *Meditaciones teológicas*. Madrid: Cristiandad, 1965. (Colección “Cristianismo y hombre actual”, 71), p. 628-29.

⁵⁵ 4. DE HABITU VIRTUTUM ET EIVS SIGNIFICATIONE Vnde qui in acie una istarum sunt quasi facies hominum habent, ab umero et deorsum magno splendore fulgentes: qui uirtutes sunt, in corda credentium ascendentes et in ardente caritate excelsam turrin in eis aedificantes, quae opera ipsorum sunt; ita quod in rationalitate sua opera electorum hominum ostendunt et in fortitudine sua ad bonum finem multo fulgore beatitudinis ipsos perducunt. Quomodo? Scilicet cum electi, claritatem interioris sensus habentes, omnes nequitias malorum suorum abiciunt propter illuminationem illam qua in istis uirtutibus in mea uoluntate illuminati sunt, fortiter aduersus diabolicas insidias pugnant; et certamina illa quae ipsi hoc

En la respuesta del Espíritu Santo está la radiante claridad de la verdad y la fuerza ardiente del amor, la *Virtus* divina creadora y salvadora; en la batalla del hombre, en esa pregunta fontal, están el temor de Dios (el arrepentimiento y la contrición) y la pobreza de quien nada tiene sino como recibido (su ser creado, y recreado por la redención) y nada puede sino por la fuerza o *Virtus* divina indeficiente. Y, en medio de esa batalla y de todas sus instancias de lucha, las Virtudes tranquilizan al hombre presentando a Dios el esfuerzo del hombre en pos de las obras de su clara y pura intención.

Las Virtudes y su relación con el hombre es un tema que se hace presente en otras visiones de *Scivias* y en varias obras de Hildegarda, con un tratamiento muy particular.

GLOSA DE HILDEGARDA:

[9] *En la montaña misma se veían muchas como pequeñas ventanas*: las ventanitas significan la apertura al conocimiento divino, pues a Dios no pueden ocultársele las inclinaciones, los móviles y los propósitos de los actos humanos.

COMENTARIO:

LAS PEQUEÑAS VENTANAS: en la primera parte de esta visión la luz divina se derrama sobre las creaturas encendiéndolas en el conocimiento y amor de Dios, y gobernándolas con Su providente misericordia. Pero aquí las ventanas no están en función de una apertura cognoscitiva del hombre hacia la Divinidad sino en una relación inversa: es el conocimiento divino el que penetra a través de ellas hasta el corazón del hombre, hasta sus obras ("Pues Él mismo conoce los arcanos del

modo contra diabolicam turbam habent uirtutes istae mihi creatori ipsorum incessanter demonstrant. Nam homines certamina confessionis et abnegationis habent in se. Quomodo? Ita quod iste me confitetur et quod ille me abnegat. Sed in hoc certamine talis interrogatio est: Est Deus an non? Tunc interrogatio ista tale responsum Spiritus sancti in homine habet: Deus est qui te creauit. Sed et ipse te redemit. Sed quamdiu interrogatio et responsum hoc in homine est, uirtus Dei illi non deerit, quia huic interrogationi et responso paenitentia adhaeret. Vbi autem interrogatio haec in homine non est, ibi nec hoc responsum Spiritus sancti est, quoniam homo iste donum Dei a se expellit et sine interrogatione paenitentiae semetipsum in mortem praecipitat. Certamina uero istorum bellorum uirtutes Deo offerunt, quia ipsi tale sigillum coram Deo sunt per quod demonstrabitur qua intentione Deus colatur uel abnegetur. (Scivias I, 6, 4, p. 103-04).

corazón”⁵⁶). El corazón humano aparece entonces como la sede de las inclinaciones que alientan y mueven los actos humanos, el “lugar” de la voluntad y sus apetencias, elecciones y comisión de actos, tanto internos cuanto externos. La vida monástica acrecienta, a través de la meditación y la disciplina, la conciencia de que “aquello que procede de la boca sale del corazón y eso es lo que mancha al hombre. Pues del corazón vienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, la fornicación, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias.”⁵⁷

En el siglo XII y bajo la influencia de Abelardo se acentúa la importancia de la intención —el movimiento de la voluntad que tiende hacia su fin— en la consideración de la cualificación moral del acto. En su obra: *Conócete a ti mismo* (*Scito te ipsum*), el filósofo atribuye toda la malicia del pecado a la intención, llegando a minimizar la maldad del acto. Éste es castigado por las leyes sociales, cuya preocupación no es la recompensa del bien o la punición del mal, sino la preservación del orden social, el cual se ve afectado por los actos y no por las intenciones; la consideración de éstas queda reservada a Dios: “Pues los hombres no juzgan sobre lo oculto sino sobre lo que se manifiesta, y no evalúan tanto la culpa del pecado cuanto el efecto de la acción. Sólo Dios, Quien atiende no tanto lo que se hace sino el espíritu con que se hace, evalúa verazmente la culpa según nuestra intención y con un juicio justo examina el pecado: por lo que se dice que prueba el corazón y los riñones (*Jer. 20, 12*), y que ve en lo más recóndito (*Mat. 6, 4*). Pues ve principalmente allí donde nadie ve, porque al castigar el pecado no mira la acción sino el espíritu [de la acción], así como nosotros, a la inversa, castigamos no el espíritu que no vemos, sino la acción que conocemos.”⁵⁸. Pero como veremos inmediatamente, no por considerar la malicia de la intención descuida Hildegarda la maldad del acto.

GLOSA DE HILDEGARDA:

⁵⁶ “*Ipsa enim novit abscondita cordis*” (*Sal. 43, 22*).

⁵⁷ *Quae autem procedunt de ore de corde exeunt et ea coinquant hominem. De corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae.* (*Mat. 15, 18-19*).

⁵⁸ *Non enim homines de occultis, sed de manifestis judicant, nec tam culpae reatum quam operis pensant effectum. Deus vero solus, qui non tam quae fiunt quam quo animo fiant attendit, veraciter in intentione nostra reatum pensat et vero iudicio culpam examinat: unde et probator cordis et renum* (*Jer. XX, 12*) *dicitur, et in abscondito videre* (*Matth. VI, 4*). *Ibi enim maxime videt, ubi nemo videt: quia in puniendo peccatum non opus attendit, sed animum; sicut nos e converso non animum, quem non videmus, sed opus quod novimus.* (PETRUS ABAELARDUS. *Ethica* (*Scito te ipsum*), cap. V. En: MIGNE, J.-P. (ed.). PL 178, cols. 0648B-C)

[10] *En las que aparecían cabezas humanas, algunas de color desvaído y blancas las otras*: son precisamente esas inclinaciones, móviles y propósitos los que ponen de manifiesto la tibia negligencia (los rostros pálidos) o la luminosa pureza (los rostros blancos) que los alienta, “porque también algunas veces los hombres, fatigados no sólo en sus corazones sino también en sus obras, se adormecen en su culpa; otras veces, despiertos y atentos, velan por su honor.”⁵⁹ Y cita un proverbio de Salomón: “La mano indolente causa la pobreza, pero la mano de los que se esfuerzan prepara la riqueza.”⁶⁰ Porque el hombre se hace débil y pobre cuando no quiere obrar la justicia, destruir la iniquidad y pagar su deuda, y contempla sumido en la pasividad la maravillosa obra de la salvación. Pero quien toma parte activa y diligente en dicha obra y recorre el camino de la verdad, arriba a la fuente de la divina gloria y bebe de ella, preparándose así las más preciosas riquezas en la tierra como en el Cielo.

COMENTARIO:

FATIGADOS NO SÓLO EN SUS CORAZONES SINO TAMBIÉN EN SUS OBRAS: sin embargo, Hildegarda no olvida la inclusión del acto exterior en la consideración de la moralidad, y por eso dice: “*fatigados no sólo en sus corazones sino también en sus obras*”: las obras de la justicia, entre otras. Y concluye en esta misma línea –en la que contrapone la pasiva mirada del hombre a su diligente actividad, esto es, a sus obras– presentando lo que finalmente es el tema a desarrollar a lo largo de todo el libro: “*la maravillosa obra de la salvación*”, la historia de la salvación. Maravilla de Dios, historia del hombre.

EL HOMBRE DEBE RECORRER EL CAMINO DE LA VERDAD PARA ALCANZAR LA VIDA ETERNA: así presenta Hildegarda el eje mismo de la obra de la salvación, el centro de la historia del hombre, Cristo, “Camino, Verdad y Vida”. Ciertamente es que no menciona aquí el término “vida”, sino que habla de beber en la fuente que mana la divina gloria. Puede muy bien ser ésta una imagen de alguna manera *alfa* y *omega*, imagen del principio y el fin de la historia de la salvación.

LA FUENTE: como símbolo, ha sido tradicionalmente referida al manantial que brotó en el centro del Paraíso terrenal –donde se hallaban el árbol de la vida y aquel de la ciencia del bien y del mal–, dividiéndose luego en cuatro ríos para regar la tierra en

⁵⁹ [...] *quoniam et modo homines et in cordibus et in factis suis fatigati in contumelia dormitant, modo exsuscitati in honore euigilant* [...] (Scivias I, 1, 5, p. 10).

⁶⁰ *Egestatem operata est manus remissa, | manus autem fortium divitiis parat.* (Prov. 10, 4).

las cuatro direcciones cardinales. Naturalmente siempre se ha considerado al agua de manantial en relación con la vida, como el origen y la sustentación de la vida, pero la fuente del Paraíso connota además la inmortalidad o, mejor aún y como quieren Chevalier y Gheerbrant⁶¹, un perpetuo rejuvenecimiento. Por su pecado, Adán y Eva son arrojados del Paraíso y de la vida, legando a su posteridad la aridez de la muerte. Pero allí donde comienza la muerte principia también la historia de la salvación, y el hombre puede, en medio del desierto, beber del agua que brota de la roca de Horeb (Éx. 17, 5-6); en medio de su desértica soledad interior, beber de aquella agua “que se hará en él fuente que brote y mane para la vida eterna”⁶² y, ya como humanidad, del seno de la Iglesia –surgida de la sangre y agua que la lanzada hizo brotar del costado de Cristo (Juan 19, 34)– recibir las vivificantes aguas bautismales⁶³ y el sustento eucarístico⁶⁴ que son prenda de vida eterna, no terrenal sino gloriosa: no en el Paraíso terrenal y perdido, no en la tierra como lugar de destierro y peregrinación, sino en las moradas eternas del Reino de los Cielos, en la gloria del Padre que es Vida, en la Luz del Hijo y en el Amor del Espíritu. La fuente de vida dada en el Paraíso terrenal se hace fuente de vida salvada en la tierra y finalmente es fuente de vida gloriosa en el Cielo: “Porque en Ti está la fuente de la vida, y en Tu luz veremos la luz” (Sal. 35, 10).

LAS MÁS PRECIOSAS RIQUEZAS EN LA TIERRA COMO EN EL CIELO: podríamos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la más preciada riqueza que en virtud de su amor diligente a la Verdad el hombre se prepara, es la Vida misma, concepto que Hildegarda celebra a través de todas sus obras.

A la visión sigue la exhortación que en los términos habituales –como los que acabamos de ver en la “Declaración”– la Divinidad dirige a Hildegarda, para que proclame lo que constituye el contenido del presente libro, y supla con su voz el silencio culpable de quienes rehúsan predicar la sabiduría de la salvación. Y también allí, una vez más, queda asentado el origen divino de los conocimientos de la abadesa

⁶¹ ob. cit., v. *Fuente, manantial*, p. 515-17.

⁶² [...] *sed aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam*. (Juan 4, 14).

⁶³ “En verdad, en verdad te digo que a menos que alguien haya renacido del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios” (*Amen, amen, dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*) (Juan 3, 5).

⁶⁴ “El que come Mi carne y bebe Mi sangre tiene vida eterna, y Yo le resucitaré en el último día” (*Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die*. Juan 6, 55).

de Bingen (*porque tú no tomas del hombre el conocimiento que penetra esta profundidad sino que lo recibes del Juez supremo y temible*) y, por consiguiente, la autoridad de su palabra.

La visión concluye con una advertencia que se reiterará en todas las visiones de esta primera parte:

“Por esto, quienquiera que tenga el conocimiento [que viene] del Espíritu Santo y las alas de la fe no pase por alto esta advertencia Mía, antes bien recíbala en el gustoso abrazo de su alma.”⁶⁵

RESUMEN:

Este trabajo es un estudio, al modo de una *lectio medievalis*, sobre la visión primera de la primera parte de *Scivias* (Conoce los caminos del Señor), de la abadesa benedictina Hildegarda de Bingen.

Palabras clave: Hildegarda de Bingen, *Scivias*, ojos heterotópicos, temor de Dios, pobreza, virtudes.

ABSTRACT

From a *lectio medievalis* perspective, this work is a study about the first vision from the first part of *Scivias* (know the Lord's ways) by the Benedictine Abbess Hildegard of Bingen.

Key words:

Hildegard of Bingen, *Scivias*, heterotopic eyes, God's Fear, pauperty, virtues.

⁶⁵ *Vnde quicumque scientiam in Spiritu sancto et pennas in fide habet, iste admonitionem meam non transcendat, sed eam in gustu animae suae amplectendo percipiat.* (*Scivias* I, 1, 6, p. 11).

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O PODER POLÍTICO NA ANTIGÜIDADE CLÁSSICA E NA ANTIGÜIDADE TARDIA

RENAN FRIGHETTO*

Potestas non solum si invitet, sed etiam si supplicet, cogit
Macrobius, *Saturnalia*, 2, 7

O termo “poder” exerce um enorme fascínio para todos os investigadores da ciência histórica. Filologicamente vincula-se diretamente com o termo grego *arché* e com o latino *potestas* tendo uma tradução demasiado ampla e genérica pois o “poder” pode ser encontrado em qualquer âmbito – militar, político, jurídico, social, ideológico, econômico, cultural ou religioso. Talvez por isso, pela sua vertente multifacética, que temos no “poder” o *leit-motiv* de várias pesquisas que incluem a própria História e as demais ciências das humanidades. Mas analisar o “poder” em toda a sua amplitude seria uma tarefa que excederia em muito o espaço deste artigo. Para torna-lo mais atrativo buscarei relacionar o “poder” com alguns conceitos que desenvolvo em minhas investigações sobre a Antigüidade Clássica e Tardia na *Pars Occidentalis* do mundo imperial romano, como são os de autoridade, o de legitimidade, o de fidelidade e um signo visual do poder como a *unctio*. Seguindo a frase de Macrôbio, excluindo aqui a imposição da expressão do famoso escritor imperial romano, convido-os à acompanharem minhas observações ao longo deste estudo.

O “poder” sempre encontrou eco na *auctoritas*. De acordo com a tradição clássica romana, sendo Cícero nosso melhor exemplo, a *auctoritas* tinha sua base de apoio na principal assembléia republicana – o *senatus*¹ – verdadeira defensora da

* UFPR/CNPq. Doutor em História Antiga pela Universidad de Salamanca. Professor Adjunto III do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná. Trabalho vinculado ao projeto de pesquisa “O poder régio e a sua legitimidade no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII)” – CNPq 2003/1.

¹ Cíc., *De Leg.*, III, 12, 28. Sobre o tratado das leis de Cícero ver a edição de De Plinval, G.: CÍCERON. *Traité des Lois*. Les Belles Lettres, Paris, 1959.

traditio dos ancestrais². Segundo Nicolet essa “tradição ancestral” era responsável pela concepção de “homem oligárquico” onde “se valora la ancianidad del hombre o la costumbre, el hecho de tener ancestros (entendámonos: ancestros ya ‘políticos’) crea un juicio previo favorable: la heredad de hecho (de derecho también para el patriciado) es, pues, determinante”³. Seguindo esta avaliação e vinculando-a com a proposta por Finley, onde “a escolha daqueles que governam e o modo como governam dependem da estrutura da sociedade que estiver sendo analisada”⁴, cabe-nos questionar quem fazia-se representar no senado romano. As fontes clássicas romanas referem-se aos membros do senado romano como *senatores*, *patricii*, *potentes*, *boni*, termos que denotam uma superioridade política sobre o restante do corpo de cidadania mas que também indicam uma supremacia social e cultural referendada pela “tradição ancestral”, definida pelos romanos como o *mos maiorum*⁵. Assim podemos dizer que o “poder”, a partir das interpretações legadas pelos epígonos senatoriais romanos, estaria baseado na manutenção do sistema político republicano romano e no respeito tanto à *auctoritas* do senado quanto ao *mos maiorum* dos ancestrais, legitimadores de toda a estrutura política romana entendida unicamente em seu contexto histórico.

Por certo que existiam mecanismos institucionais que zelavam pela estabilidade política do *ordo res publicae* romano em casos de exceção. Tanto nos episódios que envolveram os Gracos como aqueles que cercaram a ascensão de Sila, a revolta de escravos liderada por Espartaco, a conspiração de Catilina e a consolidação do poder de César após a vitória sobre os filhos de Pompeu em Munda no ano 45 a.C., a prerrogativa do *Imperium extra ordinem* estava presente. Como evidencia Cícero os *Imperia* eram concedidos pelo senado e pelo povo aos Consules em caso de ameaça à ordem interna da *res publica*⁶. Segundo María José Hidalgo, tal prerrogativa partia do

² VAR., *De Ling. Lat.*, VIII, Frag. 5: ...*Sisenna unus adsentio in senatu dicebat et eum postea multi secuti, neque tamen vincere consuetudinem potuerunt*... Utilizamos a edição de Marcos Casquero, M. A.: VARRÓN. *De lingua latina*, Madrid, 1990.

³ NICOLET, CL. “El ciudadano y el político”. In: *El Hombre Romano* (Org. Andrea Giardina). Madrid: 1991, p. 64-5..

⁴ FINLEY, M. “Estado, classe e poder”. In: *A política no mundo antigo*. Rio de Janeiro: 1985, p. 20.

⁵ SEGUNDO PEREIRA, M. H. R. *Estudos de História da Cultura Clássica – Cultura Romana*. Coimbra: 1982, p. 345, “...Os Romanos tinham como suporte fundamental e modelo do seu viver comum a tradição, no sentido de observância dos costumes dos antepassados, *mos maiorum*...”.

⁶ CIC., *De Leg.*, III, 9: ...*Imperia, potestates, legationes, cum senatus creuerit populusue iusserit ex urbe exeunto*...

senado através da promulgação do *senatus consultum ultimus* que concedia ao Consul poderes de exceção com a intenção teórica de restabelecimento da ordem institucional⁷. A concessão de tal poder extraordinário era temporalmente limitada, no máximo por seis meses⁸, exceção feita às *Dictaturas* de Sila e César que devem ser analisadas no âmbito da depuração dos rivais políticos do cenário republicano romano, embora ambas tenham recebido a “autorização” concedida pelo senado⁹. Ou seja verifica-se que em ambos casos, com especial acento no de César, o exercício magistratural encontrava-se diretamente relacionado a concentração de poderes políticos e militares nas mãos de líderes de grupos políticos que desejavam a unidade do “poder”. Dessa forma a *Dictatura*, aqui já definida como *Imperia extra ordinem*, deixava de ser uma magistratura voltada à defesa institucional e passava a ter uma forte conotação de poder pessoal. Um problema com o qual a *res publica* oligárquica deparava-se em pleno século I a.C.

O fortalecimento da noção de poder pessoal e único no mundo republicano romano deve ser entendida como resultado do paulatino esgotamento das instituições políticas criadas *a priori* para o exercício do poder num espaço territorial limitado

⁷ Cf. HIDALGO DE LA VEGA, M. J. “Uso y abuso de la normativa constitucional en la Republica tardía: el ‘Senatus Consultum Ultimum’ y los ‘Imperia Extra Ordinem’”. In: *Studia Historica – Historia Antigua IV/V I*, Salamanca, 1986-1987, pp. 79; “...Este ‘decreto último’ fue uno de los más importantes instrumentos que utilizó el Senado para declarar el estado de emergencia y suspender las garantías constitucionales de los ciudadanos (...) tenía la finalidad de enfrentarse con situaciones límites de índole interna, que con los medios normales constitucionales no se podían solucionar. El ordenamiento jurídico romano contemplaba una magistratura extraordinaria, la dictadura, para hacer frente a situaciones de crisis grave en el orden interno o externo, pero esta magistratura dejó de utilizarse a finales del siglo III a. C. ...”

⁸ Cíc., *De Leg. III*, 9: “...Ast quando duellum grauioresue discordiae ciuium escunt, oemus ne amplius sex menses, si senatus creuerit, idem iuris quod duo consules teneto, isque aue sinistra dictus populi magister esto...”

⁹ Interessante é a afirmação de ROLDÁN, J. M. *Historia de Roma – La República romana*, Madrid: 1995, p. 140, “...Si es cierto que primero Sila y luego César se sirvieron del título de *dictator* para legitimar un poder alcanzado como consecuencia de un golpe de estado militar, se trata solamente de una caricatura de la antigua magistratura, con la que nada tiene en común...”; o caso de César é descrito de forma breve por PLUT., *Caes.*, 57, I. Utilizamos a edição de Crespo, E.: *Vidas Paralelas. Alejandro-César; Pericles-Fabio Máximo; Alcibiades-Coriolano*, Madrid: 1999, p. 237; ver também SUET., *Caes.*, 76. Uma edição portuguesa da obra de Suetônio foi feita por Simões, J. G.: *Suetônio. Os Doze Césares*, Lisboa, 1979.

como o era o da *ciuitas* clássica¹⁰. A difusão da hegemonia romana sobre todo o espaço mediterrânico, principalmente a partir do século III a.C., demonstrou a inviabilidade das instituições republicanas específicas da *Urbs* exercerem seu poder em áreas dispares em termos culturais e, principalmente, políticos. Porém é interessante observarmos que aquelas instituições da *res publica*, bem como as *uirtutes* vinculadas à formação e atuação do homem político romano clássico, mantiveram-se vivas mesmo após a transição do sistema republicano ao imperial¹¹. Ao fim e ao cabo devemos entender o *imperium* como extensão da *res publica* visto que desde a vitória de Otaviano sobre Marco Antonio (31 a.C.) até o final da dinastia dos Antoninos (192 d.C.) o *princeps*, o primeiro cidadão ou o mais importante de todos, manteve as mesmas estruturas básicas no âmbito político-administrativo onde a *ciuitas* e suas instituições permaneceram como o principal pilar de todo o sistema político. Por certo que houve uma variação emblemática da *res publica* ao *imperium*: a concentração dos poderes decisórios em mãos de um único cidadão, o *princeps*. Mas essa passagem dum sistema político aristocrático/oligárquico à monarquia deve ser encarada no mundo romano como consequência do paulatino fortalecimento dos poderes de cunho personalista desde os primórdios do século II a.C. e aos quais referimo-nos anteriormente. Por certo que a ampliação e consolidação da *hegemon* romana no mundo mediterrânico promoveu e projetou, de maneira decisiva, a figura do Consul como autêntico herói, do ponto de vista militar, perante as forças legionárias romanas¹². Detentor do *imperium*, poder de cunho militar associado à magistratura consular e que foi incorporado como título honorífico a partir de Pompeu¹³, o Consul vitorioso em alguma campanha militar recebia diversos

¹⁰ De acordo com HIDALGO DE LA VEGA, M. J. “Uso y abuso...”, p. 92, “...Uno de los factores que subyace en el uso y abuso que los romanos históricamente ejercieron con su normativa constitucional fue la progresiva política de expansión, que rompía el marco de la originaria ciudad-estado y les exigía la ampliación y la prórroga de los mandos militares...”.

¹¹ Um breve estudo sobre as *uirtutes* imperiais é o de RODRIGUEZ GERVÁS, M. J. *Propaganda política y opinión pública en los Panegíricos latinos del Bajo Imperio*. Salamanca: 1991, p. 77-109, destacando-se a afirmação realizada pelo autor na p.77, “...Pero en Roma, hacia el final de la República, dichas ideas se personifican, si bien tímidamente, afianzándose, definitivamente, con la llegada del Principado...”.

¹² CIC., *Philp.*, V, 34:...*Quapropter, ne multa nobis cotidie decernenda[s] sint, consulibus totam rem publicam defendant prouideantque ne quid res publica detrimenti accipiat...*; utilizamos a edição de Wuilleumier, P., CICÉRON. *Discours. Tome XX – Philippiques V à XIV, Les Belles Lettres*, Paris, 1960.

¹³ CIC., *Philp.*, V, 39:...*Grauis illa fortuna populi Romani, graue fatum! Pompeio enim patre, quod imperi[o] populi Romani fuit...*

privilégios por parte do senado, ao qual ele pertence, dos quais destacavam-se a autorização de entrar em Roma “em triunfo” portando os *lauri* e “vestido” como Jupiter¹⁴. Agraciado pela deusa da vitória o Consul será visto pelos seus partidários e legionários como um ser extraordinário, passando a utilizar-se desta imagem para fortalecer o seu poder político. E as promessas de distribuição de terras entre seus legionários, observada com clareza desde Cipião Emiliano, reforçam de vez o poder de cunho pessoal à volta do Consul. Essa dinâmica pode ser acompanhada entre os séculos II a.C./I a.C., fase em que as influências monárquicas helenísticas penetraram fortemente no pensamento político romano, através de personagens da envergadura de Mário, Sila, Pompeu, Crasso, César, Lépido, Marco Antonio e Otaviano. Todos estavam relacionados à concentração de poderes de estilo monárquico e disputaram entre si, segundo o contexto histórico, a supremacia pelo controle do “poder” no mundo romano. Assim com Otaviano culminou-se um processo de constantes confrontações e guerras civis que ao mesmo tempo que fortaleceram a figura do Consul como autêntico *princeps* enfraqueceram, em termos políticos, as instituições políticas republicanas, entre elas o senado.

Apesar de realçar a sua legitimidade enquanto sistema político válido e substituto da *res publica*, conservando a totalidade de suas instituições políticas, o certo é que o *Imperium* em Roma tinha como principal alicerce de seu poder a *aclamatio imperii*, ou seja, a aclamação das legiões no reconhecimento do poder do *Imperator*¹⁵. Uma vez mais verificamos a personificação do “poder” através do carisma do Imperador e, mais fundamental que tudo, da sua condição de *conductor* das legiões à vitória contra os

¹⁴ SAL., *Bell. Iugur.*, CXIV, 3: *Sed postquam bellum in Numidia confectum et Iugurtham Romam vinctum adduci nuntiatum est. Marius consul absens factus est et ei decreta provincia Gallia; isque Kalendis Ianuariis magna gloria consul triumphavit...*; utilizamos a edição de Garcia Álvarez, J. SALUSTIO, *Guerra de Jugurta. Colección Gredos Bilingüe*, Madrid: 1990; outra descrição de triunfo é apresentada por *Hist. Aug. Mar. Aur.*, XVI: *Iam in suos tanta fuit benignitate Marcus ut cum omnes propinquos cuncta honorum ornamenta contulerit, tum in filium et quidem scelestum atque impurum cito nomen Caesaris et mox sacerdotium statimque nomen imperatoris ac triumph participationem et consulatum, quo quidem tempore sedente imperator filio ad triumphalem currum in Circo pedes cucurrit...*; utilizamos a edição de Magie, D.: *Scriptores Historiae Augustae I*. Loeb Classical Library, Cambridge-London, 1991.

¹⁵ De acordo com HIDALGO DE LA VEGA, M. J.: *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca: 1995, p.108, “...el poder del emperador, del *basileus* romano, se legitimaba por medio de fuentes diversas. Obviamente la más contundente era la del ejército; pero había otros factores, que conseguían convertir al emperador en un soberano, además de legítimo, ‘carismático’...”

inimicus hostes internos ou externos. Como informa-nos Rodríguez Gervás¹⁶, mostrando os passos da *aclamatio* à Constantino no século IV, “la proclamación del emperador por el ejército viene condicionada por la *aclamatio* por la cual se consigue el poder imperial pleno y la misma legitimidad en la función de *imperator* que si fuera nombrado augusto por el Senado”. Ou seja o Imperador jamais exerceria o poder *de facto* sem a realização da aclamação militar.

Por outro lado esta *praxis* da *aclamatio* militar colocava-se, paradoxalmente, como um autêntico entrave ao exercício do poder imperial na medida em que chefes militares emblemáticos utilizariam a aclamação de seus legionários como via mais rápida para alçarem à condição de *Imperator*. Além de todas as rivalidades políticas que poderiam explicar estas atitudes devemos levar em conta, presente já desde o século II, o surgimento e o fortalecimento de grupos políticos de cunho regional que desejavam a autonomia com relação ao poder imperial centralizador. Muitas vezes alijadas das decisões políticas tomadas na corte imperial, as aristocracias senatoriais dispersas pelos territórios imperiais ofereciam seu apoio à elevação do chefe militar romano na região que, a partir de então, passava a ser um concorrente do *Imperator legitimus*. Esta seria a razão efetiva do crescente número de ações usurpatórias observadas desde a época dos Antoninos e que estender-se-ão ao longo da Antigüidade Tardia.

As usurpações e ações tirânicas realizadas no mundo tardo-antigo aparecem bem descritas em fontes como a *Historia Augusta*, os Panegíricos imperiais do século IV e nas Crônicas e Histórias realizadas pelos autores cristãos entre os séculos V e VIII. Em todas observamos o reconhecimento da legitimidade do poder do *imperator/rex* vitorioso contra o rival que foi derrotado e que passa a ser pejorativamente apresentado como *usurpator/tyrannus*. O antagonismo entre o legítimo imperador e o usurpador serve, acima de tudo, para otimizar e valorizar o primeiro. Segundo Maria Vitoria Escribano “igualar en el ámbito nominal al usurpador con el tirano comportaba concentrar en él toda la semántica adquirida por su figura como símbolo de la alteridad política negativa respecto del poder instituido(...) representa la antítesis del buen gobierno, así ya en Cicerón, y del *optimus princeps*”¹⁷, explicando-nos dessa forma a caracterização negativa sobre o usurpador. Uma vez mais encontramos uma

¹⁶ RODRIGUEZ GERVÁS, M. J.: *Propaganda política...*, p. 36.

¹⁷ ESCRIBANO, M. V. “Usurpación y religión en el s. IV d. de C. Paganismo, Cristianismo y legitimación política”. In: *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano – Antigüedad y Cristianismo VII*. Murcia: 1990, p. 250.

personificação do poder nas representações do soberano legítimo e mesmo na do usurpador associada, é certo, à grupos políticos que realçavam e enalteciam a um dos seus pares através de construções teóricas relativas às suas virtudes mas que ainda tinham na força político-militar a base da consolidação factível do seu “poder”.

Uma segunda perspectiva de análise a partir do binómio usurpação/tiranía relaciona-se à investigação do conceito de fidelidade, directamente vinculado ao de legitimidade. A *fidelitas* aparece atrelada a legitimidade com os autores cristãos do século IV e permanecerá viva, à nível do pensamento político e social, ao longo da Antiguidade Tardia e Idade Média. Isso porque a *fidelitas*, principalmente a partir do século V, aparece vinculada à Deus em seu sentido dogmático professado no Concílio Ecuménico de Nicéia de 325 onde o *potestatum regni* é sustentado por Deus contra a *praesumptione tyrannica*¹⁸. Esta construção teórica do poder régio foi amplamente difundida e defendida pelos pensadores cristãos favoráveis à ortodoxia nicena, colocando sobre os soberanos que defendiam outras perspectivas heréticas o rótulo da ilegitimidade, da falsidade e da tirania. Logo ser fiél e defensor dos dogmas nicenos incluiria o soberano no rol da legitimidade, levando-o em conjunto com o seu reino à condição de integrar a *humanitatis*, ou seja, o “mundo civilizado” herdeiro de todas as tradições políticas e culturais do mundo greco-romano clássico. Assim notamos que forja-se, na Antiguidade Tardia, a noção de *Christianitas* como herdeira da *Humanitas* clássica greco-romana, com reflexos imediatos no campo do “poder”. Inicialmente numa perspectiva ideológica pois todos os *fideles* ao cristianismo niceno, soberanos e nobres, poderiam usufruir das benéces divinas à seu favor por seguirem a “verdadeira fé”. A proliferação de fundações de oratórios martiriais nas grandes propriedades rurais, pertencentes ao património régio ou à *nobilitas*, e as doações que secundavam-nas seguiria esta tendência de favorecimento ideológico. Como indica Pablo Diaz Martinez “estas donaciones (...) tendrían un soporte ideológico: la búsqueda de la intercesión divina o del apoyo de algún mártir (...). Intercesión que es buscada por gente de todo origen social, pero que sin duda era más rentable cuando era un hombre poderoso económicamente quien deseaba obtener los dones divinos”¹⁹.

Por outro lado a *fidelitas* também tinha a sua extensão no campo político-social.

¹⁸ Recentemente abordamos este tema no trabalho “Permanências e continuidades: a *Humanitas* na Antiguidade Tardia Ocidental”, in: *Pré-actas III Encontro de História Medieval – ABREM/UFSC*, Florianópolis, 2002 (inédito).

¹⁹ DIAZ MARTINEZ, P. C. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca:1987, p. 46.

Podemos observa-la claramente nas fontes hispano-visigodas que são objeto direto de nossas investigações, principalmente no que diz respeito à vinculação do soberano hispano-visigodo com os *nobiles* que integravam o seu círculo de apoio direto. Estes *fideles regis* juravam fidelidade ao rei, como a totalidade da nobreza hispano-visigoda, mas recebiam como troca a concessão de benefícios patrimoniais. Como nos indica Luis A. Garcia Moreno “serían estos *fideles regis* restringidos a quienes una serie de textos conciliares de forma inequívoca, a partir del 633, señalan beneficiándose de una serie de bienes inmuebles concedidos por su rey y patrono”²⁰, bens que pertenceriam ao patrimônio régio hispano-visigodo mas que com a manutenção hereditária do benefício acabariam por ser “patrimonializados” pelos nobres e integrados ao seu patrimônio particular. Esta perda de bens patrimoniais por parte do fisco régio pode demonstrar-nos a fragilidade da própria realeza ao mesmo tempo que atesta o crescente fortalecimento das nobrezas de cunho regional e local. Uma tendência perigosa e centrífuga que na prática limitava, ou até reduzia, o poder efetivo do soberano²¹.

Para tentar impedir o avanço desta corrente fragmentadora do poder os soberanos hispano-visigodos da segunda metade do século VII lançaram mão da construção de concepções teóricas vinculadas a *traditio* política imperial romana baixo-imperial e bizantina que tinham na sacralização da figura do soberano um de seus argumentos mais importantes. Responsável pela unidade político-territorial do reino o soberano católico e pró-niceísta teria a função de defender a unidade espiritual do reino, entendida como essencial para a consecução da primeira. Paralelamente à essa ação integradora o soberano tentava assumir a sua posição de representante de Deus no reino através da organização duma legislação emanada ou *emendata* por ele, pois como delegado divino o rei considerava-se, segundo a *L.V.,II,1,4* editada no reinado de Recesvinto, a cabeça que governava o corpo da sociedade hispano-visigoda²². Essa construção da supremacia régia contava com vários signos externos visuais, como a coroa, o cetro, a diadema, que tentavam distinguir e colocar o rei numa posição de

²⁰ GARCIA MORENO, L. A. “El estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia”. In: *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*. Madrid: 1992, p. 33.

²¹ Sobre esta questão vide nosso “Uma confrontação régio-nobiliárquica na Antiguidade Tardia hispanica: o rei e a nobreza eclesiástica no reinado de Wamba (672-680)”, in: *Preactas XX Semanas de Estudios Romanos*, Viña del Mar, 2002 (inédito).

²² *L.V.,II,1,4: Quod causa ordinare oportuit negotia principum, postea populorum*. Utilizamos a edição de Zeumer, K.: *Monumenta Germaniae Historica – Legum sectio I – Leges Nationum Germanicarum I*. Hannover - Leipzig: 1902.

primus super pares com respeito aos demais pares e apoiantes nobiliárquicos que mantinham e sustentavam a própria realeza. Porém nenhum destes signos alcançava o simbolismo da *unctio*. Utilizada pela primeira vez no reino hispano-visigodo de Toledo e descrita com detalhe por Juliano de Toledo no momento da consagração de Wamba, sendo posteriormente realizada nas *consacratii regnii* medievais, a *unctio* surge como elemento simbólico fundamental que visava reforçar a sacralidade da realeza. Idéia que comparte Maria R. Valverde Castro ao dizer-nos que “el expoente más representativo del carácter sacral que adquiere la monarquía visigoda en la Hispania del s.VII lo constituye el rito de la unción real. A través de esta ceremonia mayestática se sanciona, de forma práctica, la teoría político-religiosa sobre la monarquía, poniendo solemnemente de manifiesto que el rey es el elegido de Dios”²³. Os construtores dessa teorização, eclesiásticos como Isidoro de Sevilha e Juliano de Toledo, uniram os elementos sacralizadores imputados aos Imperadores romanos do século IV com os preceitos do “ungido escolhido e intocado” presentes no Antigo Testamento cujo modelo seria o rei Saúl. Para José Orlandis “transcurrió casi medio siglo entre la conversión de Recaredo al Catolicismo y la formulación de una doctrina que recurrió a la Realeza del Antiguo Testamento, como precedente ejemplar de la encarnada por los monarcas toledanos y como fundamento teórico de su legitimidad”²⁴, atestando a importância do Antigo Testamento na formulação teórica da *unctio*. Mas devemos observar que apesar de todo o simbolismo que envolvia a unção e toda a formulação teórica que buscava acentuar o “poder” do rei sobre o corpo social do reino, a prática demonstrou que a força político-militar do grupo nobiliárquico ainda sobrepunha-se aos preceitos teóricos. Ao fim e ao cabo a máxima horaciana ajustada por Isidoro de Sevilha do *rex eris si recte facias, si non facias non eris*²⁵ ainda prevalecia numa sociedade onde o “poder” nobiliárquico era, de fato, o principal concesso da legitimidade.

Assim podemos apresentar algumas conclusões, sempre entendidas como parciais, em relação aos elementos tratados neste artigo e vinculados à concepção do “poder”. Do ponto-de-vista teórico observamos que toda a construção relativa ao “poder” no mundo romano republicano e imperial baseava-se numa série de *uirtutes* e

²³ VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: 2000, p. 204.

²⁴ ORLANDIS, J. “Biblia y realeza en la España visigodo-católica”. In: *Estudios de Historia Eclesiástica visigoda*. Pamplona: 1998, p. 83.

²⁵ ISID., *Etym.*, IX, 3, 4; utilizamos a edição de Oroz Reta, J. & Marcos Casquero, M. A.: SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías I* (Libros I-IX). Madrid: BAC, 1982.

conceitos que remetiam à consolidação do “poder ancestral” mantido e reconhecido através das instituições políticas mais significativas da *res publica*, o senado e as magistraturas – especialmente o Consulado. Perspectiva que acentuava o controle político de grupos minoritários e privilegiados que detinham em suas mãos as “rédeas” do “poder”. Mas as disputas políticas entre estes grupos, aliado à expansão hegemônica romana pelo mundo mediterrâneo e o contato com idéias monárquicas provenientes do oriente helenístico, acabou por favorecer o surgimento de lideranças interessadas em concentrar o “poder” contando, unicamente, com o apoio de seus partidários. Realizada de forma paulatina, a personificação do poder no mundo romano explica-nos a passagem do sistema republicano ao imperial, entendido este último como de caráter monárquico embora mantivesse durante os dois primeiros séculos de nossa era uma imagem de mantenedor e defensor dos ideais republicanos.

As *virtutes* romanas clássicas mantiveram-se vivas e associadas à imagem do próprio *Imperator* ao longo de toda a época imperial. Mesmo após a consolidação do Cristianismo tais *virtutes*, agora cristianizadas, continuaram a ser vinculadas ao “poder” imperial. Passaram a fazer parte da própria ideologia imperial, sendo preservada ao longo de toda a Antigüidade Tardia e incluída em no simbolismo que cercava o poder dos monarcas romano-germânicos dos séculos V à VII. Soberanos que buscavam reforçar a sua legitimidade em termos teóricos ao afirmarem a sua vinculação à *traditio* legada pelo poder do *Imperator* baixo-imperial romano e associado à ideologia cristã como o *princeps christianus sacratissimus*. Idéia que foi sendo reforçada através de vários signos relacionados diretamente ao soberano, entre os quais o mais interessante era a *unctio*, que tinham a função primordial de situá-lo como um *primus super pares*, acima de todos os demais nobres. O Consul da época republicana, o *princeps* do período imperial e o monarca tardo-antigo, cada qual em seu contexto específico, buscavam o mesmo: a consolidação efetiva do “poder”.

Mas a prática histórica demonstrada pelas fontes clássicas e tardo-antigas revelam-nos uma realidade que distancia-se da idealização teórica. Isso porque a personificação do poder dependia diretamente do apoio de grupos e segmentos políticos com importantes ramificações nos campos econômico, cultural, social e militar. Este último surge com destaque embora devamos reconhecer que a sua importância aparece como decorrência dos anteriores. Ou seja podemos dizer que um Consul, um *princeps* ou um monarca poderiam atingir as magistraturas mais importantes mas exerceriam o “poder” em parceria com seus aliados políticos. À estes personagens, *patricii*, *bonii*, *nobiles* ou *potentes*, é que poderíamos dirigir a frase de Macrôbio com a qual iniciamos nosso trabalho: mesmo quando pedem ou suplicam aqueles que detêm o “poder” mandam.

RESUMEN

Poder y política son dos temas relevantes para los estudios acerca de los periodos clásico y tardo-antiguo. Además, encontramos una importante vinculación conceptual que unifica estos dos periodos a través de términos como autoridad, legitimidad, fidelidad y signos como la unción. En este artículo buscaremos analizar tales conceptos que veían sobretodo el control efectivo del poder por parte de los grupos políticos más destacables y con fuerte proyección en la *Pars Occidentalis* del mundo mediterráneo clásico y tardo-antiguo.

Palabras clave: mundo clásico y mundo tardo-antiguo, *Pars Occidentalis*, poder, política.

RESUMO

Poder e política são dois temas relevantes para os estudos relativos aos períodos clássico e tardo-antigo. Além disso, encontramos uma importante vinculação conceitual que unifica estes dois períodos através de termos como autoridade, legitimidade, fidelidade e signos como a unção. Neste artigo buscaremos analisar tais conceitos que visavam o controle efetivo do poder por parte dos grupos políticos mais destacados e com forte projeção na *Pars Occidentalis* do mundo mediterrânico clássico e tardo-antigo.

Palavras chave: mundo clássico e mundo tardo-antigo. *Pars Occidentalis*, poder, política.

PIEZAS DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA EN LAS COLECCIONES ARGENTINAS

SUSANA G. GUGLIELMINO

I. DOS ROSTROS FEMENINOS¹

Varios museos argentinos, entre ellos el Museo Nacional de Arte Decorativo y el Museo Etnográfico de la Ciudad de Buenos Aires, poseen piezas de diverso tipo pertenecientes a la Antigüedad clásica, algunas expuestas y muchas en los depósitos. Entre ellas, el Museo Etnográfico posee una serie de vasijas italiotas del s. IV a. C., y el Museo Nacional de Arte Decorativo, una escultura chipriota del s. V a. C.² En el caso del primer museo mencionado, la serie de vasijas italiotas pertenece a una colección que fue cedida al Museo en 1948 por el Museo Nacional de Ciencias Naturales Bernardino Rivadavia, mientras que la escultura chipriota fue donada al Museo Nacional de Arte Decorativo en 1974 por la familia García Lawson.

El término “italiota” se utiliza por lo general para denominar a las vasijas de cerámica realizadas con la técnica de figuras rojas por los colonos griegos de Italia meridional y Sicilia, entre aproximadamente el 440 a. C. y fin del s. IV a. C.³

Los colonos griegos importaron de Atenas la cerámica de figuras rojas hasta el último tercio del s. V a. C., pero a partir de fin de este siglo comenzaron a reemplazarlas con fabricación local. Es muy probable que los ceramistas hayan llegado desde Atenas o hayan aprendido su oficio en esa ciudad.⁴ A diferencia de la

¹ El punto II de este trabajo se incluirá en un futuro artículo.

² Según la ficha del Museo, la datación de esta pieza es fin s. VI a. C. - com. s. V a. C. La comparación con piezas similares de la colección chipriota del Museo del Louvre permite ubicarla, en principio, en el s. V a. C. Al no conocer el contexto arqueológico de las piezas de las colecciones de nuestros museos, la datación se debe verificar o modificar en muchos casos por comparación con piezas similares.

³ TRENDALL (1989: 7).

⁴ ID. (1989: 17).

cerámica ática, la cerámica italiota no se destinó a la exportación sino al uso local.⁵ Esta producción cesó hacia fin del s. IV a. C. y, a partir de ese momento, las vasijas fueron cerámica sencilla negra con decoración estampada o en relieve.⁶

Estas vasijas comenzaron a ser excavadas hacia fines del s. XVIII y durante el s. XIX en diversos sitios de Apulia y Campania, en el sur de Italia, y en un primer momento despertaron gran interés por las escenas representadas en ellas. El estudio de estas vasijas nos permite conocer el desarrollo de los ceramistas y pintores italiotas al apartarse de las tradiciones establecidas en Grecia, y los temas representados nos ilustran sobre la vida y las costumbres de los colonos griegos y de las poblaciones nativas durante el s. IV a. C., y acerca del teatro y la mitología griega.⁷

Las primeras clasificaciones de la cerámica italiota se basaron en los sitios donde fueron halladas, lo cual llevó a una gran confusión. Más tarde se determinaron las diferentes escuelas, primero se establecieron las escuelas de Lucania, Apulia y Campania; y hacia fines del s. XIX se reconoció Paestum como una escuela independiente, y a mediados del s. XX se diferenció la escuela siciliana. Teniendo en cuenta las semejanzas estilísticas, estas cinco escuelas pueden agruparse en dos grupos, Lucania y Apulia como un grupo y Campania, Paestum y Sicilia, como otro grupo. La mayor parte de las vasijas italiotas que conocemos provienen de Apulia, en segundo lugar de Campania y, de las tres escuelas restantes, predomina Paestum y le siguen Lucania y Sicilia.⁸

Las formas empleadas por los primeros ceramistas italiotas de Lucania y Apulia no se distinguían de las formas áticas empleadas a fin del s. V a. C., pero rápidamente fueron transformadas. Entre las formas más habituales en Italia meridional y Sicilia, se encuentran los diferentes tipos de crateras (de volutas, de campana, de cáliz y de columnas), *lekanides*, *lébetes gamikói*, *skyphoi*, *oinochoai*, *lékythoi*, *loutrofóroi*, ánforas, hidrias, sítulas, platos y botellas.⁹

La técnica de figuras rojas de la cerámica italiota es básicamente la misma que la

⁵ Id. (1989: 9).

⁶ Id. (1989: 16).

⁷ Id. (1989: 7).

⁸ *Ibid.*

⁹ Id. (1989: 9-10); como se ve, algunos de estos nombres están transliterados; otros, castellanizados.

empleada por los ceramistas áticos, inventada en Atenas hacia el 530 a. C. Esta técnica consiste en dejar los diseños, ya sea ornamentación o figuras, del color rojizo de la arcilla de la vasija con los detalles interiores pintados en negro, mientras que el fondo se cubre de barniz negro. El procedimiento es, a grandes rasgos, el siguiente: el ceramista entrega al pintor la vasija de una consistencia como de cuero, aún sin cocer. El pintor traza con una punta el bosquejo de la decoración. La vasija se cubre con una pintura base, pero el bosquejo sigue siendo discernible, lo que permite remarcar los contornos de la decoración con una línea gruesa de barniz negro; en el interior de las figuras, también con barniz negro, se pintan detalles tales como rasgos anatómicos, de atuendo, los cuales es muy probable que fueran realizados por aprendices. Luego se cubre el fondo con barniz negro y se deja secar.¹⁰ Una vez seca, se aplicaban los colores agregados, blanco usualmente para la piel de la mujer, rojo para la sangre y las inscripciones, y en algunos casos detalles en dorado tales como guirnaldas. Luego comenzaba el proceso de cocción en el horno, el proceso más delicado donde se corría el riesgo de accidentes que hicieran descartar la vasija o aminoraran su calidad por una mala cocción. Para lograr el contraste de negro sobre rojo, el proceso de cocción comprendía tres etapas y duraba varias horas. Primero, una etapa de cocción oxidante (con ingreso de oxígeno al horno), luego una etapa reductora (sin ingreso de oxígeno), y finalmente una tercera etapa oxidante. Habitualmente se dejaba enfriar el horno por un día sin abrirlo y luego se sacaba el lote de vasijas.¹¹

Una característica que distingue a las vasijas italiotas de figuras rojas de las atenienses es su arcilla, que al poseer un contenido menor de hierro, vira a un color más pálido después de la cocción. Por ese motivo, los ceramistas italiotas solían darle un baño de color ocre amarillento a las vasijas sin decoración y luego se pulía la superficie.¹²

Dentro de la serie de vasijas italiotas pertenecientes al Museo Etnográfico, se encuentra una *oinochoe* (figuras 1 y 2) perteneciente al denominado *Grupo de los Kántharoi*, de la escuela ápula.¹³

El término *oinochoe* designaba en Grecia a una de las formas de vasijas más

¹⁰ BOARDMAN (1975:11-12).

¹¹ SPARKES (1991:25).

¹² TRENDALL (1989:14).

¹³ Para ver ejemplos de piezas pertenecientes a este grupo: MINGAZZINI (1971: 149-150), TRENDALL (1955: 162-163, 166), AAVV (1958-66: 313).

comunes y presentaba una gran variedad de formas. Su función básica era como vertedora de vino en las copas (significado literal de su nombre) y para cargar vino desde las crateras, así aparece representada en las vasijas y también aparece representada junto a *lékythoi* como ofrenda funeraria.¹⁴

Esta *oinochoe* está decorada con una cabeza femenina de perfil. Las cabezas femeninas se empleaban como decoración secundaria en las grandes vasijas italiotas, en general en la zona del cuello de la vasija, o bien como decoración principal en las vasijas más pequeñas. Todas las escuelas italiotas tienen producción de vasijas pequeñas decoradas con una o dos cabezas femeninas.¹⁵

En la escuela ápuła, a la que pertenece esta *oinochoe*, las cabezas femeninas solían aparecer en los cuellos de las grandes crateras de volutas características de esta escuela, y hacia la segunda mitad del s. IV a. C. se convierten en la decoración principal de vasijas más pequeñas. En cuanto a su significado, no hay ningún indicio que nos permita conocer la simbología de estas cabezas; cuando aparecen acompañadas de Eros podrían estar representando a Afrodita, pero en la mayoría de los casos aparecen solas sin ningún otro elemento que nos permita conocer si tenían algún significado particular.¹⁶

La *oinochoe* con cabeza femenina del Museo Etnográfico lleva un tocado característico griego denominado *sakkos*, que presenta en este grupo al que pertenece la vasija las siguientes características: el tocado remata en un pequeño rodete cubierto adornado con dos anillos, el *sakkos* presenta un diseño de líneas de rayos, puntos y cruces, las cruces suelen estar en sobrepintura blanca, el cabello sobre la frente se pinta en barniz negro con una gruesa pincelada blanca y la cabeza lleva una diadema (*stephane*) de pequeños rayos, también lleva un elaborado pendiente, tanto la diadema como el pendiente están sobrepintados de blanco. Es también característico de este grupo que en el extremo del *sakkos*, hay un contorno "reservado" (del color de la arcilla) y un diseño radial en forma de cresta de gallo en negro. La boca se suele indicar con un punto negro.¹⁷

El resto de la vasija está decorada con motivos ornamentales, geométricos y

¹⁴ RICHTER (1935:18).

¹⁵ TRENDALL (1989:93).

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Id.* (1989:99).

vegetales, como era habitual tanto en las vasijas italias así como en las atenienses. Estos motivos que adornan tanto la panza como el cuello y el pie de la vasija consisten en filas de pinceladas, volutas y palmetas. En cuanto al estado de conservación de esta vasija debemos notar que el asa vertical presenta varias fracturas.

El *Grupo de los Kántharoi*, al que pertenece esta *oinochoe*, es un conjunto de aproximadamente 600 vasijas, integrado por vasijas de pequeñas dimensiones con formas tales como platos, bandejas, *lekanides*, varios tipos de *oinochoe*, píxides redondas y una gran cantidad de *kántharoi*, lo que da nombre al grupo. Este grupo era una línea de producción del taller del llamado Pintor del *Sakkos* Blanco, perteneciente al conjunto de seguidores del Pintor de Darío, el principal pintor de la escuela ápuia tardía, y su producción se data en las últimas décadas del s. IV a. C.¹⁸ Muchas vasijas de este grupo se encuentran en los museos arqueológicos de Bari, Tarento y Nápoles.¹⁹

La escultura chipriota del Museo Nacional de Arte Decorativo (figuras 3 y 4) es una cabeza femenina en piedra calcárea, cuyas dimensiones son 12 cm de altura, 8 cm de ancho y 9 cm de profundidad, originaria de Chipre, lugar de nacimiento de la diosa Afrodita según los relatos de los viajeros europeos de la Edad Media.²⁰ Esta pieza pertenece a un período de Chipre (los siglos VI a. C. y V a. C.) con una marcada influencia griega si bien la helenización de Chipre había comenzado con la colonización por los aqueos en los siglos XII y XI a. C., época de disolución del imperio micénico.²¹

Chipre estuvo dominada por el imperio persa desde el 545 a. C., si bien con intentos de sublevación por aliados griegos. Durante cuarenta años a partir del 411 a. C., estuvo dominada políticamente por Evágoras I de Salamina (ciudad de la costa oriental), quien era un ferviente filohelénico.²²

En el s. VI a. C. la influencia de la escultura griega arcaica es evidente, aunque también recibe influencias de la escultura egipcia y asiria desde el segundo cuarto de este siglo. Las largas guerras por la liberación y la presencia del ejército griego en la isla (en un esfuerzo conjunto por expulsar a los persas) despertaron la identidad griega

¹⁸ Ibíd.

¹⁹ ID. (1955:163).

²⁰ KARAGEORGHIS (2000:3).

²¹ ID. (2000:12).

²² TATTON-BROWN (1988:16).

de los chipriotas y esto se reflejó particularmente en la adopción de los estilos artísticos griegos, sobre todo en la escultura. Probablemente trabajaran escultores griegos en la isla.²³

La escultura chipriota se caracteriza en general por el predominio de las formas humanas.²⁴ Dado que Chipre no posee mármol ni otras piedras duras, gran parte de las piezas escultóricas de esta isla fueron realizadas en piedra calcárea. Tanto las zonas llanas como las colinas están cubiertas por un material que cubre la tierra de la isla denominado *havara* o *kafkalla*, el cual a veces yace sobre una capa de tierra rojiza (traducido aproximadamente como 'piedra calcárea').²⁵ La piedra calcárea abunda en las regiones central y sudeste de Chipre.²⁶ También se emplea en los textos el término general de 'piedra calcárea' para denominar a los diferentes tipos de piedra de esta isla.

Hay muchas piezas similares a ésta bajo estudio en el Museo del Louvre, siendo este museo junto al Metropolitan Museum de Nueva York (Colección *Cesnola*) y el Museo Británico de Londres, los museos fuera de Chipre que poseen las colecciones más importantes de piezas arqueológicas y artísticas chipriotas.

La pequeña escultura en piedra calcárea presenta restos de policromía en rojo. Lleva, al igual que el rostro de la vasija italiota tratada en este artículo, un *sakkos* griego. Este *sakkos* es puntiagudo y presenta una banda atravesada en su parte central abierta. Este tocado fue muy frecuente en la escultura chipriota del s. V a.C. y se empleaba ya sea para representar mujeres sin ningún atributo particular así como músicas, bailarinas o divinidades femeninas bien determinadas tales como Ártemis.²⁷ Este tocado lleva una diadema o banda de rosetas lisas (sin indicación de pétalos). La roseta es un motivo vegetal empleado en Chipre ya desde la Edad del Bronce Tardío (diademas funerarias en oro con este motivo) y se volvió muy frecuente a comienzos de la Edad del Hierro (s. XI a. C.) en las vasijas pintadas.²⁸ El tocado se completa con una orejera en forma de conchilla y un pendiente en forma de roseta lisa.

²³ KARAGEORGHIS (2000:199).

²⁴ TATTON-BROWN (1988:34).

²⁵ ID. (1988:7).

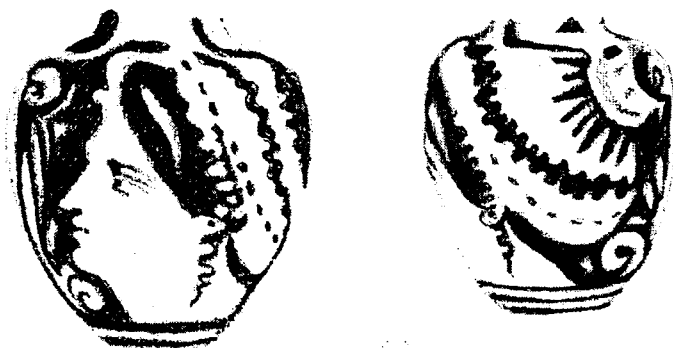
²⁶ KARAGEORGHIS (2000:106).

²⁷ HERMARY (1989:352).

²⁸ TATTON-BROWN (1988:7).

El rostro muestra un esbozo de sonrisa que testimonia la influencia del estilo griego oriental (jónico). Esta sonrisa ceremonial, símbolo de la semejanza entre los hombres y los dioses, originaria de la Grecia oriental a comienzos del s. VI a. C., se había difundido en todo el mundo griego hacia el 560-550 a. C.; sonrisa que se corresponde con la oblicuidad de los ojos, ojos representados sin sus párpados.²⁹ En cuanto a su estado de conservación, la cabeza chipriota está íntegra y presenta su superficie deteriorada en la nariz y el mentón.

Estas dos piezas pertenecientes a la tradición cultural griega integran, junto a muchas otras tales como escultura en mármol, piezas de metal, lámparas de aceite en metal y terracota, cerámica etrusca, vidrios romanos y bizantinos, estatuillas en bronce y terracota, las colecciones de nuestro país de piezas de la Antigüedad clásica. Son valiosos testimonios que no sólo nos permiten conocer la cultura de la antigua Grecia y su expansión en la cuenca del Mediterráneo sino también nos permiten reconocer el interés que estos objetos despertaron en coleccionistas e instituciones sudamericanas.



Figuras 1 y 2
Oinochoe, cerámica de figuras rojas (detalle).
Grupo de los Kántaroi, fines del siglo IV a. C.
Escuela Ápula, Sur de Italia.
Dibujo a lápiz por Laura Guzzini.

²⁹ CHARBONNEAUX-MARTIN-VILLARD (1978:126).



Figura 3
Cabeza femenina en piedra calcárea, vista frontal.
Chipre, siglo V a. C.
Dibujo a lápiz por Laura Guzzini.



Figura 4
Cabeza femenina en piedra calcárea, vista de perfil.
Chipre, siglo V a. C.
Dibujo a lápiz por Laura Guzzini.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV. Enciclopedia dell'Arte Antica, s.v. *Kantharos*, Gruppo del. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1958-1966.
- BOARDMAN, JOHN. *Athenian Red Figure Vases. The Archaic Period*. London: Thames and Hudson, 1975.
- CHARBONNEAUX, JEAN, MARTIN, ROLAND, VILLARD, FRANÇOIS. *La Grecia Arcaica (620-480 a.C.)*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1978.
- HERMARY, ANTOINE. *Catalogue des Antiquités de Chypre. Sculptures*. Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1989.
- KARAGEORGHIS, VASSOS, IN COLLABORATION WITH MERTENS, JOAN R. AND ROSE, MARICE E. *Ancient Art from Cyprus. The Cesnola Collection in the Metropolitan Museum of Art*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000.
- MINGAZZINI, PAOLINO. *Catalogo dei Vasi della Collezione Augusto Castellani*, vol. II. Roma: L' Erma di Bretschneider, 1971.
- RICHTER, GISELA M. A.- MILNE, MARJORIE J. *Shapes and Names of Athenian Vases*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1935.
- SPARKES, BRIAN A. *Greek Pottery. An introduction*. Manchester: University Press, 1991.
- TATTON-BROWN, VERONICA. *Ancient Cyprus*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- TRENDALL, A. D. "Vasi Italioti ed Etruschi a Figure Rosse". En: *Vasi Antichi Dipinti del Vaticano*, fascicolo II. Città del Vaticano, Monumenti Musei e Gallerie Pontificie, 1955.
- *Red Figure Vases of South Italy and Sicily*. London: Thames and Hudson, 1989.

RESUMEN

Estudio de dos piezas pertenecientes a las colecciones de la Antigüedad clásica de la ciudad de Buenos Aires: una vasija italiota de figuras rojas de fines del s. IV a. C., perteneciente al Museo Etnográfico, y una escultura chipriota en piedra calcárea del s. V. a. C. perteneciente al Museo Nacional de Arte Decorativo. Ambas piezas testimonian la expansión de la cultura griega en la cuenca del Mediterráneo durante la Antigüedad, así como el interés de las instituciones y coleccionistas sudamericanos por la Antigüedad clásica.

Palabras clave: oinochoe, italiota, sakkos, helenización.

ABSTRACT

Study of two pieces belongings to the collections of the Classical Antiquity in the city of Buenos Aires: one vessel of southern Italy, red-figured technique (last decades of IV century BC), belonging to the Ethnography Museum, and a Cypriot sculpture in limestone (V century BC), belonging to the National Museum of Decorative Arts. Both pieces are testimony of the spreading out of Greek culture in Mediterranean area during the Antiquity, as well as the interest of South American institutions and collectors for the Classical Antiquity.

Key words: Oinochoe, South Italian pottery, Sakkos, Hellenization.

AMÉRICA, EL BUEN LUGAR

GRACIELA MATURO*

Las letras hispanoamericanas, y con mayor amplitud de América Latina, para incluir a las lusoamericanas, nos dan acceso a la temprana conformación de una utopía poética, que se revela más bien como *topía*, y más aún como una *eutopía*: América emerge a los ojos europeos, y paulatinamente a los ojos americanos, como el lugar del cumplimiento de las antiguas profecías, el *buen lugar*.

América misma, al ser nombrada, descubierta o encubierta por Europa, ha sido para los europeos la encarnación de antiguas profecías, la concreción de proyectos largamente gestados. En la intuición historificante americana han confluído los mitos de la Atlántida, el *Finis Terrae* trasladado por los navegantes más allá de las columnas de Hércules, las Hespérides, el Paraíso terrenal, la nueva Jerusalén, la *ultima Thule* profetizada por Séneca, y también los mitos de los pueblos autóctonos, que en muchos casos hemos tenido que redescubrir a través de los novelistas americanos modernos: la *tierra sin mal* de los guaraníes, el *Quinto Sol* de los aztecas, los *hombres de maíz* de los mayas. Se trata de un caudal permanentemente explorado y revitalizado por los poetas, novelistas y dramaturgos americanos, en relación con ritos, celebraciones y revelaciones de la cultura popular.

La esperanza en un tiempo celestial es propia de la teología ortodoxa, no así la fusión de lo celestial en lo terreno, que los “utópicos” ven plasmarse en el tiempo concreto de los hombres. Joaquín de Fiore había abonado esa inminente utopía, que impregnó la mentalidad de geógrafos y navegantes del siglo XV. Colón percibió esa atmósfera y la expresó en sus escritos, fundando el realismo mágico americano.

La eutopía americana comienza rigurosamente con los escritos de Cristóbal Colón y Américo Vespucio, que fueron leídos por los llamados utópicos europeos del siglo XVI. No olvidemos que cuando Sir Thomas More escribe su *Utopía*, publicada en 1516, incluye como su informante a un marinero llamado Hythloday, que había viajado con Vespucio, y traía noticias de una tierra floreciente en la que regía la justicia. Se iniciaba pues una doble corriente: la eutopía americana, así fuera alentada

* Universidad Católica Argentina.

por móviles políticos y asentada en la dudosa doctrina del buen salvaje, y la crítica a una Europa cansada y desviada del destino humanista, conducida hacia una etapa progresivamente más científica y tecnificada.

América-buen lugar se convirtió en eje de una gran literatura en lengua hispánica. Eslabones de esa tradición fueron Balbuena, Oviedo, Ercilla, Centenera, Alvar Núñez, Núñez de Bascuñán, Antonio de León Pinelo, Sor Juana, la poetisa "anónima" peruana, como más adelante Andrés Bello, José María de Heredia, Isaacs, Martí, Rodó, Darío, Lugones. La literatura americana del siglo XX retomó con fuerza la eutopía, en las creaciones de Asturias, Carpentier, Lezama, García Márquez, Fuentes, Aridjis, Liscano, Marechal. En la novela hispanoamericana, y seguramente también la lusoamericana, se abren procesos de mitificación y demitificación, que sin duda han mantenido siempre algo de la inicial conformación eutópica con que América nació a la historia, y a la imaginación creadora.

ANTONIO DE LEÓN PINELO, EL PARAÍSO EN EL NUEVO MUNDO

Figura inexcusable en el desarrollo del tema que nos hemos propuesto es Antonio de León Pinelo, autor de una obra titulada *El Paraíso en el Nuevo Mundo*. Recordaré que los hermanos León Pinelo, Antonio, Juan y Diego, luminarias de la vida colonial, pertenecían a una familia portuguesa de judíos conversos, como —se sabe hoy— muchos de los peninsulares que vinieron desde España o Portugal. Uno de sus abuelos, Juan López, fue quemado por la Inquisición de Lisboa. La familia pasó de Portugal a España, y en Valladolid habría nacido Antonio en 1595, aunque no falta quien diga que era oriundo de Lisboa como sus padres. Las persecuciones a la familia, repetidamente acusada de relapso, determinaron el viaje al Río de la Plata y luego a Córdoba del Tucumán, donde nació el menor de los hermanos.

Antonio estudió en Chuquisaca, donde se graduó de abogado, y en 1612 ya residía en Lima, con la familia. Tanto el padre como los hermanos menores tomaron luego el orden sacerdotal. Su hermano Juan, que usó el nombre de Juan Rodríguez de León, fue un apreciado poeta y erudito. El menor de la familia, Diego de León Pinelo, llegó a ser rector de la Universidad de San Marcos, sobre la que escribió una historia y elogio (*Hypomnema apologeticum pro regali Academia Limensi*, 1643), además de otras varias obras. Consta que debió defenderse constantemente de la acusación de criptojudasismo.

Antonio de León Pinelo regreso a España, en 1622, y desde entonces dedicó

todas sus horas a escribir sobre el Nuevo Mundo, al que dio siempre este nombre. Vivió sus últimos años en Madrid, admirado y respetado como máxima autoridad en asuntos americanos, y cultivó la amistad de Lope de Vega y del mexicano Ruiz de Alarcón. Murió en 1660. Produjo Antonio de León buena cantidad de obras, que lo califican como geógrafo, historiador, escritor y bibliógrafo. Galardonado con el título de Cronista Mayor de Indias, nuestro primer bibliógrafo escribió obras importantes como la *Recopilación de las Leyes de las Indias* y la *Epítome de la Biblioteca Oriental y Occidental* (1629), que hemos conocido años atrás en la pulcra edición crítica de Agustín Millares Carlo. En la importante tarea de recopilar y depurar la legislación indiana, Pinelo fue auxiliado por otro eminente jurista de la época, Juan de Solórzano Pereira, autor de *Política Indiana*.

La *Epítome* es el catálogo fundacional de la bibliografía americana; y en ella constan, además de las obras pertenecientes a las principales colecciones americanas de su tiempo, más de cuatrocientas obras debidas a religiosos de distintas ordenes, que estudiaron, expusieron y analizaron las lenguas indígenas, e incluso establecieron la gramática de lenguas ya desaparecidas.

Antonio de León escribió también un breve tratado litúrgico-gastronómico (*Cuestión moral sobre si el chocolate quebranta el ayuno eclesiástico*, 1624), una erudita *Vida del ilustrísimo Toribio Alfonso de Mogrovejo* (1653), y algunas poesías de circunstancias. Entre esos tratados varios se destaca una obra singular, que participa de la historia, la geografía, la teología y la filosofía, titulada *El paraíso en el Nuevo Mundo. Historia natural y peregrina de las Indias Orientales*.

Pinelo trabajó varios años en esta obra, cuyo manuscrito en dos volúmenes, según la *Epítome*, debió parar en la biblioteca de Barcia. Se sabe que de esta curiosa obra llegó a publicar el Índice y “aparato” en 1656, según lo ha consignado Juan Larrea, y esto ha dado origen a datos confusos sobre la publicación de todo el libro.

El manuscrito, lamentablemente inhallable, aparece a mediados del siglo XVIII en poder del historiador peruano José Eusebio Llano Zapata, quien lo había recibido en Buenos Aires como obsequio del Arzobispo de Charcas (suponía este historiador que Pinelo habría enviado su obra a su hermano Diego, Oidor de la Audiencia de Lima, y que por esa vía hubiera llegado a manos del Arzobispo.). Afortunadamente Llano Zapata hizo sacar una copia para el Rey, en la que se leen los años 1643-1647. Tal copia, existente en la Biblioteca del Palacio Nacional de Madrid, fue consultada por Juan Larrea, antes de su exilio en México, donde le dedicaría un extenso trabajo publicado en la revista *España Peregrina* (1942). Por su parte el erudito peruano Raúl

Porras Barrenechea exhumó y publicó el texto, en dos tomos, en 1943, por la Universidad de San Marcos de Lima. Para Juan Larrea es esta la obra más importante de Antonio de León Pinelo, y a su juicio, una obra admirable por su erudición, a la cual califica de poética y profética.

El Paraíso en el Nuevo Mundo es un libro enciclopédico, fruto de eruditas investigaciones sobre la naturaleza, la prehistoria y las sociedades americanas, destinado a probar que el Edén bíblico con sus cuatro ríos convergentes en un centro simbólico, se hallaba, en un remoto pasado, en el centro de la América del Sur. León Pinelo realiza una prolija exégesis bíblica interpolada con un examen de restos arqueológicos hallados en México, Perú y otros sitios, hecho que de suyo significa una novedad hermenéutica, por la libertad con que el autor reinterpreta diversas fuentes. Luego, ya en tren de demostración, pasa a describir con barroca exhuberancia al continente americano, añadiendo una nueva descripción a la ya por entonces cuantiosa de las Indias Occidentales.

Las fuentes más conocidas de Pinelo son Gómara, Oviedo, Herrera, Acosta y el Inca, pero cita también a un autor que se desconoce, y es Felipe de Pamanes, cuya obra *Notables del Perú* está registrada en su *Epítome*. Porras Barrenechea se refiere así al libro de Pinelo: “La obra consta de dos partes: una de disquisición y dialéctica pura, barroquismo mental y sutileza quintaesenciada de filósofos y geógrafos antiguos; y la otra, realidad viva y esplendorosa, visión radiante de un Nuevo Mundo visto con los lentes de hipérbole de un cosmógrafo saturado de textos medievales”.

Comienza esta obra monumental por el examen de una serie de hipótesis sobre la ubicación terrenal del Edén, las que son desechadas una por una con el apoyo de intrincadas argumentaciones. Este tema ocupa el libro primero de los tres que conforman el primer tomo. En el libro segundo, considera y justifica las opiniones a favor del Nuevo Mundo como lugar del Paraíso Terrenal. El Arca de Noé, construida en América, habría navegado de un continente a otro y así lo desarrolla también el libro que le sigue.

Los libros IV y V integran el segundo tomo. El capítulo IV despliega la descripción de las naciones, monstruos, animales y figuras míticas de las Indias, a las cuales caracteriza con el adjetivo *peregrinas*. En el libro V describe los ríos americanos.

Acompaña al volumen un *mapa* ciertamente fascinante, al que luego agregaré una referencia personal. Representa la América del Sur, en cuyo centro se ha dibujado

un círculo y a su pie se lee la palabra Edén. Es el Paraíso Terrenal, *locus voluptatis*. Cabe ahondar en el simbolismo de algunos elementos que caracterizan a este curioso mapa. En primer término, observaré que se halla orientado de un modo anómalo: la punta de la Tierra del Fuego ha sido colocada al norte, en la parte superior del mapa, con lo cual las representaciones clásicas del mundo o planisferio resultan invertidas. Esto corresponde acaso a la idea del mundo de los antípodas, difundida en el Medioevo.

El círculo designado como Edén está situado en el centro del territorio sudamericano: abarcaría de un modo vago parte del Brasil, el Paraguay, Bolivia y la Argentina. Dentro del mismo aparece la figura de un árbol, punto fontal del que nacen los cuatro grandes ríos americanos: el Marañón o Amazonas, el río del Plata o Argentino, es decir el Paraná-Guazú, el Orinoco y el Magdalena. Estos ríos reproducen la cuaternidad del Paraíso bíblico.

También se dan en este mapa algunos nombres de las regiones y sus habitantes. La región correspondiente al Norte del Brasil, Colombia y Venezuela se rotula: *Habitatio hominum* y la costa del Pacífico *Habitatio filiorum Dei*. Es posible ver en esto un reflejo del viejo tema de las puertas de la tierra, una reservada a los hombres, otra a los dioses, tema que proviene del *Antro de las Ninfas*. Finalmente apuntaré que en las tierras del Perú figura dibujada el Arca de Noé, construida en el Mundo Nuevo para ser luego llevada al resto del planeta. .

Antonio de León Pinelo atribuye a Cristóbal Colón el haber instaurado esta idea del Edén, de antigua data, al reconocer el territorio americano, y menciona a otros cronistas que lo continuaron: Francisco López de Gómara, Martín del Río, Antonio de Herrera, Juan de Solórzano, Joseph de Acosta, Fray Tomás de Maluenda, Laurencio Beierluic...

JUAN LARREA, VISIONARIO DE AMÉRICA

Juan Larrea, poeta penetrado del espíritu auténticamente surrealista, y por ello capaz de aceptar realidades sobrenaturales que se superponen a las realidades históricas, es quien ha otorgado a la obra de León Pinelo su estatuto poético, más allá de la erudición con que ha sido construido. Recordaré, por si no fuera suficientemente conocido, que el poeta español vivió largos años en la ciudad argentina de Córdoba, donde murió en julio de 1980. Había fundado en la Universidad de Córdoba el Instituto del Nuevo Mundo, y asimismo el Aula Vallejo, donde canalizaba su

magisterio poético-vivencial.

Antes de continuar me permitiré hacer una referencia personal sobre mi amistad con el poeta bilbaíno, y el nexo que se estableció entre nosotros a partir de la figura de Antonio de León Pinelo. Una copia del mapa del erudito colonial me fue entregada personalmente por don Juan Larrea en una de mis visitas a Córdoba, durante las cuales tratábamos permanentemente el tema del destino sudamericano, central en su trabajo y asimismo en el mío, al frente del Centro de Estudios Latinoamericanos. En ese tiempo (los años '70) inicié por mi parte una actividad itinerante por América, postulando la formación de grupos similares, gesto que recientemente he reeditado con el apoyo de humanistas de esta región. Reproduce el mapa, que fue para mí un símbolo de alta significación, como motivo de tapa de mi libro *La literatura hispanoamericana. De la utopía al Paraíso*, publicado en 1983. Hasta aquí esta referencia personal, que me vincula a Larrea y al tema de la Eutopía americana.

Lo notable en el poeta español es el modo casi natural con que acepta la imagen paradisiaca del Nuevo Mundo y la incorpora a su propio pensamiento. Larrea practica una operación sobre esta ubicación del Paraíso en América. La extrae de su aparente condición de pasado, científicamente demostrable o no, y le devuelve su carácter mítico, intemporal, proyectándola al futuro. Al mismo tiempo aporta una justificación psicológica y teológica para esta *razón imaginaria* que —afirma— viene a compensar la indigencia terrenal del hombre, dando sentido a sus pasos en la historia:

Observa Larrea: "...Son muy numerosas las obras en que se refleja un mismo afán de encontrar explicaciones, de establecer nexos entre la llamada revelación sobrenatural y esta otra revelación revolucionaria de la historia, con su aporte de presencias incontrovertibles" (Juan Larrea, en "Antonio de León Pinelo; El Paraíso en América", 1943, p. 75) "...la clara inteligencia de León Pinelo y su tendencia al orden y a la clasificación recogió todos los datos concordantes que la tradición religiosa y los nuevos conocimientos le brindaban, sometiólos a una trabazón rigurosa agrupados en series de coincidencias acusadas por la necesidad de comprender el todo de un modo unitario" (p. 76)

"La mentalidad que pudiéramos llamar colonial que se produce en América a raíz de la conquista es resultado de idéntico proceso", dice también Larrea, y llama a la obra de Pinelo "Libro de época trabajado con la esmeradísima perfección de una piedra preciosa" así como: "singular, extrañísimo Cantar de los Cantares".

Y sigue el poeta: León Pinelo se recrea exaltando la hermosura de la naturaleza

americana... se complace en reproducir aquellas noticias fantásticas, a todas luces imposibles, que a sus ojos consagran la divinidad, el carácter extranormal de su amada Ibérica. Algunos de los capítulos, en especial aquellos finales dedicados a la descripción de los cuatro grandes ríos, pudieran considerarse en cierto modo como los cantos de un poema erudito, la correspondencia, si se nos permite el recuerdo, de aquel Paraíso Perdido en que era directa materia poética lo que aquí es seca, desabrida erudición" (p. 79).

Las fuentes más conocidas de Pinelo son: Gomara, Oviedo, Herrera y el Inca, pero cita también a un autor que se desconoce, y es Felipe de Pomanes, cuya obra *Notables del Perú* está registrada en su *Epítome*. Larrea justifica la utopía en la tensión inevitable que surge entre la temporalidad y la eternidad. "Los ojos nostálgicos del hombre dejan de volverse hacia atrás para mirar delante de él, en el sentido de su marcha que así se hace funcional, afirmativa y sin obstáculos. Bajo estos determinantes se plasma el mito de un mundo futuro más perfecto, el cual, cuando toma cuerpo en una realidad de orden material, asume la especie de tierra prometida, y cuando vencida aquella y vista su insuficiencia, lo hace en una realidad de orden espiritual, se proyecta más allá de los confines de la vida histórica para corporizarse no en la dimensión longitudinal del tiempo sino en la altitudinal del destiempo o la eternidad. De este modo se fragua la creencia en el más allá celeste correspondiente a la eternidad del alma que informa la religiones occidentales" (Larrea, 1943, p. 81).

Quiero subrayar hasta qué punto el surrealismo de Larrea le permite vivificar la eutopía americana de León Pinelo y anunciar la venida de la Ciudad Celeste en el tiempo histórico de América. Dice finalmente:

"Estas consideraciones definen en verdad la forma y la sustancia del Paraíso en el Nuevo Mundo, obra, en primer lugar, nacida amorosamente de la necesidad intelectual de conocer; constituida, en segundo, por una intuición fundamental racionalizada a posteriori.

La intuición es el punto de partida y la médula; las precisiones materiales, el método y el aparato racional, el hueso, la caparazón que la envuelve protegiendo su debilidad orgánica. Queda sentado que la intuición es el elemento psicológico que revela la presencia de la imaginación creadora. *El Paraíso en el Nuevo Mundo Historia Natural y Peregrina*, tiene, por extraña que sea su forma, las características esenciales de una obra poética". Y sigue el poeta y hermeneuta bilbaíno: "El Paraíso que, según su visión particular se refiere a tiempos pasados, corresponde en realidad al futuro. Con lo que no hizo sino seguir el ejemplo del Descubridor que murió

creyendo que había desembarcado en el continente antiguo. Su paraíso es en verdad un paraíso nuevo, apenas perceptible en la lontananza del hombre cuya conciencia ha dado media vuelta, la cual en vez de alejarse cada vez más de su perfección, hacia ella, vencida la mitad del camino, endereza positivamente sus pasos. El mismo título de la obra de León Pinelo expresa a esta luz su realidad precisa. El Paraíso en el Nuevo Mundo, en el mundo situado más allá del antiguo, en la tierra de la nueva promesa, en América –*Continens Paradisi*– continente del Amor, continente que se singulariza en espera de su contenido”. “Las consecuencias que de ello se derivan coinciden por completo con las que arroja la intuición reinante en todas las repúblicas de América. (...) Es axiomático en el nuevo continente que sus tierras incuban el nacimiento de un mundo nuevo” (Larrea, 1943, pp.83- 84)

El poeta español contrasta el destino sobrenatural de América con “el contenido irremisiblemente bárbaro de la pretenciosa civilización occidental centralizada en el antiguo continente”. Hasta el título de la obra de Pinelo y su insistencia en el adjetivo *peregrino* se le hace connatural a la condición peregrina de España, y a su destino histórico, expuesto en otra obra suya: *Rendición de espíritu* (1943).

Como español, se sitúa entre los dos mundos (como igualmente se lo ve en su libro *El surrealismo entre el Viejo y el Nuevo Mundo*, 1944) entregándose con pasión al anuncio y el desarrollo de esa nueva realidad histórico-metafísica. Además, Larrea pone su atención en el aspecto autobiográfico de la obra, escrita desde la nostalgia del indiano que ha regresado a España y dice: “No deja Pinelo, como es lógico, de situarse a sí mismo en América, evocando los días felices que allí pasó, siempre que puede incorporar su personal testimonio al cuerpo de doctrina” (Larrea, 1943, p. 79).

Con esta memoria personal, evocada desde la ausencia, se refuerza un tema capital en cierta línea de las letras americanas, cual es la poetización desde el exilio, practicada antes por el Inca y después por jesuitas expulsados como Rafael Landívar, o bien por viajeros extranjeros, como Alejandro de Humboldt, o por quienes habitaron América en la infancia y la rememoran en otra lengua, como Guillermo Enrique Hudson. En todos ellos se expresa de algún modo la eutopía americana, que resurge con fuerza en la novelística del siglo XX. Larga sería la serie de imágenes eutópicas que podríamos ofrecer espigándolas de una amplia y extendida literatura, que sin duda irradia sobre la cultura americana y en consecuencia sobre la gestación de su proceso histórico. Esa secuencia incluye versiones terroríficas, humorísticas, irónicas y disparatadas de la eutopía americana, en la que nos reconocemos antípodas, antropófagos, hiperbóreos; somos los Buendía, víctimas de un diabolismo atávico o de un sueño ingenuo. Somos Ariel y Calibán.

LEOPOLDO MARECHAL: LA PATRIA CAUTIVA

Quiero detenerme ahora, brevemente, en la última novela de Leopoldo Marechal, *Megafón o la guerra*, que desarrolla su intriga novelesca en torno de una figura mitológica: el descenso a los infiernos. Su parábola nos dice que es necesario descender a los infiernos para acceder al Paraíso, o mejor dicho para que el Paraíso prometido advenga a nosotros.

Megafón o la Guerra, publicada al mes siguiente de la muerte del autor, en 1970, es la tercera novela de Leopoldo Marechal; sigue a *Adán Buenosayres* (1948) y *El Banquete de Severo Arcángelo* (1965), integrándose con ellas en una *superunidad* novelística. Es una especie de testamento filosófico de Marechal, quien anuncia también su propia muerte, en una creación compleja, doctrinaria, plena de referencias a su vida y obra, cargada de profetismo y simbología hermética. Escrita entre 1965 y 1970, esta novela muestra las preocupaciones histórico-teológicas de Marechal en los últimos años de su vida. Propone, como en el “Viaje a la Oscura Ciudad de Cacodelphia”, una *catábasis* regeneradora. Al igual que en *El Banquete de Severo Arcángelo*, sus héroes viven una “novela de aventuras”, de sentido espiritual y teológico.

La *catábasis* marechaliana es, como todo mito de *catábasis*, una transformación, cumplida en el mundo real, donde se alcanza el punto máximo de degradación e inversión. Sus personajes Megafón, el conductor, y Samuel Tesler, el poeta, ambos contruidos con toques autobiográficos, protagonizan una gesta de descenso a la materia en busca de la forma del Creador, la Luz preternatural, el origen: Lucía Febrero. Un gran grotesco quevediano nos acerca la visión del mundo degradado. El Carnaval, la murga, los disfraces, los personajes de teatro, todo viene a decirnos que se trata de una farsa inscripta en el teatro real, el Gran Teatro del Mundo: “¡Maya nos tiene agarrados en su chal precioso! ¿Qué debemos hacer? Quedarnos allí y jugar lealmente nuestro papel en esta vistosa comedia. Patricia, nosotros no escribimos el libreto”. (Marechal, *Megafón o la guerra*, p. 133)

La obra ha sido dispuesta en 10 capítulos denominados *rapsodias*, precedidas por un *Introito a Megafón*. Tanto la voz *Introito* como *Rapsodia* pertenecen al arte épico-musical, y apuntan decididamente al nivel simbólico, que inscribe a la novela inscripta en cánones tradicionales y modernos. Los capítulos de *Megafón o la guerra* contienen escenas de auto sacramental, pasos de sainete, relato de aventuras, farsa cómica, poesía. La épica, trasladada al nivel de la farsa, es el modelo seguido por nuestro autor. Podríamos definir a esta obra como una epopeya cómica de intención

filosófica y didáctica, donde los personajes despliegan su guerra política y metafísica.

En el Introito de la obra Marechal entrega algunas claves del libro (MG p. 25). *La Rapsodia Primera* despliega el carácter del personaje y se detiene en sus nombres (*el Autodidacta, el Oscuro de Flores*). El plan de Megafón incluye el rescate del poeta Samuel Tesler, en figura significativa, que será esencial a la obra. En la Segunda Rapsodia *el héroe constata a su patria (encarnada en la Ciudad) como una realidad vaciada, condenada a la pérdida de su identidad*. Este es el eje del mensaje marechaliano, preparar la salvación de sus connacionales sumidos en el pecado y el olvido.

Luego de abrir la contextualidad con su drama *La Batalla de José Luna*, Marechal concede a un anarquista de barrio, Nebirovsky, el rol de introducir la mención de Lucia, la Novia Olvidada, y el tema de la Fundación de Buenos Aires que da lugar al planteo del *destino espiritual de la Argentina* (MG, pp. 110 ss).

Es este un tema que Marechal trató en el año '36, al celebrarse el cuarto centenario de la primera Fundación de Buenos Aires, y ya entonces dio lugar a una revivificación de los símbolos fundacionales: la Trinidad, que dio nombre a la ciudad, y la Virgen del Buen Ayre, que habría marcado un destino de salvación, perturbado por un rumbo economicista que en opinión del poeta cambió el simbolismo del águila por el de la gallina.

Samuel Tesler, hipóstasis de Jacobo Fijman que estuvo treinta años de su vida internado en un manicomio, es presentado en la obra como deuteragonista, e inserta en la obra distintos textos como *Teoría y practica de la catástrofe (Rapsodia IV)* de que se vale el autor para propagar su mensaje apocalíptico. En medio de una sucesión de profecías sobre el Diluvio y el Fin de la Historia, Tesler expone su concepto sobre la Trinidad (MG, p. 141) y el Hijo como manifestador (p. 142), temas que serán retomados al final del libro. Otros momentos profundizan también la visión crítica de los tiempos, por ejemplo el texto *Nacimiento, pasión y muerte del transitivo Nadie*, en la Rapsodia Sexta, o las referencias a la *Autopsia de Crespo, una obra* marechaliana del año 1966, en la Séptima.

En la *Rapsodia Octava*, que aporta discusiones sobre la Iglesia y el cristianismo, se introduce el tema de la mujer cautiva. Al hacer referencias a Jean de Meung, Dionisio y Teresa de Ávila, el autor induce la lectura hacia el traslado cómico de la *peregrinatio* mística.

Entre alusiones a trajes, disfraces, etc. que acentúan el tono farsesco, Megafón y sus compañeros planean el *rescate de la Venus Celeste*: Lucía Febrero. Megafón, nuevo Teseo, deberá llegar al fondo del Lenocinio o "*quilombo ecuménico*", aventura que se despliega en la Novena Rapsodia. El héroe y sus nueve camaradas entran a la Espiral, dividida en cinco estancias. Tifoneadas es Dédalo, custodio de la Espiral-Laberinto, Mundo, Caracol de Venus, donde hallan sucesivamente a falsas representantes de la belleza, hasta el final encuentro con Lucía Febrero, la cautiva. En la barroca representación del triunfo de los héroes coincidente con el fin de los tiempos se producirá la muerte de Megafón y su despedazamiento simbólico de acuerdo al mito de Dionisos. La última rapsodia agrega un plus al desarrollo narrativo, y un refuerzo al mensaje redentorista: es el *show* montado por el poeta Tesler, con la complicidad de Leopoldo Marechal, su *partenaire* y empresario, incluido en la obra.

Marechal transmite el último mensaje de Samuel Tesler, antes de su danza final y su muerte: Ese texto, que se refiere a un *Nuevo Génesis*, incluye la fábula del hijo pródigo. Cristo aparece como el tercer hijo, el manifestador, entre el hijo obediente al padre y el hijo transgresor de la parábola. Una lectura hermenéutica puede advertir en este tercerismo la referencia histórica a Oriente –hijo obediente o pasivo; Occidente –hijo trasgresor– y América, con un destino ligado a la redención y la revelación, punto que podría llevarnos a un fecundo rastreo desde Joaquín de Fiore en adelante.

Megafón o la guerra, en suma, encierra la "*apófasis*" de Psyché. El pensamiento de Leopoldo, hondamente traspasado por la idea de la Redención, busca revertir la Caída por el rescate de Helena-Psyché, que remite a la tradición del gnosticismo cristiano. Como genuino poeta, Marechal ha captado la densidad anagógica de los mitos. En el mito de Helena, cuyas dos partes Celeste y Terrestre reúne, presenta como Simón el Mago la liberación de la Belleza prostituida y cautiva, y una versión nueva del Castillo de Santa Teresa, aplicado al mundo. El infierno ya presentado en *Adán Buenosayres* reaparece en esta obra como el símbolo del martirio de una sociedad fragmentada e hipócrita.

Uno de sus grandes mensajes es la reivindicación del poeta, cumplida en la figura de Jacobo Fijman. El otro, que de él se deriva, es la reconstrucción de la historia a partir de la renovación y la conversión espiritual.

Todo en la obra se halla subordinado a un gran movimiento de *descenso* y *ascenso*. Al cautiverio de la Belleza, el Bien y la Verdad sobre la tierra le opone Marechal el rescate de Lucía. A la relegación de la femineidad en la guerra y la historia, hace corresponder esta *ginesofía* o defensa de la femineidad. Al tema del

final de la Historia hace seguir el *Nuevo Génesis*, que tiene como protagonista profundo a Cristo manifestador, aludido en sus personajes Megafón y el poeta Tesler, judío converso. Lo interesante en Marechal es haber planteado el descenso mismo como posibilidad purgativa ascendente. Es la profundización estoica del vivir en el mundo el camino propuesto por el autor, con su sentido de aceptación del destino, mortificación espiritual, y redención.

El mundo ha de cumplir nuevamente el paso inicial del Caos al Cosmos, de la Noche a la Luz, de la Muerte a la Vida, "La glorificación se da cuando el mundo tiene conciencia de su relatividad frente al Absoluto, conoce a su Arquitecto, lo bendice y alaba. El Arquitecto tiene conciencia de su obra, y su obra tiene conciencia de su Arquitecto, sólo así el mundo es una criatura 'real' en equilibrio y duración. Si pierde la conciencia de su Arquitecto y olvida su función glorificadora, el mundo no tarda en reducirse a una fantasmagoría de átomos que tenderán fatalmente a la disolución por falta de objetivos reales. Entonces los que no han perdido ni olvidado la noción del Arquitecto sentirán la inminencia de la catástrofe y su necesidad, tan ineludible como el acto mismo de la creación" (MG, p. 142).

El tema religioso de la Parusía, horizonte final de toda la obra marechaliana, da sentido a las dos batallas. La *batalla terrestre* apunta a la propuesta de una Argentina nueva abierta a lo posible. La *batalla celeste* es la búsqueda de la salvación, que requiere el paso por los infiernos. Un estilo ha muerto y Marechal, proféticamente, ve reconstruirse "bajo la vieja peladura que aún ciñe y ahoga exteriormente al país", la nueva piel de un pueblo que alcanza la conciencia de sí mismo y de su tiempo histórico.

Tres mundos en superposición o tres barrios en escalada integran a Buenos Aires, la Ciudad de la Paloma. En alguno de los tres vive aún y vivirá Lucía Febrero al alcance de los "poetas que la busquen". (MG, p. 345)

Las *Lamentaciones de Samuel Tesler* tienen el carácter de un breve tratado juiciofinalista, que sigue las letras del alfabeto hebreo. Al llegar a *Lamed*, dice así: "Mi nombre verdadero es Adán me diste un Paraíso como habitáculo y lo convertí en un Infierno. Me diste a beber el mejor vino de tus parras y lo convertí en vinagre." (MG, p. 360)

Marechal ha producido un mensaje que es legítimo leer como profecía para estos tiempos de oscuridad, especialmente cuando se advierte que este mismo movimiento se ha producido en toda una novelística. Es una señal individual y colectiva que marca

la cultura hispanoamericana de las décadas recientes.

¿HAY LUGAR EN LA ACTUALIDAD PARA LA EUTOPIA AMERICANA?

Hemos desplegado un breve recorrido por las letras latinoamericanas, impregnadas de mitología y profetismo. Una hermenéutica situada, a la luz de la Revelación, pone en juego los parámetros de la hermenéutica bíblica: existencial, estético y ontológico. La ocasión no nos permitirá por ahora extendernos en esos tres niveles de interpretación. La hermenéutica histórico-existencial muestra una realidad que coincide totalmente con la descrita en el infierno novelístico, y nos remite a su fuente apocalíptica. El acceso estético llama la atención sobre el texto mismo en cuanto instrumento capaz de decir algo a la sensibilidad, la intuición y la imaginación creadora. Acceder a un nivel ontológico será conceder al lenguaje poético su máxima significación en tanto manifestación del ser, tal como lo hace la hermenéutica bíblica para los textos sagrados, o como lo postula Martín Heidegger para el texto poético en general. Considero que es éste el nivel que nos acerca a la exégesis anagógica de los antiguos.

La crisis epocal, cuya magnitud filosófica, social, cultural y económica se ha venido extendiendo durante todo el siglo último, ha llegado como se sabe a su agudización extrema. Vivimos los últimos estertores de una época, y todavía no podemos avizorar el tiempo que viene. Las naciones de esta nuestra América castigada sufren los estertores de la crisis mundial, y la repercusión acrecentada de esa crisis en sus economías débiles, sus sociedades empobrecidas, su memoria destruida o fragmentada.

En ese panorama cabe preguntarse qué lugar ocupan las comunidades mestizas latinoamericanas, este *pequeño universo* de que hablaba Simón Bolívar, con su tiempo propio, su historicidad lenta y envolvente, su peculiar manera de entrelazar la fe y la razón. La circunstancia histórica siempre define el rumbo de la reflexión con una prisa acuciante. Es éste el momento de pensar en el hombre, en su supervivencia, su destino, su condición de hombre realmente humano sobre la tierra; pero todo pensar genuino es un *pensar situado*, que se hace cargo de su propia historicidad. Es la hora de pensar a América y *pensar desde América*, desde nuestra insoslayable identidad.

Algunos filósofos del último siglo transcurrido, muy escuchados por intelectuales de este lado del mundo, nos han dicho que los mitos han caducado. Pretendieron clausurar, al mismo tiempo, el mito, la narración y la Historia. Sin embargo, para

quienes son capaces de recoger su propia realidad de cultura eludiendo prejuicios intelectuales, el mito sigue perfilándose como un universo sapiencial, misterioso en su origen, abierto a la reinterpretación, inagotable a la traducción racional.

El mito da que pensar, opina Paul Ricoeur. Y podríamos agregar también, el mito da que crear, si se atiende a la vigencia profunda que mantiene en toda creación, por el sólo hecho de su índole afectivo-intuitivo-imaginaria. Consecuentemente, *el mito permite al hombre proyectar*, como es propio de su condición humana.

Mito y razón se hacen compatibles en el espíritu barroco, al que preferimos llamar *teándrico* para distinguirlo tanto del *antropismo* moderno, como del *teocentrismo* arcaico. Como es notorio, según Alejo Carpentier, ese rasgo es esencial en el espíritu hispanoamericano. *América sería el lugar de lo real-maravilloso*. Se trata, justamente, del barroquismo americano como conjunción de la razón creadora y la fe, de la inteligencia constructiva y la espera en el milagro. *América es, según esta versión, el lugar del mito y la profecía*.

Esto merece ser explicado un poco más para no dar lugar a confusiones: la historia y el estudio de la cultura nos permiten afirmar que la cultura mestiza americana se reafirma en el mito sin rechazar el trabajo de la ciencia y la técnica. Por eso hablamos de una América no- oriental ni totalmente occidental. La América latina, hispánica, lusitana, indígena, africana, mestiza, es clave del *nuevo humanismo* que no podría crearse sobre la destrucción del Occidente, ni tampoco sobre el olvido del Oriente.

Se ha dicho en distintas ocasiones que la filosofía americana debe ser buscada en las grandes creaciones del arte. En efecto, la literatura hispanoamericana –barroca, amalgamante, mitopoiética– muestra, en nuevo ciclo temporal, signos inequívocos de pertenencia al antiguo tronco del humanismo, y los enriquece con nuevas lecturas, aportes e interpretaciones. Y ese humanismo encarna la valoración racional y crítica del mito.

Es precisamente la filosofía moderna la que ha devuelto a la poesía, la ficción y el mito su relación con la verdad. El siglo XX, a través de líneas creativas y artísticas, y de importantes aportes filosóficos, ha acuñado la reivindicación de la *razón poética*, simbólica, imaginaria, que había sido defendida por los filósofos antiguos. Aquellos pensadores que partieron del mito antes de proponer el ejercicio autónomo de la razón, se plantearon tempranamente su relación con las fuentes míticas de la cultura. Ya no es posible sostener el punto de vista de la Ilustración europea, ni pensar que la

ciencia despejaría todas las incógnitas, relegando la funcionalidad del arte. Es precisamente en la esfera intelectual donde prospera la vigencia de un *retorno a las fuentes*, acompañada de una crítica –acaso excesiva– a la Razón y la Ciencia.

Hubo que esperar a la revolución filosófica de la fenomenología para alcanzar la plena revalidación del mito que desde distintos ángulos realizaron, en el último siglo, pensadores europeos de disímil formación como Ernst Cassirer, Sigmund Freud, Carl G. Jung, Mircea Eliade, Van der Leew, Petazzoni, Heidegger, Ortega, Zubiri, Zambrano, Ricoeur, Gadamer y asimismo escritores y filósofos americanos.

Por supuesto no es ésta la única posición que toma la filosofía de la última mitad del siglo ante el mito. Partiendo de una parcial interpretación de la *εποχή* fenomenológica, y del concepto de *destrucción* o *deconstrucción* utilizado por Martín Heidegger, un grupo de filósofos que se titularon posmodernos auspiciaron la abolición del mito, negando la cultura, el sentido y también el sujeto. Con ello inevitablemente cayeron en la negación de la historia como constructo de sustentación ético-mítica. Su gesto se transformó en clausura de un futuro posible para la humanidad, condenada a vivir el vaciamiento de los relatos-guías en un presente dominado por la cibernética. Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Roland Barthes, Gilles Deleuze, y otros intelectuales marcados, en los años sesenta, por el descubrimiento del *microchip*, dieron por terminada la era del *logos*, la vigencia de los *grandes relatos*, en suma, el imperio del *mito* como núcleo semántico de la cultura y de la historia.

Tal ha sido la posmodernidad europea y norteamericana que irradió en los últimos cuarenta años sobre nuestras universidades y medios intelectuales, en tanto una minoría, representada en primer término por los escritores, siguió mostrando su fidelidad a la herencia humanista recibida, y a su propio contexto geocultural.

La *razón poética* ha prolongado el mito en nuevas instancias de esclarecimiento comprensivo e interpretativo, sin enajenarnos en su irradiación afectiva y volitiva. El rumbo del desnudamiento y recuperación del origen fue protagonizado por los grandes novelistas hispanoamericanos que a partir de los años 30 postularon una revitalización de la esfera mítica, una reconciliación de los opuestos, y la creación de un equilibrio humano que hiciera posible una nueva etapa de la humanidad. Estimo que ninguno de ellos ha alentado un camino regresivo, un fundamentalismo cerrado, pero tampoco un asentimiento irrestricto a la orientación tecno-científica de la civilización moderna.

La literatura hispanoamericana, expresión inequívoca de una madurez cultural

propia y específica, señaló en el último siglo un retorno al Origen, y no necesariamente un rechazo de la Historia, como lo indican las obras de Alejo Carpentier, Leopoldo Marechal y José Lezama Lima. ¿Quién podría negar a sus obras la calidad de obras de pensamiento?

Nuevos tramos de la filosofía humanista revalidan los lenguajes metafóricos y ficcionales, que han sido en esencia los portadores del mito. Para Paul Ricoeur, tanto la poesía como la novela son discursos que guardan relación con la verdad, y no lenguajes vueltos a su propia inmanencia. Si compartimos tal revalidación, algo debe decirnos el llamativo giro de los novelistas hispanoamericanos del último medio siglo hacia la esfera universal del mito.

Es más, mientras en la Europa tecnificada y cibernética surgían la negación de los *grandes relatos*, la desmitificación y destrucción del *logos*, la omisión del sujeto histórico, la era de la *gramatología*, América Latina, además de protagonizar sucesos significativos desde el punto de vista de su historia social, vivía una intensa renovación y reafirmación de su propia identidad humanista, mitos, tradiciones.

Subrayo el hecho de que tal revitalización no fue en modo alguno una instancia folklórica o repetitiva sino que configuró una etapa singularmente lúcida y autoconsciente. De esta conciencia de identidad han emergido también, en sucesivas oleadas de expansión, una *filosofía latinoamericana*, una *teoría* y una *crítica literaria latinoamericanas*, que para ser tales deben necesariamente hacerse cargo del *ethos* humanista del subcontinente.

Ciertamente, no es fácil visualizar la continuidad *eutópica* en una América condenada al abandono y la exclusión, empobrecida y castigada, tensionada por sus problemas internos, donde día a día se multiplica el mensaje fragmentador de los centros del poder político mundial. En este cuadro se impone el deber ético del intelectual, mucho más urgente y necesario en momentos de crisis y agonía. Se trata de una responsabilidad profunda que tiene que ver con la *réponse* o respuesta de todo ser pensante resuelto a superar su personal implicancia en la agonía americana por el ejercicio de un pensamiento constructivo. A esa tarea heroica somos llamados, si atendemos a la continuidad de aquellas intuiciones en una amplia tradición preocupada por el destino de la América Latina. Nombro aquí a creadores como Martí, Darío, Rodó, Asturias, Uslar Pietri, Reyes, Henríquez Ureña, Manuel Ugarte, Carpentier, Liscano, Fuentes, Lezama, Marechal, Sábato, Juan Larrea, y también a filósofos y estudiosos de distintas disciplinas, como Ernesto Mayz Vallenilla, Fernando Ortiz, Gilberto Freyre, Germán Arciniegas, Manuel Gonzalo Casas, Carlos

Astrada, Rodolfo Kusch, Héctor A. Murena, Víctor Massuh, Eduardo Azcuy, Mauricio Prelooker, Washington Reyes Abadie, Alberto Methol Ferré, Leopoldo Zea, Silvio Zavala, Félix Schwartzmann, y Otto Morales Benítez, entre muchos otros que han vivido y transmitido la pasión americana. Sus voces no son voces aisladas, han trabajado sobre el fondo de la cultura popular, imbuida de mensajes salvíficos, han reinterpretado las tradiciones que conforman la cultura mestiza hispano-latinoamericana, han proyectado un futuro digno para nuestros pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

- AZNAR, LUIS. "Precursores de la bibliografía histórica americanista". *Humanidades*, La Plata, XXVIII, 1940.
- MORO; CAMPANELLA; BACON. *Utopías del Renacimiento*, Estudio preliminar de Eugenio Imaz. México: FCE, 1941, reimpresión 1987.
- LARREA, JUAN: "Antonio de León Pinelo: El Paraíso en el Nuevo Mundo". *España Peregrina*, II, 1943.; *Rendición de espíritu*, Cuadernos Americanos, México, 1943; *El Surrealismo entre Viejo y Nuevo Mundo*, Cuadernos Americanos, México, 1944; *César Vallejo o Hispanoamérica en la Cruz de su Razón*, Universidad Nacional, Córdoba, 1958.
- LEÓN PINELO, ANTONIO DE. *El gran Canciller de Indias*. Prólogo de Guillermo Lohmann Villena. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953; *Epítome*, edición facsimilar con prólogo y notas de Agustín Millares Carlo. Washington: Unión Panamericana, 1957.
- LEVIN, BOLES LAO. *Los León Pinelo*. Buenos Aires, 1942. (Capítulo III: Antonio de León Pinelo; Capítulo V: Diego de León Pinelo).
- OBARRIO, FELIPE DANIEL. "Juan Larrea y el mito del Nuevo Mundo". En: *Al amor de Larrea*, edición a cargo de J. M. Díaz de Guereñu. Valencia: Pretextos, 1985.
- SÁNCHEZ, LUIS ALBERTO. "Don Antonio de León Pinelo, primer bibliógrafo americano". *Boletín Bibliográfico*, Biblioteca de la Universidad de San Marcos de Lima, año VI, vol. III, nº 5, sept. 1928, pp.212-222.

RESUMEN

En el presente trabajo planteamos el tema de la utopía americana, a la que preferimos llamar *eutopía*, pues hace de América "el buen lugar". Tomamos en particular, a modo de ejemplos, una obra de Antonio de León Pinelo (s. XVII) y, en el s. XX, las del español Juan Larrea y el argentino Leopoldo Marechal.

Palabras clave: América, utopía, mitos, Paraíso, hermenéutica americana.

ABSTRACT

In this paper we try to study the subject of American utopia, to which we prefer to give the name of *eutopia*, because it considers America 'a good place.' Particularly we study, *e. g.*, Antonio de León Pinelo (17th century); in the 20th century, the Spanish Juan Larrea and the Argentinian Leopoldo Marechal.

Key words: America, utopia, myths, Paradise, American Hermeneutics.

LA LETTERA DI MARA BAR SERAPION: LINEE INTRODUTTIVE, TRADUZIONE E NOTE ESSENZIALI

ILARIA RAMELLI*

1. BREVE STATUS QUAESTIONIS DEGLI STUDI

Il documento che presento è una lettera scritta dal siriano Mara, figlio di Sarapion, o Serapion, probabilmente uno Stoico, educato per sua stessa testimonianza alle dottrine filosofiche greche¹. La lettera è indirizzata al giovane figlio, anch'egli di nome Sarapion, studente, e si trova in un ms. siriano conservato al British Museum di Londra, databile ai secc. VI-VII² e contenente anche il *Liber legum regionum* o *De*

* Università Cattolica Sacro Cuore, Milano.

¹ Sull'assimilazione del pensiero greco in ambiente siriano tra cospicua bibl. segnalo S. BROCK, "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning", in: *East of Byzantium*, edd. N.G. Garsoian - T.F. Mathews - R.W. Thomson, Washington 1984, 19-34; J. TEIXIDOR, *Bardesane d'Édesse. La première philosophie syriaque*, Paris 1992; U. POSSEKEL, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, Louvain 1999 (CSCO 580); E. HUNTER, "The Transmission of Greek Philosophy via the 'School of Edessa'", in *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond*, edd. C. Holmes - J. Waring, Boston 2002, 225-239; cfr. G. TROUPEAU, "Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec", *Arabica* 39 (1991), 1-10; E.I. YOUSIF, *Les philosophes et traducteurs syriaques. D'Athènes à Bagdad*, Paris 1997. Con Mara saremmo a una data alta, ma il suo interesse per la filosofia greca trova paralleli ad es. in quello di un re siriano per Musonio, come vedremo.

² Brit. Mus. Cod. Syr. Add. 14568. Cfr. I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca*, Roma 1958, 42; K.E. MC VEY, "A Fresh Look at the Letter of Mara bar Sarapion to His Son", in *V Symposium Syriacum Leuven 1988*, ed. R. Lavenant, Roma 1990. OCA 236, 257-272. Recenti sintesi sulla letteratura siriana: M. ALBERT, "Langue et littérature syriaques", in M. ALBERT ET AL., edd., *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris 1993; S.P. BROCK, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997 (Moran 'Eth'o 9); A.I. BARSOUM, *History of Syriac Literature and Sciences*, tr. M. Moosa, Atlanta, Ga. 2003²

fato attribuito a Bardesane di Edessa, l'*Apologia* di Melitone in siriano³ e gli *Ipomnēmata* di Ambrogio, una versione siriana di una breve apologia in greco attribuita a Giustino martire, tutti testi in cui evidentemente la fede cristiana si unisce a temi filosofici e letterari della cultura greca: una raccolta unitaria, dunque. Il testo siriano fu pubblicato da William Cureton, il quale attribuiva la lettera al padre cristiano di Serapione, futuro vescovo di Antiochia, datandola alla seconda metà del II sec.⁴: ma è un'opinione superata, in quanto l'autore della lettera non sembra cristiano. Una traduzione tedesca venne apprestata da F. Schultheß⁵ e riprodotta da J. Aufhauser⁶: Schultheß faceva di Mara uno Stoico non cristiano ma simpatizzante per il Cristianesimo e datava la lettera non oltre la fine del III sec.; Aufhauser⁷ la datò invece al 73-160 d.C. Tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento diversi furono gli studiosi che si occuparono di Mara, poi l'interesse per la questione parve scemare e solo sporadicamente venne ancora citata la lettera⁸.

In tempi più vicini, è tornato ad occuparsi brevemente dell'argomento J. Blinzler⁹: a suo avviso, la lettera non può risalire a molto dopo il 73 d.C., perché parla della fuga dei cittadini di Samosata verso Seleucia e del loro auspicato ritorno. Dovremmo infatti intendere che Mara alluda alla deposizione del re Antioco IV di Commagene da parte dei Romani nel 73 d.C.; l'ex-re esulò da Samosata, occupata

³ Tr. e docum. sul *Liber* (Περὶ ἐμπαρμένης) nel mio "Linee generali per una presentazione e per un commento del Liber Legum Regionum, con traduzione italiana del testo siriano e dei frammenti greci", *Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, Classe di Lettere, 133 (1999), 311-355; cfr. Ead., "L'Europa e i Cristiani", in *Studi sull'Europa antica*, II, Alessandria 2001, 263-283; I. RAMELLI, "Bardesane e la sua scuola tra la cultura occidentale e quella orientale: il lessico della libertà nel Liber Legum Regionum (testo siriano e versione greca)", in *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*, a c. di R.B. Finazzi - A. Valvo, Alessandria 2001, 237-255. L'apologia di Melitone in versione siriana è tradotta e studiata da me in "L'apologia siriana di Melitone ad 'Antonino Cesare': osservazioni e traduzione", *Vetere Christianorum* 36 (1999), 259-286.

⁴ W. CURETON, *Spicilegium Syriacum*, London 1855, 43-48, con tr. ingl. (70-76) e note (101-102); xiv-xv per l'attribuzione.

⁵ "Der Brief des Mara Bar Sarapion. Ein Beitrag zur Geschichte der Syrischen Literatur", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 51 (1897), 365-91.

⁶ *Antike Jesuszeugnisse*, Bonn 1925², 5-11.

⁷ SCHULTHEß, *Der Brief*, 382 n. 1; Aufhauser, introd., 1.

⁸ F. ALTHEIM, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, II, Halle am Saale 1948, 146-47; H.J.W. DRIJVERS, *Hathra, Palmyra und Edessa*, ANRW II. 8, Berlin 1977, 801-906, part. 887.

⁹ *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1960³, tr. it. *Il processo di Gesù*, Brescia 1966, 43-48.

dagli invasori, insieme con molti altri. Anche Zöckler e Robert Eisler avevano datato la lettera a poco dopo il 73¹⁰, come pure Ewald e Bickell¹¹. Sostanzialmente d'accordo con Blinzler si mostra Santo Mazzarino¹², il quale accetta una data verso l'80-100 d.C., osservando che l'accostamento Socrate-Pitagora-Gesù Cristo in essa presente non è dissimile da quello Cristo-Pitagora-Platone-Aristotele presente nella setta gnostica dei Carpocraziani, fondata verso il 130: "se l'avvicinamento è già divenuto un fatto culturale intorno al 130", desume lo storico, "esso poté essere posto su un piano razionale all'incirca 30-50 anni prima"; egli ricorda inoltre sviluppi successivi dell'accostamento di Gesù Cristo a filosofi e saggi dell'antichità: nel larario di Severo Alessandro, agli inizi del III secolo, erano venerati insieme Cristo, Abramo, Orfeo e Apollonio di Tiana secondo la *Historia Augusta*¹³ e più tardi Agostino, nella sua polemica antipagana, confronterà Gesù Cristo e Pitagora (*Ep.* 102). Ma vedremo che già Giustino nelle sue apologie, verso la metà del II sec., procedeva a paralleli tra alcuni filosofi greci e l'ideale del giusto cristiano.

Recentemente il problema è stato ripreso da Sergej Averincev, il quale concorda con tre tesi importanti che cerco di sostenere anch'io: che il pensiero di Mara risenta in modo particolare dello Stoicismo, che il "re saggio" di cui Mara parla sia Gesù Cristo, e che egli visse nei primissimi tempi cristiani¹⁴. Il contributo di Averincev, sebbene poco noto, è a mio avviso importante per la definizione di queste questioni centrali relative alla lettera di Mara.

La lettera è stata successivamente analizzata anche da Kathleen E. Mc Vey¹⁵, che propone una datazione assai più tarda, senza peraltro mostrare di conoscere gli

¹⁰ BLINZLER, *Der Prozess*, 45.

¹¹ Cfr. EWALD, «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 1856, 661. e G. BICKELL, *Conspectus rei Syrorum litterariae*, Monasterii 1871, 17.

¹² *L'impero romano*, II, Bari 1991⁵, 887.

¹³ Da ultimo cfr. il mio *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca dalla fine dell'indipendenza*, Alessandria 2003, Studi di Storia Greca e Romana 8, 100-101.

¹⁴ S.S.AVERINCEV, "La sagesse stoïcienne de la vie vue par un Syrien instruit de l'époque préchrétienne (le message exhortatif de Mara bar Sarapion à son fils)", in *La civilisation antique et la science moderne*, éd. par B.B. Piotrovskij et al., Moskva 1985, 67-75.

¹⁵ *A Fresh Look*, 257-272. Cfr. anche S.K. ROSS, *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire 114-242 C.E.*, London-New York 2001, 119. Per la conoscenza di Brahmani e Gimnosofisti nel mondo occidentale cfr., con documentazione, C. DOGNINI – I. RAMELLI, *Gli Apostoli in India nella Patristica e nella letteratura sanscrita*, Milano 2001, part. cap. 1.

studî di Blinzler e di Mazzarino e comunque senza confutarne gli argomenti. La studiosa propone tre momenti storici ai quali potrebbero a suo avviso ugualmente riferirsi le circostanze cui allude Mara nella sua lettera, la cacciata di cittadini da Samosata e l'esilio a Seleucia. Il primo momento possibile è individuato anche qui nella conquista romana della Commagene del 72 d.C., di cui parla Ios. *B.I.* VII 7, 13; il secondo è quello della guerra romano-partica del 161-166 d.C.; il terzo è rappresentato dallo scontro fra Shahpur I e Valeriano nel 256 d.C.¹⁶. Osserverei che, di questi tre momenti, solo il primo sembra adattarsi appieno a quanto dice Mara, mentre per gli altri due sorgono difficoltà. Infatti, nel 256 Samosata fu presa dai Persiani, mentre sembra chiaro dalla lettera di Mara che ai suoi tempi la città fosse stata presa dai Romani, dato che egli si augura che i Romani li lascino tornare nella loro patria, che li lascino liberi, mentre non accenna minimamente ai Persiani. Nel 161-166, poi, la provincia di Siria fu alternativamente invasa dai Parti, riconquistata dai Romani, di nuovo occupata dai Parti e definitivamente posta sotto il controllo romano: ma, come le fonti riguardanti questa guerra romano-partica non fanno menzione alcuna di Samosata, così la lettera di Mara non parla di Parti ma solo di Romani. Resta dunque il 72-73 d.C. – data accettata, come s'è visto, da molti studiosi –, allorché i Romani, all'epoca di Vespasiano, conquistarono la Commagene provocando la fuga del re Antioco e dei suoi da Samosata, la capitale, posta poco più a Nord di Edessa, la capitale dell'Osiroene, il cui re Abgar “il Nero”, negli anni Trenta del I sec., sarebbe stato, se non il convertito al Cristianesimo che secondo la tradizione edessena avrebbe accolto corrisposto con Gesù, accolto la sua immagine e il suo apostolo Taddeo/Addai, almeno un simpatizzante, ben disposto nei confronti dei Cristiani e dei Romani e ostile invece ai Giudei, a suo avviso responsabili della morte di Gesù, esattamente come Mara¹⁷. La conquista romana della Commagene, che fu annessa all'impero nel 73, trova precisa eco nelle parole di Mara, il quale, pur dal suo carcere, esprime la fiduciosa convinzione che i Romani non tratteranno lui e i suoi compatrioti come i

¹⁶ Su Shahpur v. la mia voce *Shahpur*, I e II, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, dir. A. Di Berardino, Casale Monf. 2004²; sulle vicende politiche siriane del II e III sec. e il rapporto con Roma: S.K. Ross, *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire 114-242 C.E.*, London-New York 2001.

¹⁷ Documentazione nei miei *Dal mandylion di Edessa alla Sindone. Alcune note sulle testimonianze antiche*, «*Ilu*» 4 (1999), 173-193; “Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo nelle regioni ad est dell'Eufrate”, in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medioevale*, a c. di R.B. Finazzi - A. Valvo, Alessandria 1998, 209-225; “Edessa e i Romani tra Augusto e i Severi: aspetti del regno di Abgar V e di Abgar IX”, *Aevum* 73 (1999), 107-143; *Abgar Ukkamâ e Abgar il Grande alla luce di recenti apporti storiografici*, *ibid.* 78 (2003), in stampa.

padroni trattano gli schiavi e che anzi troveranno in loro, evidentemente dalla conquista in poi, dei fidi sudditi¹⁸: lasciando liberi questi ultimi, lasciandoli tornare nella loro patria, i Romani mostreranno la loro vera grandezza. Se poi si ammette che la Seleucia di cui parla Mara sia l'omonima città della Cilicia molto vicina a Tarso, diventa interessante un'annotazione di Ios. B.I. VII 7, sempre a proposito dei fatti di Commagene del 72-73: dopo il tentativo di attacco operato dal figlio di Antioco contro i Romani, il re, che aveva già lasciato Samosata, cercò rifugio con i suoi a Tarso in Cilicia, sperando di convincere Vespasiano della propria innocenza, mentre sul suo capo gravava momentaneamente la minaccia di essere trascinato a Roma in catene per ordine dell'imperatore. Questo si adatta perfettamente a quanto leggiamo in Mara, che parla di un esodo da Samosata in direzione di Seleucia, finché probabilmente i fuggiaschi raggiunsero Tarso, e di una prigionia e di un esilio ai quali solo i Romani hanno il potere di porre fine. Anche Sarapion, il figlio di Mara, è stato trasferito da un paese ad un altro: probabilmente dalla Commagene ad un paese vicino, forse proprio l'Osiroene la cui capitale Edessa stava divenendo il centro della cultura siro-aramaica e che sarebbe divenuta Chiesa madre della cristianità siriana¹⁹.

La Mc Vey, poi, esamina il contenuto filosofico della lettera, concludendo che il pensiero di Mara sembra riconducibile, oltre che allo Stoicismo, anche alle correnti pitagorica, neopitagorica, medio- e neoplatonica. Il documento sarebbe comunque stato composto nel III-IV sec. come esercitazione retorica e paragonabile al *Testimonium Flavianum*, che la studiosa chiama *Testamentum* e definisce senz'altro «aggiunto a certune traduzioni di Giuseppe»²⁰.

¹⁸ Si tratta di una protesta di lealtà analoga a quella che troviamo nell'epistolario, a mio avviso storico, tra Abgar "il Nero" († 64/5 d.C.) e Tiberio riportato nella *Doctrina Addai* e in Mosè di Corene: cfr. il mio "Possible Historical Traces in the Doctrina Addai", in *Proceedings of the International Meeting of the SBL, Groningen, July 25-28 2004*, in pubblicazione.

¹⁹ Cfr. tra la vasta bibl. ad es. B. SEGAL, *Edessa, the Blessed City*, Oxford 1970, o ROSS, *Roman Edessa*. Per la storia della Chiesa siriana cfr. da ultimo M. TAMCKE, ed., *Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwarts Lage der Syrischen Kirchen*, Münster 2002 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 17). Soprattutto per le vicende storiche: F. MILLAR, *The Roman Near East 31 BC - AD 337*, Cambridge 1993; A. GONZÁLEZ BLANCO - G. MATILLA SÉIQUER, *Romanización y Cristianismo en la Siria-Mesopotamia*, Murcia 1998.

²⁰ Fra le numerose voci a favore dell'autenticità del *Testimonium*, a parte un minimo intervento cristiano che si limitò probabilmente a togliere un participio del tipo λεγόμενος, cfr. il mio "Alcune osservazioni circa il Testimonium Flavianum", *Sileno* 24 (1998) [2000], 219-235.

2. LE RIFLESSIONI FILOSOFICHE NELLA LETTERA DI MARA

È opportuno vedere quali spunti filosofici traspaiano dalla lettera di Mara, pur tenendo presente il limite insito in un'indagine di questo tipo: per la ricostruzione del pensiero dell'autore abbiamo a disposizione soltanto questo breve testo. Ma qualche indicazione filosofica si può trarre comunque. Mara afferma in effetti esplicitamente — e conferma nel corso di tutta la sua lettera — di avere studiato la filosofia, che egli chiama “la dottrina dei Greci”. Anche se il prosiegua di questo passo non è di facile interpretazione, il senso generale che ne emerge è che la filosofia, intesa come perseguimento di saggezza, si conviene all'uomo libero, è elemento costitutivo della libertà dell'uomo. Sia gli Stoici romani, in tempi non lontani, sia poi un pensatore pure influenzato dallo Stoicismo quale Bardesane, come emerge dal *Liber legum regionum*, insistono sul valore e sul significato della vera libertà, che soltanto la filosofia può fornire, in quanto aiuta l'uomo a liberarsi dalle sue passioni, che lo rendono schiavo; per Bardesane poi la libertà è costitutivamente fondata in Dio, di cui l'uomo è immagine proprio in quanto libero²¹. Attorno a questo tipo di riflessione ruotano diverse considerazioni di Mara, che avvicinano il suo pensiero a quello degli Stoici romani. Ma tutta la lettera si presenta colma di temi e di spunti che si configurano come stoici, e neostoici più in particolare: d'altronde, non solo Mara aveva studiato filosofia, ma la cultura siriana nel suo insieme era tutt'altro che impermeabile alla filosofia greca e romana: lo stesso Musonio era stato ascoltato con vivo interesse, in anni non lontani, da un sovrano di Siria²². D'altro canto i testi siriani contenuti nel codice in cui si trova anche la lettera di Mara sono tutti caratterizzati dalla ripresa della filosofia e della cultura classiche, ed è importante osservare ai nostri fini che questo interesse del mondo siriano per la cultura greca, specialmente filosofica, ampiamente attestato e studiato per i tempi successivi, sembra risalire già all'epoca di Mara. È un fatto che pochi decenni dopo Mara, nella seconda metà del II sec. d.C., fiorisse ad Apamea di Siria il neopitagorico e medioplatonico Numenio, il quale per certi versi precorse il sistema di Plotino; oltre che dalla filosofia greca — si proclamava seguace di Pitagora, di Socrate e di Platone —, Numenio fu fortemente influenzato dalle culture orientali e dal Giudeo-cristianesimo: conosceva l'Antico Testamento, Filone e le dottrine cristiane e diede un'interpretazione allegorica di

²¹ Si veda il mio *Lessico della libertà*, 237-255; anche A. DÍHLE, “Philosophische Lehren von Schicksal und Freiheit”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 30 (1987), 14-28.

²² Cfr. il mio “Stoicismo e Cristianesimo in area siriana nella seconda metà del I secolo d.C.”, *Sileno* 25 (1999), 197-212.

almeno un episodio della vita di Gesù²³. Se nella seconda metà del II sec. era attivo Taziano, il siriano discepolo di Giustino, ben deciso nell'avversare la cultura greca, specialmente filosofica, che egli comunque conosceva bene²⁴, nel 154 a Edessa nasceva Bardesane, il cui pensiero è stato definito "la prima filosofia siriana"²⁵; la filosofia siriana ebbe poi un fiorente sviluppo, soprattutto con le scuole di Edessa e di

²³ Su Numenio G. REALE, *Storia della filosofia antica*, IV, Milano 1993², 410-426; ed. É. des Places, *Numénios. Fragments*, Paris 1973; sulla sua allegoresi e il rapporto con il Giudaismo e il Cristianesimo: M. FREDE, "Numenius", *ANRW*, II 36, 2, Berlin-New York 1987, 1034-1037; M.J. EDWARDS, "Numenius, Pherecydes and the Cave of the Nymphs", *Classical Quarterly* 40 (1990), 258-262; D. RIDINGS, *The Attic Moses*, Göteborg 1995; J. CARRIKER, "Andrew, Some uses of Aristocles and Numenius in Eusebius' Praeparatio Evangelica", *Journal of Theological Studies* 47 (1996), 543-549; G. RINALDI, *La Bibbia dei Pagani*, II, Bologna 1998, nrr. 11-12 50sgg. e 259; *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World. Essays in Honour of Miriam Griffin*, edd. G. Clark - T. Rajak, Oxford 2002, 274; M.J. EDWARDS, *Origen against Plato*, Aldershot 2002, 126-129. Sul Medioplatonismo mi limito a segnalare il classico J. DILLON, *The Middle Platonists, 80BC to AD 200*, Ithaca 1977; e il recente *Arrhetos theos: l'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*, a c. di F. Calabi, Pisa 2002.

²⁴ G.F. HAWTHORN, "Tatian and His Discourse to the Greeks", *Harvard Theological Review* 57 (1964), 161-188; M. WHITTAKER, ed. tr., *Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford-New York 1982; *Tatiani Oratio ad Graecos*, ed. M. Marcovich, Berlin-New York 1995 (Patristische Texte und Studien 43-44), con introduzione; I. RAMELLI, "Diogene Laerzio e i Cristiani: conoscenza e polemica con Taziano e con Clemente Alessandrino?", *Espacio, Tiempo y Forma*, 15 (2003), in pubblicazione; EAD., *Diogene Laerzio e Clemente Alessandrino nel contesto di un dibattito culturale comune*, *ibid.*

²⁵ Su Bardesane importanti H.J.W. DRIJVERS, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966; T. JANSMA, *Natuur, lot en vrijheid. Bardesanes, de filosof der Arameer en zijn images*, Wageningen 1969; B. EHLERS ALAND, "Bardesanes von Edessa. Ein syrische Gnostiker", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 83 (1970), 334-351; R. GUENTHER, "Bardesanes und die griechische Philosophie", *Acta Antiqua Academiae Hungaricae* 25 (1978), 15-20; TEDIDOR, *Bardesane*, part. 102-114 sulla filosofia di Bardesane; si vedano anche le 115-140 sullo sviluppo della filosofia siriana; ID., *Bardésane de Syrie*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris 1994, 54-63; A. CAMPLANI, "Note bardesanitiche", *Miscellanea Marciana* 13 (1997), 11-43; ID., "Rivisitando Bardesane. Note sulle fonti siriane del Bardesanism e sulla sua collocazione storico-religiosa", *Cristianesimo nella storia* 19 (1998), 519-596. Cfr. qui *supra* per alcuni miei studi su Bardesane e, da ultimo, U. POSSEKEL, *Formative Christianity in Edessa: The Communal Structure of the Early Bardaisanites*, paper delivered at the Annual Meeting of the SBL, Atlanta, November 22-25, 2003, section *Social History of Formative Christianity and Judaism*.

Nisibi²⁶. Con Mara siamo forse qualche decina d'anni prima di Numenio e di Bardesane, ma è ugualmente vivo l'influsso della filosofia greca, da un lato, e, dall'altro, si intravede una conoscenza dell'evento cristiano, una presa di posizione nei suoi confronti ed una sua assimilazione in direzione della cultura greca, evidente nell'accostamento di Gesù a Socrate e a Pitagora.

Sarà bene presentare brevemente le principali tematiche neostoiche presenti nella lettera di Mara. Innanzitutto, la filosofia è da lui considerata come scienza di vita: Mara si richiama più volte alla propria esperienza come ad una fonte preziosa di insegnamento, ed inoltre nelle sue riflessioni si abbandona a considerazioni che derivano dall'osservazione diretta - lo dichiara egli stesso - della vita degli uomini. Il fine della filosofia è primariamente, per Mara come per i Neostoici, etico: si persegue la saggezza perché, attraverso una costante meditazione²⁷, possa guidarci nel cammino della vita. Le esortazioni di Mara al figlio sono tutte in questo senso.

Abbiamo accennato alla centralità che nel pensiero di Mara riveste l'idea di libertà. Ora, secondo Mara è la filosofia, vista soprattutto nel suo aspetto etico, la sola ad essere in grado di liberare l'uomo veramente, proprio come sostengono gli Stoici romani: l'uomo libero è detto "dono della grazia di Dio". E qui fra l'altro si nota la fondazione teologica dell'etica che, come per gli Stoici romani, e come poi per Bardesane, così anche per Mara è operante, benché non specificamente tematizzata. Ancora, il nostro filosofo sostiene che chi pratica la filosofia "si libera dagli affanni del mondo" in quanto, essenzialmente, si libera dalle passioni delle quali altrimenti l'uomo rimane schiavo²⁸.

Una delle passioni che Mara biasima più frequentemente e con maggiore veemenza è la brama di ricchezze e la smania di possesso. Egli denuncia l'assoluta

²⁶ Mi limito a rinviare, con ricca documentazione, a A.H. BECKER, *Devotional Study: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Ph. D. Princeton 2004. Ringrazio vivamente il Dr. Becker di avermi concesso in lettura il suo studio.

²⁷ Sulla meditazione come mezzo di perfezionamento pratico tipicamente stoico: R.J. NEWMAN, "Cotidie meditare. Theory and Practice of the Meditatio in Imperial Stoicism", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 3, Berlin-New York 1989, 1473-1517.

²⁸ Anche in questo caso, lo Stoicismo romano aveva messo a fuoco il problema della vera schiavitù e della vera libertà; sulle posizioni neostoiche riguardo alla schiavitù cfr. C.E. MANNING, "Stoicism and Slavery in the Roman Empire", in *ANRW*, II, 36, 3, Berlin-New York 1989, 1518-1543.

vanità dei beni apparenti, che non giovano e non danno felicità, ed elenca una serie di questi falsi beni, mostrando come ad essi si accompagni sempre un male maggiore: vi è dolore persino nell'essere genitori, per le apprensioni che procurano i figli. Sempre nella vita vi sono affanni, poiché dipendono dalle vicende che esulano dal nostro controllo e dalla nostra volontà, un tema che sarà ampiamente sviluppato dal Bardesane personaggio del *Liber Legum Regionum*, il quale ammette che il nostro corpo è sottomesso alla natura e le vicende della nostra vita al fato, ma che noi disponiamo di libero arbitrio e di facoltà di scelta tra bene e male. Come Bardesane, anche Mara esemplifica le proprie affermazioni sul piano storico e cita quale esempio l'emigrazione forzata dei suoi concittadini da Samosata a Seleucia: egli si dicesse di nascosto verso di loro, per dividerne la sorte. Ma a questo punto della sua argomentazione Mara può avvalersi di un altro caposaldo della dottrina etica stoica, quello del cosmopolitismo, recentemente ribadito soprattutto da Musonio, che aveva predicato il suo messaggio stoico in area siriana proprio durante l'esilio inflittogli da Nerone: per il saggio ogni luogo è come un altro, la sua patria è ovunque, ed ovunque vi sono molti padri e madri per il virtuoso. Mara ama dilungarsi sull'illustrazione delle vicende alterne e strane della sorte, che egli presenta e commenta nella loro varietà, e sui comportamenti disparati degli uomini, i quali per lo più – annota amareggiato – non riflettono sul loro comportamento, bensì agiscono a caso, in balia delle loro passioni, senza una visione razionale unitaria e direttiva. Fra le altre cose, Mara si pronuncia contro l'esposizione dei figli, di cui si meraviglia soprattutto a fronte del fenomeno opposto, quello dell'adozione: ricordo in merito la condanna senza mezzi termini che si trova nelle *Dissertationes* di Musonio verso l'interruzione di gravidanza e verso l'esposizione, che Musonio considera crimini ed empietà²⁹. Gli uomini perseguono spesso beni apparenti: e Mara si impegna a dimostrare l'errore e l'instabilità di questi falsi beni, quali la ricchezza, la potenza, la bellezza o gli onori. Dopo avere esposto con incisiva brevità, a ritmo martellante, il rovescio, per così dire, di ciascuna medaglia³⁰, Mara passa ad un piano più concreto: la sua argomentazione si impenna allora essenzialmente su una serie di *exempla* storici (e mitologici), che a mio avviso vanno distinti in due blocchi. Nel primo, Mara mostra casi di uomini che si gloriavano di beni apparenti i quali vennero loro sottratti: "Si rallegrerà dunque un uomo del proprio regno come Dario e della propria fortuna come Policrate, o del

²⁹ Cfr. l'intr. del mio *Musonio Rufo. Diatribe, frammenti, testimonianze*, Milano 2001.

³⁰ Ad es. "a quale dei possessi si affiderà un uomo? O di quali cose parlerà come di durevoli? Dell'abbondanza di ricchezze? Vengono sottratte. Delle fortezze? Vengono depredate. Delle città? Vengono devastate. Della maestà? Viene umiliata. Della potenza? Viene annientata. Della bellezza? Sfiorisce. [...] E degli onori? L'invidia li precede".

proprio valore come Achille, o della propria moglie come Agamennone, o della propria discendenza come Priamo". Infatti, il re Dario perdette il regno per mano di Alessandro, il tiranno samio Policrate perdette la sua fortuna e fu ucciso ignominiosamente da un satrapo persiano, Achille morì giovane per il suo valore, Agamennone re di Micene fu ucciso proprio da sua moglie Clitennestra e Priamo vide morire tutti i suoi numerosi figli nella guerra di Troia. Il secondo gruppo è invece formato da sapienti che, se pure furono uccisi, per la loro gloria e per la loro virtù sono immortali – come Mara avrà occasione di ribadire ancora a proposito di Socrate e di Pitagora –, a differenza dei precedenti che avevano riposto la loro gloria in beni caduchi: "o <ci si rallegrerà> della propria intelligenza come Archimede, o della propria sapienza come Socrate, o della propria dottrina come Pitagora, o della propria illuminazione, come Palamede. Passano, figlio mio, le vite degli uomini via dal mondo: ma le loro lodi e le loro virtù rimangono in eterno". Per questo Mara esorta immediatamente dopo il figlio a perseguire quello che non decade, che è appunto la saggezza: "Nessuno infatti", conclude Mara, "è stato mai privato della sua saggezza, come invece della sua ricchezza. Aspira, piuttosto che alle ricchezze, alla bontà: quanta più ricchezza, infatti, tanto più male". Ed ancora Mara si sofferma a illustrare questa drastica sentenza, mostrando come le ricchezze si accompagnino ai peggiori tormenti.

Mara spiega dunque in che cosa consista la saggezza, questo bene reale e non apparente: se si presenta qualche male nella vita –consiglia al figlio–, il saggio non biasima né gli uomini, né Dio, né il destino, un concetto quest'ultimo che si ritrova teorizzato in Bardesane, dove è sottomesso comunque a Dio, e che già in Mara oscilla fra la sorte piena di alti e bassi e il corso previsto e deciso della nostra vita, secondo che venga considerato o meno in ottica teocentrica. Il saggio non teme ed è gioioso, in ogni circostanza, poiché fa affidamento su quanto è in suo potere: la saggezza consiste nel seguire la legge morale e comporta immediatamente l'aiuto di Dio e l'amore degli uomini. La protezione divina sul saggio è un tratto costante anche negli Stoici romani.

Mara torna poi ad offrire esempi di come i saggi siano sovente perseguitati, soprattutto ad opera dai tiranni – anche quest'ultima una topica cara ai Neostoici –, e, come vedremo meglio, illustra la sua asserzione con i casi di Socrate, di Pitagora e del "re saggio dei Giudei". Grazie a questi esempi egli mostra che Dio interviene con la sua giustizia infallibile a punire i persecutori e a ricompensare la saggezza: i tre saggi citati, infatti, hanno acquisito, pur con diverse vie, l'immortalità. Dio dunque si configura per Mara, come anche per gli Stoici romani, quale supremo custode della moralità e garante della giustizia, che si pone su un piano assiologicamente superiore rispetto a quello del mero destino, dei casi alterni della sorte. Il saggio dunque non

deve temere la persecuzione, poiché la sua ricompensa è garantita. Dall'altro lato, Mara lancia un monito: è inevitabile la condanna degli oppressori. Il nostro filosofo appare impressionato dallo spirito di sopraffazione e dalla violenza e, in generale, dal male morale, ben più grave di quello fisico; agli uomini infatti, egli lamenta, non bastano i dolori, le malattie, la morte: essi fanno anche del male e si attengono unicamente alle loro pulsioni, comportandosi gli uni verso gli altri in modo belluino e rinunciando alla propria umanità, che implica invece il dono della ragione e l'amore reciproco³¹.

Mara afferma ancora che egli scrive perché il figlio non solo legga, ma metta anche in pratica i suoi insegnamenti: questo era anche, notoriamente, l'atteggiamento degli Stoici romani verso la filosofia, scienza di vita³². Alla fine della sua lettera il nostro Stoico siriano si mostra interiormente equilibrato e sereno, nonostante la sua condizione di prigioniero. È perché la saggezza toglie la preoccupazione e la tristezza ed offre tutto quello che basta all'uomo. Quantunque prigioniero, Mara possiede la vera libertà, quella morale. Anzi, egli è contento di aver guadagnato in carcere l'amore di molti e, se c'è sempre la possibilità che lo si tratti brutalmente, è tuttavia tranquillo, poiché possiede l'intima consapevolezza che il male – come sosteneva ad es. anche Musonio, con un'idea che risale al Socrate platonico – è solo di chi lo fa e non certo di chi lo riceve. Dal punto di vista più strettamente politico, Mara protesta la fedeltà sua e dei suoi compagni verso l'Impero e la fiducia che i Romani possano lasciarli presto liberi e che non li tratteranno come schiavi: in tal modo i signori dell'Impero mostreranno la loro vera grandezza. Vedremo brevemente come questo atteggiamento si riveli non dissimile da quello del sovrano dell'Osiroene Abgar “il Nero”, in tempi molto vicini. Le ultime parole della lettera contengono ancora una calda esortazione a reprimere la passione, a fissare una misura e seguirla; quindi il pensiero si sposta sulla morte come estrema liberazione di fronte a qualsiasi evenienza: sebbene Mara non teorizzi apertamente il suicidio, questo parrebbe adombrato quale liberazione definitiva: indifferente rispetto al tipo di morte che gli si riserva, Mara cerca in quest'ultima soltanto lo scioglimento dagli ultimi vincoli

³¹ Anche per gli Stoici romani la riflessione razionale conduce immediatamente ad impostare i rapporti interpersonali sul rispetto e sull'affezione reciproca; Giovenale – che ha assorbito elementi stoici – ravvisa proprio in questo un tratto tipico della natura umana rispetto a quella degli animali. Spero di tornare in futuro sui Neostoici minori in un lavoro a sé, per cui non fornisco qui documentazione.

³² Presento i caratteri dello Stoicismo romano ad es. nell'intr. del cit. *Musonio*.

imposti dall'esistenza. È superfluo insistere sull'importanza che la questione del suicidio rivestiva nello Stoicismo romano.

Quale appendice alla lettera, il manoscritto curetoniano riporta un aneddoto collocabile durante la prigionia di Mara, probabilmente quella stessa di cui parla il filosofo nella sua epistola; si tratta di un breve scambio di battute con un amico che condivideva la sua sorte, e si conclude con un vivace, anche se un po' amaro, motto di spirito. Questo episodio ci rammenta quello analogo, conservatoci ma probabilmente spurio, dello scambio di biglietti in carcere fra Musonio ed Apollonio di Tiana, anche in questo caso con battute veloci ed incisive³³. Certo, quello che emerge dalle riflessioni di Mara non è Stoicismo puro. Taluni dei temi contenuti nella lettera, infatti, non sono sicuramente monopolio dello Stoicismo, ma è innegabile che siano presenti anche spunti tipicamente stoici: e questo si comprende, da un lato, data l'esplicita affermazione di Mara di avere studiato la filosofia greca, e, dall'altro lato, data la diffusione che nel mondo romano del I sec. aveva avuto la filosofia stoica.

3. SOCRATE, PITAGORA, GESÙ. TRE EXEMPLA DI SAGGI PERSEGUITATI

Un passo molto interessante, che ha attirato nel tempo l'attenzione degli studiosi sulla lettera di Mara, è quello in cui egli presenta tre esempi di saggi – con caratterizzazione filosofica – perseguitati da uomini ingiusti: Socrate, mandato a morte dagli Ateniesi benché innocente; Pitagora, arso dai Samii³⁴; il “re saggio” (*mlk'*

³³ Riporto e commento il carteggio nel cit. *Musonio*.

³⁴ Cfr. DIOG. LAERT. VIII 39: «E Pitagora morì nel modo seguente: mentre era seduto insieme con i suoi amici in casa dell'atleta Milone, accadde che la casa venisse incendiata, per invidia, da uno di quelli che non erano stati ritenuti degni di essere accolti alla sua presenza – altri, invece, sostengono che siano stati gli abitanti di Crotone a fare questo, nel timore dell'instaurazione di una tirannide –. Pitagora, allora, fu catturato mentre cercava di allontanarsi: giunto nei pressi di un campo pieno di fave, per non doverlo attraversare, si fermò lì, dicendo che si sarebbe fatto catturare, piuttosto che camminarci dentro, e che si sarebbe lasciato uccidere, piuttosto che parlare: perciò fu sgozzato dagli inseguitori. E così furono eliminati anche la stragrande maggioranza dei suoi amici, che erano circa quaranta; pochissimi riuscirono, invece, a scappare, tra cui anche Archippo di Taranto e il Liside menzionato in precedenza». Cfr. GIAMBILICO, *Vita Pitagorica*, 189-194 con la storia di Millia e di sua moglie come raccontata da Ippoboto e Neante; cfr. anche PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, 71. Si tratta della storia di un gruppo di Pitagorici seguiti dagli agenti di un tiranno e catturati in una pianura

ἡκμ') dei Giudei, da questi ucciso. Mara mostra come coloro che egli ritiene responsabili di questi tre misfatti siano stati ben presto puniti da Dio con giustizia: gli Ateniesi vennero afflitti dalla carestia e dalla peste; i Samii furono sommersi dal mare³⁵ ed i Giudei furono sconfitti, privati del regno e dispersi per ogni terra. Quanto ai tre saggi empicamente uccisi, Mara proclama che essi in realtà non sono morti, ma hanno guadagnato l'immortalità, da lui intesa come permanenza del loro pensiero, delle loro opere, del loro vivo ricordo: Socrate vive ancora grazie a Platone, che nei suoi dialoghi lo ha immortalato e ce ne ha trasmesso il pensiero; Pitagora vive grazie alla statua di Era, che³⁶ i Romani avevano eretto a Giunone in onore di Pitagora, secondo il comando dell'oracolo delfico di elevare una statua al migliore e al più saggio dei Greci; il "re saggio" dei Giudei vive grazie alle nuove leggi (nmws') da lui promulgate.

È pressoché certo che Mara, riferendosi dopo il 73 alla sconfitta dei Giudei, alla perdita del regno e alla loro dispersione per ogni dove, si riferisca ai drammatici eventi del 70, con la distruzione di Gerusalemme ad opera dell'esercito romano guidato da Tito e con i fatti che ne seguirono. Mara intese questa catastrofe come una punizione di Dio verso i Giudei: del resto, anche Flavio Giuseppe nel suo discorso ai connazionali sulla caduta di Gerusalemme della *Bellum Iudaicum* interpretava i tragici fatti di quei giorni come una punizione divina del po polo giudaico³⁷. Mara, personalmente, dice che i fatti del 70 si spiegano alla luce dell'uccisione, voluta dai Giudei, del loro "re saggio", che cronologicamente non doveva essere avvenuta troppo tempo prima, dato il rapporto causa-effetto istituito dal nostro tra i due eventi. Se si pensa poi che questo re è caratterizzato sia dalla saggezza — proprio il tratto distintivo

coltivata a fave: anch'essi preferirono morire, piuttosto di attraversare le fave. A proposito dell'incendio della casa, cfr. PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, 57: i discepoli fecero ponte con i loro corpi contro il fuoco, a protezione del maestro che riuscì a uscire dalla casa in fiamme, ma che si uccise poco appresso per lo sconcerto di avere visto distrutta la propria scuola. *Diogene Laerzio, Vite dei Filosofi*, a. c. di I. Ramelli - G. Girgenti, Milano 2004, con commenti.

³⁵ Gli Oracoli Sibillini avevano predetto la distruzione di Samo (come nota Cureton, *Spicilegium*, 101): ἔσται καὶ Σάμος ἄμμος, ἐσεῖται δὲ Δῆλος ἄδηλος ovvero, con due giochi di parole impossibile da rendere in italiano: "E Samo sarà sabbia, e Delo diverrà invisibile". 20 Come nota Cureton, *Spicilegium*, 101.

³⁶ Cfr. Cureton, *Spicilegium*, 101.

³⁷ Anzi, nella versione slavonica di quest'opera egli afferma che Dio ha punito il suo popolo perché si era macchiato del "sangue del Giusto", che poteva essere sia Giacomo il Giusto, ucciso dal sommo sacerdote Anania nel 62, sia Gesù stesso: mi sono occupata del Giuseppe slavonico nel cit. *Il Testimonium Flavianum*.

di Gesù per il contemporaneo Flavio Giuseppe, che dice Gesù σοφὸς ἀνὴρ, come vedremo—, sia dal fatto che ha promulgato nuove leggi, evidentemente rispetto alle antiche leggi del popolo giudaico, è altamente probabile che questo “re saggio” sia proprio Gesù Cristo. Mara guarda dunque con simpatia a Gesù e ai seguaci delle sue “nuove leggi”, e ritiene responsabili della crocifissione non i Romani, nei quali come si è visto egli ripone fiducia, bensì solo i Giudei, che vede puniti a suo avviso “con giustizia”. Vedremo che questo atteggiamento si trova anche in Abgar “il Nero”, re di Edessa ai tempi della crocifissione di Gesù e fino all'avanzata età neroniana.

L'altro aspetto profondamente interessante di questo passo di Mara è l'accostamento di Gesù Cristo come saggio a due sommi saggi della filosofia greca, in stretto parallelismo. I filosofi greci erano ben noti nella cultura siriana del tempo; l'idea, poi, di equiparare Gesù ai filosofi nacque molto presto anche in seno al Cristianesimo: che il Cristianesimo sia φιλοσοφία θεῖα, “divina filosofia”, è un concetto sviluppato notevolmente già in Giustino Martire verso la metà del II secolo, nell'ambito di un dialogo e di una sintesi tra la filosofia, specialmente platonica e stoica, ed il pensiero cristiano³⁸. Ma la genesi può essere ricondotta, ancor prima, all'ambiente giudaico-ellenistico, che come è noto ebbe in Filone d'Alessandria il suo sommo esponente, il quale volle creare una “filosofia mosaica”³⁹. Precisamente nell'ambito del Giudeo-ellenismo si creò l'accostamento dei profeti ai filosofi e il loro confronto.

Quanto alle figure specifiche degli altri due saggi citati da Mara, Socrate e Pitagora erano già, insieme con Archimede e con Palamede, nel gruppo di *exempla*

³⁸ Cfr. documentazione nei miei “Aspetti degli sviluppi del rapporto fra Stoicismo e Cristianesimo in età imperiale”, *Stylos* 12 (2003), 103-35, e *Mysterion negli Stromateis di Clemente Alessandrino: aspetti di continuità con la tradizione allegorica greca*, in corso di pubblicazione in una miscellanea su *Mysterion* a c. di A.M. Mazzanti. Su Giustino, ricca documentazione nel mio *Il multiforme uso di mysterion in Giustino*, *ibid.*; studio sistematico in G. GIRGENTI, *Giustino martire: il primo cristiano platonico*, Milano 1995; *Apologie*, a c. Eiusd., Milano 1995, part. 7-30. Circa la presenza di figure della cultura filosofica greca nel mondo intellettuale siriano cfr. N. ZEEGER VAN DER VORST, “Une gnomologie d'auteurs grecs en traduction syriaque”, *Orientalia Christiana Analecta* 207, Roma 1978, 165 - 177: lo gnomologio in questione contiene citazioni di taglio moralizzante sotto il nome di filosofi e poeti greci classici, come Pitagora, Talete, Platone, Aristotele, Pindaro, Epicuro, Diogene.

³⁹ Cfr. FILONE DI ALESSANDRIA, *La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè. Le allegorie delle leggi*, a c. di R. Radice - G. Reale, Milano 1987, part. vii-cxli; *Allegorie e paradigmi etici in Filone di Alessandria*, a c. di R. Radice, Milano 2000.

storici precedentemente citati da Mara dei saggi che furono uccisi ma la cui gloria e la cui virtù rimangono in eterno. Anche Giustino martire, poco tempo dopo Mara, ricorda tra i filosofi pagani i “martiri del *logos* seminale”, ovvero coloro che subirono persecuzioni o anche la morte per rendere testimonianza –secondo il noto valore semantico della μαρτυρία– al *logos*, manifestatosi già presso di loro e poi in forma perfetta nel Cristo-Logos, un pensiero che sarà sviluppato da Clemente Alessandrino. Tra questi martiri Giustino menziona Eraclito, Musonio Rufo e soprattutto Socrate (*II Apol.* 8, 1; 10, 5-8): anche i “martiri” pagani dunque, erano martiri del *logos*. Oltre a Socrate, Giustino ricorda come “i pilastri della filosofia” e il paradigma della sapienza Platone e Pitagora (*Dial. Tryph.* prol. 5, 6; 6, 1). Inoltre, Socrate e Pitagora, insieme con Platone che pure Mara ricorda, sono – come dicevamo – le tre grandi figure della filosofia greca cui di lì a poco si ispirò anche Numenio di Apamea per la sua sintesi filosofica che, per certi aspetti, preparò il Neoplatonismo. In ambito siriano, più tardi, e specificamente in area nestoriana, Barhadbeshabba, nella sua *Causa della fondazione delle scuole*, imposterà tutta la storia umana, soprattutto la storia intellettuale greca e siriana, sul concetto di scuola e di insegnamento: Gesù stesso viene posto in piena continuità con i maestri greci e le scuole dei filosofi verranno inserite in una prospettiva globale che parte dalla “scuola” istituita da Dio per gli angeli e poi per i primi uomini e che giunge, attraverso la *traditio apostolica*, fino alla grande scuola cristiana di Nisibi⁴⁰.

A Socrate e a Pitagora Mara accosta Gesù Cristo. Un simile accostamento presuppone una conoscenza delle sue dottrine ed una riflessione sulla figura di Gesù a livello filosofico, per la decisione di annoverarlo fra i saggi, e storico, per la valutazione dei fatti gerosolimitani del 70 come punizione della sua ingiusta messa a morte da parte dei Giudei e per la consapevolezza della promulgazione ad opera di Gesù delle nuove leggi rispetto a quelle ebraiche. Inoltre, Mara parla al figlio dando per scontato che si sappia tutto sul “re saggio dei Giudei”, che anzi è già entrato nella topica filosofica. L'impressione a cui difficilmente ci si può sottrarre è che in ambito siriano anche tra i pagani – tra i filosofi, gli intellettuali come Mara – ben presto si sia

⁴⁰ Ed. A.I. SCHER, “Cause de la fondation des écoles”, in *Patrologia Orientalis*, IV, Paris 1908, 319-404; ried. Turnhout 1971; studio nei miei “Linee introduttive a Barhadbeshabba, Causa della fondazione delle scuole”, in corso di pubblicazione su *Ilus*; voce *Barhadbeshabba* in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato 2004². BECKER, *Devotional Study*; ID., *Bringing the Heavenly Academy Down to Earth: Approaches to the Imagery of Divine Pedagogy in the East-Syrian Tradition*, in *Imagining Heaven in the Religions of Late Antiquity*, edd. R. Abusch - A.Y. Reed, Cambridge, in pubblicazione.

diffusa una conoscenza, e nemmeno troppo superficiale, del fatto e dell'insegnamento cristiano⁴¹.

4. CENNI ALLA POSSIBILE CONOSCENZA DEL FATTO CRISTIANO NEGLI INTELLETTUALI PAGANI DEL I SECOLO

La conoscenza dell'avvenimento cristiano in ambiente pagano e una certa simpatia, o almeno interesse, verso di esso da parte di intellettuali pagani già nel I secolo sembrano suggeriti da alcuni indizi, sia per la parte occidentale, sia per quella orientale dell'impero⁴². In area romana Petronio, il seneciano autore dello *Hercules Oetaeus*, Seneca, Persio e Musonio, Giovenale, Stazio e Silio Italico appaiono variamente interessati al nascente Cristianesimo e, in ambiente non romano, lo stesso sembra valere per il romanziere greco Caritone, per lo storico giudaico Flavio Giuseppe, per il sovrano dell'Osroene Abgar "il Nero" e per Izate re dell'Adiabene⁴³; l'Osroene, con capitale Edessa, e l'Adiabene erano piccoli stati di area mesopotamica situati ad Est dell'Impero romano, in posizione strategica tra Roma e i Parti. Per quanto riguarda gli autori di area romana ricordati or ora, sarebbe forse troppo lungo soffermarci in questa sede su ciascuno di essi, tanto più che nella maggior parte dei casi si tratta solo di ipotesi, per quanto a mio avviso fondate⁴⁴; ci interessano

⁴¹ In ambito siriano, più tardi rispetto a Mara, è stata studiata da Brock una raccolta di profezie attribuite a filosofi greci: S.P. BROCK, "A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14 (1983), 203-246; ID., "Some Syriac Excerpts from Greek Collections of Pagan Prophecies", *Vigiliae Christianae* 38 (1984), 77-90.

⁴² Una sintesi recente in merito ho stilato in "Indizi della conoscenza del Nuovo Testamento nei romanzi antichi e in altri autori pagani del I sec. d.C.", in *Il contributo delle scienze storiche all'interpretazione del Nuovo Testamento*, Atti del Convegno, Ottobre 2002, a c. del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, in corso di pubblicazione; EAD., "The Ancient Novels and the New Testament: Possible Contacts", in *Proceedings of the Annual Meeting of the SBL*, Atlanta, November 22-25 2003, in pubblicazione.

⁴³ Per Abgar e Izate, da ultimo, cfr. il mio *Possible Historical Traces*.

⁴⁴ Nel *Satyricon* di Petronio sono forse ravvisabili allusioni ad episodi della vita di Gesù; lo *Hercules Oetaeus* del corpus seneciano potrebbe tradire la conoscenza della figura di Cristo da parte dell'autore stoico, Seneca o un emulo; Seneca probabilmente conobbe Paolo e i Cristiani – sono significativi alcune coincidenze di ordine storico, indizi linguistici e un'epigrafe che attesta la presenza del Cristianesimo nella gens *Annaea* probabilmente prima della fine del I secolo – e il celebre epistolario tra i due potrebbe non essere apocrifo, come sosteneva già Franceschini; stoici romano-etruschi come Persio e Musonio rivelano profonde

maggiormente qui le allusioni al fatto cristiano in Caritone, in Flavio Giuseppe e in Abgar, tutti cronologicamente e geograficamente non lontani da Mara. Il romanziere Caritone di Afrodisia, che scrisse probabilmente fra la II metà del I sec. e i primi del II sec., secondo uno studio recente⁴⁵ presenta precise allusioni all'evento cristiano nella sua *Callirhoe*, in particolare nella scena della crocifissione del protagonista Cherea e in quelle della morte apparente e della sepoltura dell'eroina, dell'opera dei profanaori di sepolcri e del rinvenimento della sua tomba vuota, con la professione di fede da parte dello sposo sulla divinizzazione di Calliroe.

Verso la fine del I sec., lo storico Giuseppe parla di Gesù Cristo nel controverso *Testimonium Flavianum* (A.I. XVIII 3, 3): come Mara, egli presenta Gesù quale "uomo saggio [σοφός]", addossa la reponsabilità della sua morte non ai Romani ma ai capi giudaici, sempre come Mara, e ricorda, ancora come Mara, che non tutto è finito con la morte di Gesù, grazie alla Resurrezione e ai seguaci: "non cessarono coloro che sin dal principio avevano preso ad amarlo: infatti apparve loro il terzo giorno di nuovo vivo [τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν]". Un atteggiamento analogo a quello di Mara e di Giuseppe, di simpatia verso Gesù e i suoi seguaci, con l'attribuzione ai Giudei della responsabilità dell'uccisione di Gesù e non ai Romani, visti invece con occhi favorevoli, si trova nell'epistolario di Abgar "il Nero", toparca di Edessa, che era la capitale dell'Osroene ed era destinata a divenire il centro più importante della cultura cristiana siro-aramaica; di Abgar parla anche Tac. *Ann.* XIII 12-14. Prima del 50, data della sua morte, Abgar venne probabilmente a conoscenza del fatto cristiano e sembra da rivalutare almeno il nucleo storico della *Doctrina Addai*, una narrazione in siriano relativa alla evangelizzazione di Edessa da parte di

analogie di pensiero con il Cristianesimo nascente; Giovenale forse nella sua IV satira allude ad un impressionante supplizio subito a Roma dall'evangelista Giovanni e in altri punti sembra riferirsi a Cristiani e ai supplizi da loro subiti durante la persecuzione del 64 a Roma, e deplora la condanna a morte di Acilio Glabrione, dovuta al suo Cristianesimo; Stazio potrebbe aver conosciuto i Cristiani sotto Domiziano, come affermava Dante, che lo volle addirittura segretamente convertito; Silio Italico fu impressionato dalla croce al punto da attribuirle, come Seneca, ad un eroe nazionale quale Attilio Regolo. Breve sintesi di questi punti con rinvii bibliografici e alcune nuove osservazioni nel mio *Indizi della conoscenza*.

⁴⁵ C.P. THIEDE, *Ein Fisch für den römischen Kaiser*, München 1998. Completa disamina dei possibili rapporti tra romanzi antichi e cristianesimo nel mio *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, Madrid 2003 (Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio, 6), in part. cap. I su Caritone.

Taddeo nel I secolo e risalente al 400 ca.⁴⁶, ma che attinge a documenti molto più antichi e che contiene copia della corrispondenza fra Abgar e Tiberio, depositata ai tempi di Abgar negli archivi reali edesseni. In queste lettere, collocabili verso il 35-37, che tenderei a considerare uno dei pochi punti storicamente fondati della *Doctrina*⁴⁷, Abgar, indignato perché Gesù, a suo parere, era stato ucciso dai Giudei, chiede all'imperatore romano in carica, Tiberio, di intervenire contro questi ultimi e di destituire Pilato che aveva ceduto ad essi. Tiberio –che secondo Tertulliano era stato informato degli eventi cristiani da Pilato e che aveva cercato inutilmente di far assumere Gesù tra gli dèi del *pantheon* romano dal Senato⁴⁸– risponde di aver già provveduto a deporre Pilato, ciò che avvenne ad opera di L. Vitellio (cfr. Ios. *A.I.* XVIII 4, 2), e promette di punire quanto prima i Giudei. Dunque, l'atteggiamento di Abgar sembra interessato e favorevole nei confronti del fatto cristiano. Suo contemporaneo fu poi il sovrano dell'Adiabene Izate, il quale fu convertito ad una forma di Giudaismo senza circoncisione che forse va identificato con il Cristianesimo, come pure sua madre Elena, da un certo Anania, durante il regno di Claudio, secondo Ios. *A.I.* XX 2, 4 sgg. Del resto, germi di Cristianesimo, grazie ad un apostolato di matrice giudeo-cristiana⁴⁹, giunsero non solo nelle regioni ad Est dell'Eufrate, ma

⁴⁶ Cfr. S.H. GRIFFITH, "The Doctrina Addai as a Paradigm of Christian Thought in Edessa in the Fifth Century", *Hugoye* 6, 2 (July 2003); A. MIRKOVIC, "Political Rhetoric of Labubna", in *Proceedings of the Annual Meetings of the American Academy of Religion and the Society of Biblical Literature*, Atlanta, Nov. 22-25 2003, in pubblicazione.

⁴⁷ Cfr. il mio *Possible Historical Traces*.

⁴⁸ Questa notizia di Tertulliano è oggi confermata da un frammento di Porfirio che ho recentemente presentato all'attenzione degli studiosi in un art. in collaborazione con M. Sordi: "Il senatoconsulto del 35 contro i Cristiani in un frammento porfiriano", *Aevum* 78 (2004), in stampa.

⁴⁹ J.E. TAYLOR, "The Phenomenon of Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention?", *Vigiliae Christianae* 44 (1990), 313-34; H.J.W. DRIVERS, "Syrian Christianity and Judaism", in *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, edd. J. Lieu - J. North - T. Rajak, London - New York 1992, 124-146; S.C. MIMOUNI, "Le judéo-christianisme syriaque: mythe littéraire ou réalité historique?", in *VI Symposium Syriacum 1992*, ed. R. Lavenant, Roma 1994 (*Orientalia Christiana Analecta* 247), 269-279; cfr. anche C. COLPE, *Das Siegel der Propheten*, Berlin 1990; L.H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993; S.J. SHOEMAKER, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford 2002, che a p. 212-232, asserisce che il concetto di un "primitivo Giudeo-Cristianesimo" è una costruzione scolastica dovuta a studiosi italiani e francesi e soprattutto a J. Daniélou; W. VAN DER HORST, *Japheth in the Tents of Shem: Studies on Jewish Hellenism in Antiquity*, Leuven 2002; D.K. BUELL, "Race and Universalism in Early Christianity", *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002) 429-468.

anche nei territori indiani, oggetto forse di predicazione in età apostolica, più probabilmente di una missione dell'alessandrino Panteno nel II sec. e anche di uno scritto del cristiano edesseno Bardesane, nelle zone indo-partiche del regno di Gundaforo e in quelle costiere del Malabar⁵⁰.

Sembrerebbe dunque ben contestualizzata la conoscenza di Gesù Cristo da parte di Mara nell'area siriana dell'impero probabilmente alla fine del I sec. e la sua decisione di assimilarlo a figure paradigmatiche della filosofia greca.

[43] LETTERA DI MARA, FIGLIO DI SARAPION⁵¹

Mara, figlio di Sarapion, a Sarapion figlio mio, pace.

Quando il tuo maestro e precettore mi ha scritto una lettera e mi ha spiegato che tu impari ben diligentemente per un ragazzo di pochi anni, io ho lodato Iddio che tu, piccolo giovinetto senza guida, hai incominciato con una buona disposizione. E, per quanto mi concerne, questa è stata per me una consolazione personale, che io riguardo a te, piccolo giovinetto, abbia udito di codesta mente elevata e buona coscienza, quali non si trovano facilmente presso molte persone. Perciò, ecco, ti ho scritto questo promemoria, su quanto ho appreso nel mondo: io ho appreso infatti la maniera di vita degli uomini e mi sono dedicato allo studio.

⁵⁰ C. DOGNINI - I. RAMELLI, *Gli Apostoli in India nella Patristica e nella letteratura sanscrita*, Milano 2001; per lo studio di Bardesane: F. WINTER, *Bardesanes über Indien. Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land*, Innsbruck 1999.

⁵¹ Il testo siriano è stato edito da W. Cureton, *Spicilegium Syriacum*, London 1855, 43-48; ho cercato di offrire la traduzione più aderente possibile al siriano, salva naturalmente la correttezza in italiano. Indico fra parentesi quadre la paginazione del testo curetoniano; le uncinate segnalano un'integrazione mia non testuale, ma di significato, per una migliore comprensione del testo.

E queste cose che provengono dalla dottrina dei Greci, io le ho trovate...⁵². Presta dunque attenzione, o figlio mio, a quanto si conviene agli uomini liberi: meditazione, cultura e perseguimento della saggezza. E cerca così di divenire saldo in ciò da cui hai incominciato, e sii memore dei miei precetti con diligenza, come un uomo pacifico che ama la disciplina. E, anche se a te sembra molto amaro, per poco tempo, mentre lo apprendi, molto però ti gioverà, poiché anche a me è accaduto così. E un uomo, quando sarà separato dai suoi e sarà in grado di conservare il suo *habitus* e con giustizia farà quello che gli si addice, non è forse egli quell'uomo eletto che si chiama "Grazia di Dio", e con questa sua libertà non può essere paragonato null'altro? Infatti tali uomini che seguono la disciplina cercano di liberarsi dalle battaglie del destino; e coloro che fanno affidamento sulla saggezza si elevano nella speranza della rettitudine; e coloro che perseverano nella verità, mostrano l'insegna della loro bontà; e coloro che si dedicano alla filosofia guardano di liberarsi dagli affanni del mondo. E anche tu, figlio mio, in queste cose comportati così saggiamente, come un uomo saggio che si sforza di condurre una vita pura. E non ti renda folle quel possesso che molti bramano, e non si rivolga la tua mente al desiderio di ricchezze, una cosa che non è vera: infatti le ricchezze non sono durevoli nel caso in cui siano acquisite con l'inganno, ma neppure nel caso in cui siano acquisite nella rettitudine esse rimangono. E tutte queste cose che da te sono vedute nel mondo, come è proprio di quanto [44] dura poco tempo⁵³, come un sogno hanno da dissolversi: sono infatti gli alti e i bassi dei destini.

E la vana gloria che occupa la vita degli uomini, tu non credere che sia tra quelle cose che ci rendono felici: subito diviene per noi un danno. Ed anche, specialmente, la

⁵² Il resto del passo non dà senso perspicuo; si comprende soltanto che si tratta della filosofia intesa come liberatrice dell'uomo. AUFHAUSER, *Jesuszeugnisse*, 5 n. 1, cerca di emendare: *von all dem was zur griechischen Lehre gehört, habe ich gefunden, daß es mit der Geburt des Freien verbunden ist* ("circa tutto quello che appartiene alla dottrina greca, io ho trovato che esso è legato alla nascita dell'uomo libero"; cfr. Schultheß, tr. cit., 366); CURETON, *Spicilegium*, p. 70 ll. 10-13 legge, ma con scarso senso: *all those things of the instruction of the Greeks I have found them wrecked together with the birth of life* ("tutte queste cose dell'istruzione dei Greci io le ho trovate distrutte insieme con la nascita della vita"); nelle note, *ibid.*, 101, Cureton suppone che si tratti di un riferimento alla nuova nascita di un Cristiano, che renderebbe superflui i precetti della filosofia greca: ma rimane un'ipotesi indimostrabile, e forse poco consona alla stima dimostrata dall'autore per il pensiero greco, per la filosofia come liberazione degli affanni del mondo, come dice Mara stesso subito dopo.

⁵³ Quest'ultimo inciso fra p. 43 Cur. e p. 44 Cur. letteralmente suona: "come di quello che <è> per poco tempo": CURETON, *Spicilegium*, p. 71 l. 4 traduce: *as of one who is for a short time* ("come uno che è per un breve tempo").

nascita di figli amati: in queste due cose, infatti, i sentimenti ci feriscono, poiché, nel caso dei buoni, ci angustia l'amore verso di loro e siamo conquistati dai loro costumi, mentre nel caso di figli degeneri ci affanniamo per la loro riottosità e siamo afflitti dalla loro depravazione.

Hai udito⁵⁴ infatti circa i nostri amici, che, mentre partivano da Samosata, erano contristati: e come quelli che maledicono il destino, essi pure hanno mormorato in tal modo: "Siamo dunque allontanati dalla gente e non ci è possibile ritornare nella nostra città e vedere i nostri cari e ricevere i nostri dèi con glorificazione. Era appropriato che questo si chiamasse "giorno della lamentazione", poiché un'unica grande angoscia opprimeva tutti loro indistintamente, dal momento che infatti tra le lacrime pensavano ai loro padri e rimpiangevano le loro madri; ed avevano afflizione per i loro fratelli e struggimento per le spose, che avevano abbandonato. E quando udimmo la notizia dai loro amici di prima, che essi erano partiti per Seleucia, noi di nascosto ci mettemmo sulla via verso di loro e mescolammo con la loro la nostra infelicità. Allora il nostro dolore era molto forte, e a ragione il nostro pianto si moltiplicava per la nostra sciagura, e una nube raccoglieva i nostri sospiri, e la nostra infelicità era più grande di una montagna. Infatti, nessuno di noi era in grado di soffocare le angustie che gli incombevano⁵⁵: l'amore per la vita infatti era mescolato con la sofferenza per i morti. Ed errabondi⁵⁶ ci conducevano le nostre sventure: noi vedevamo infatti i nostri fratelli e figli come prigionieri e pensavamo ai nostri amici morti, che giacevano in terra straniera. Ed inoltre ciascuno di noi era in ansia per se stesso, che una disgrazia non gli si aggiungesse all'altra sua disgrazia, o che un'altra sventura non superasse la sua precedente. Che giovamento potevano trarre i prigionieri dal comportarsi in questa maniera?

Ma quanto a te, mio caro, non ti tormenti il fatto che tu, solo come sei, sia stato trasferito di luogo in luogo⁵⁷; per queste cose infatti nascono gli uomini: per sopportare i rivolgimenti della sorte. Rifletti piuttosto così: che per gli uomini saggi ogni luogo è il medesimo e che in ogni città per i buoni ci sono molti padri e madri. Ed anzi da te stesso prenditene la prova: quanti uomini, che pure non ti conoscono, ti amano come <amano> i loro figli! e che moltitudine donne ti accoglie come <esse

⁵⁴ Potrebbe essere tradotto anche "ho udito", poiché il testo non è vocalizzato e *s-m't* può avere entrambi i sensi: l'edizione Cureton però riporta un punto diacritico sopra *mim* che indica la necessità di vocalizzare *s-emât*, la voce della seconda persona singolare maschile del perfetto *pe'al*: "udisti".

⁵⁵ Letteralmente: "che <erano> verso di lui".

⁵⁶ Letteralmente: "senza via", "fuori via".

⁵⁷ Letteralmente: "che la tua solitudine sia stata spostata di luogo in luogo".

accolgono> i loro amati! Come straniero hai invece avuto fortuna; per amor tuo, piccolo, molti uomini ti hanno cercato⁵⁸.

Che cosa dobbiamo dunque dire [45] dell'errore che è venuto nel mondo? E il progresso è per questo con dura fatica⁵⁹, e veniamo scossi dai suoi assalti come una canna dai soffi di vento. Io mi sono meravigliato infatti di molti che espongono i loro bambini, e mi sono stupito di altri che allevano figli non loro. C'è gente che con fatica acquista ricchezze, e mi sono anche meravigliato di altri che ereditano ciò che non è loro. Comprendi così e vedi che noi procediamo sul cammino dell'errore⁶⁰.

Comincia a dirci, o saggio tra gli uomini⁶¹: a quale dei possessi si affiderà un uomo? O di quali cose parlerà come di durevoli? Dell'abbondanza di ricchezze? Vengono sottratte. Delle fortezze? Vengono depredate. Delle città? Vengono devastate. Della maestà? Viene umiliata. Della potenza? Viene annientata. Della bellezza? Sforisce. E delle leggi? Decadono. E della povertà? Viene disprezzata. E dei figli? Muoiono. E degli amici? Si rivelano infedeli. E degli onori? L'invidia li precede.

Si rallegrerà dunque un uomo del proprio regno come Dario e della propria fortuna come Policrate, o del proprio valore come Achille, o della propria moglie come Agamennone, o della propria discendenza come Priamo, o della propria intelligenza come Archimede, o della propria sapienza come Socrate, o della propria dottrina come Pitagora, o della propria illuminazione, come Palamede. Passano, figlio mio, le vite degli uomini via dal mondo: sia le loro lodi, sia le loro virtù rimangono in

⁵⁸ Il passo è controverso: offro questa lettura dubitativamente.

⁵⁹ Anche questo passo non è di facile comprensione; la tr. letterale, "il progresso in questo è con dura fatica", non è di per sé troppo perspicua e rendere invece, con Aufhauser: "e con duri castighi ci punisce" si allontana forse troppo dal testo e in ultima analisi non si inserisce molto meglio nel contesto.

⁶⁰ Mi sembra interessante notare che un ragionamento assolutamente simile è esposto, molti decenni dopo, dall'autore del *Liber Legum Regionum*, della scuola dello gnostico siriano Bardesane di Edessa, vissuto in età severiana, di cui abbiamo fatto cenno, sempre che non sia di Bardesane stesso (cfr. H.J.W. DRIVERS, *Bardhesan of Edessa*, Assen 1966; TEIXIDOR, *Bardesane d'Édesse*, cit., part. 86 - 101): "E molti generano figli e non li allevano, ed altri li allevano, ed essi non ereditano, ed altri ereditano, e divengono una disgrazia e un'afflizione, ed altri sono ricchi come desiderano, ed hanno una salute cagionevole come non desiderano. [...] E così si è trovato che ricchezze, onori, salute, malattia, figli, e diversi oggetti del desiderio sono posti sotto la fortuna e non sono in nostro proprio potere" (tr. mia dal siriano di CURETON, *Spicilegium*, 10).

⁶¹ Sempre a causa della mancata vocalizzazione del testo, a rigore è possibile anche una traduzione alternativa: "cominciò a dirci un saggio fra gli uomini". Ho posto nel testo la traduzione che mi sembra più probabile.

eterno.

Dunque tu, piccolo figlio mio, scegli qualcosa che non si consuma: coloro infatti che di tali cose si occupano, si chiamano equilibrati e dilette ed amanti del buon nome. Ma se ti si presenta per via qualcosa di male, non biasimare allora nessuno, non incollerirti verso Dio e non mormorare contro il tuo destino. Se persevererai in questo modo, allora non è piccolo il tuo dono, quello che tu hai ottenuto da Dio, quello che né ha bisogno di ricchezze, né è prossimo alla povertà; senza paura infatti tu condurrà la tua vita, poiché sarai gioioso: il timore infatti e la scusa di quello che viene non è per i saggi⁶², bensì per coloro che vanno errando lontano dalla legge. Nessuno infatti è stato mai privato della sua saggezza, come invece della sua ricchezza.

Aspira, piuttosto che alle ricchezze, alla bontà: quanta più ricchezza, infatti, tanto più male. Io stesso difatti ho constatato che, quanto maggiori sono i beni, [46] tanto più anche le sventure si oppongono, e laddove sono accumulati onori, ivi anche le angosce si raccolgono, e dove sono moltiplicate le ricchezze, là è anche l'amarezza di molte pene⁶³. Se tu dunque sarai saggio e zelantemente ti atterrai <a questi miei insegnamenti>, Dio allora non smetterà di aiutarti, né gli uomini di amarti. Quel che puoi acquistare, ti basti; e se sei poi in grado di vivere senza possessi, ti chiamerai beato, poiché nessuno ti invidierà.

E anche questo ricorda: che nulla turba la tua vita così grandemente se non il possesso, e che nessuno dopo la sua morte si chiama più padrone del proprio possesso, poiché dalla brama di questo gli uomini deboli vengono soggiogati, e non considerano che l'uomo vive come un forestiero nella sua proprietà, e sono pieni di paura, poiché essa non è sicura per loro. Essi hanno abbandonato il loro e desiderano ciò che non è loro.

Che cos'altro dovremmo infatti dire, quando i saggi vengono trattati con violenza dalle mani dei tiranni⁶⁴ e la loro saggezza viene fatta prigioniera dalla calunnia ed essi, nella loro intelligenza, vengono oppressi, senza che possano difendersi? Che cosa di fatto hanno ricavato gli Ateniesi dall'uccisione di Socrate, in punizione della quale

⁶² Aufhauser, con molta libertà nella resa del lessico e della sintassi, interpreta questa proposizione, che in effetti può lasciare qualche perplessità, in questo senso: "il timore infatti è una circostanza scusabile che non è per i saggi".

⁶³ Il testo siriano dell'ed. Cureton, 76, lascia adito ad una sola traduzione: "l'amarezza di molti anni", ma nella medesima p. 76 una glossa marginale a *s±nj'*, anni, precisa: "il codice ha *qnj'*" e ripropone una correzione moderna in *qrc'*. Per questo mi sono permesso di discostarmi dal testo curetoniano, proponendo una traduzione che a mio avviso dà più senso.

⁶⁴ "Dalle mani di qc." nel senso di "da parte di qc." è un'espressione idiomatica semitica, che ho preferito lasciare per rendere il più possibile il "sapore" del testo.

ricevettero carestia e pestilenza, oppure il popolo di Samo dall'aver arso Pitagora, dato che in un'ora sola la loro terra venne interamente coperta dalla sabbia? O i Giudei dall'esecuzione del loro re saggio, dato che da quel tempo il loro regno fu eliminato? Con giustizia infatti Dio ha ricompensato la saggezza di quei tre, poiché gli Ateniesi in effetti morirono di fame, il popolo di Samo senza scampo fu ricoperto dal mare, e i Giudei, dopo essere stati abbattuti e cacciati dal loro regno, sono dispersi in ogni terra. Non è morto Socrate, grazie a Platone; e nemmeno Pitagora, in virtù della statua di Era; né il re saggio, grazie alle nuove leggi che egli ha promulgato.

Ma io, figlio mio, ho considerato gli uomini, in quale cattiva miseria stiano; e mi sono meravigliato che essi non siano stati sopraffatti dai mali che li circondano. Neppure le guerre bastavano loro, né i dolori, né le malattie, né la morte, né la povertà, ma essi come bestie cattive si pongono l'uno contro l'altro in gara, a vedere quale di loro infliggerà un male maggiore al suo prossimo. Essi, infatti, oltrepassano i confini del vero ed infrangono tutte le buone leggi, poiché si attengono solo al loro proprio piacere. Fino a che, infatti, un uomo persegue qualsiasi cosa desideri, come può fare quel che gli si addice nella giustizia? Ed essi non conoscono moderazione e raramente stendono le loro mani verso la verità [47] e la virtù, ma come sordi e ciechi si comportano nella loro vita. Gli empî, dunque, si rallegrano e i giusti vengono tormentati. Colui che ha, nega, e colui che non ha, cerca di acquisire. I poveri mendicano, i ricchi nascondono; e ciascuno ride del suo prossimo; gli ubriachi sono folli e quelli che sono tornati in sé si pentono. Alcuni di loro piangono e alcuni cantano; altri ridono e altri ancora, l'affanno li ha presi. In cose malvagie si rallegrano, e l'uomo che dice la verità, lo respingono.

Ci si meraviglierà dunque, poiché il mondo si consuma nella derisione⁶⁵, poiché non hanno una determinata condotta di vita: in queste cose consiste la loro preoccupazione. E ciascuno di loro mira a guadagnare in battaglia il nome della vittoria, ma non vedono, i valorosi, di quante vergognose passioni uno sia reso schiavo nel mondo. Ma desidererei che avessero un ripensamento coloro che vincono grazie alla loro forza, e vengono sopraffatti dalla avidità. Io infatti ho provato gli uomini, e così li ho provati: che essi a questa sola cosa guardano, all'abbondanza di ricchezze. Perciò essi non hanno neppure alcuna solida convinzione, ma, nell'incostanza delle loro opinioni, improvvisamente uno viene gettato nell'afflizione, per esserne divorato.

⁶⁵ Per questo inciso non molto perspicuo mi sono attenuta alla traduzione proposta da Cureton, *Spicilegium*, p. 74 l. 27.

Ed essi non vedono...⁶⁶. Essi infatti sono attaccati alla maestà della ricchezza, il grave vizio dei corrotti.

Ma questo, che mi è venuto in mente di scriverti, non è sufficiente leggerlo, bensì bisognerà anche metterlo in pratica. Io so anche, infatti, che, nel momento in cui tu praticherai questo stile di vita, ti renderà virtuoso e tu sarai libero da un cattivo turbamento, poiché a causa del possesso delle ricchezze noi soffriamo.

Allontana dunque da te la pena, o amato fra gli uomini⁶⁷, una cosa dalla quale non si ricava nessuna utilità, e rimuovi da te quella preoccupazione, che non giova a nulla. Infatti non abbiamo nessun mezzo e nessun espediente, se non un animo nobile, per vincere i mali e per sopportare i dolori che in ogni momento riceviamo dalle mani del destino. A queste cose, infatti, è opportuno guardare, e non a quelle che sono piene di felicità e di un bel nome. Applicati alla saggezza, fonte di tutti i beni e tesoro che non si esaurisce; allora poserai il tuo capo e riposerai. Essa infatti sarà per te padre e madre e buona compagna per la tua vita. Abbi ogni familiarità con la pazienza e con la perseveranza, qualità che sono in grado di contrastare le tribolazioni dei deboli uomini. Cosigrande, infatti, diviene il loro potere che essi dominano la fame [48] e sopportano la sete e alleviano ogni angoscia e, pur in pena e in separazione, scherzano perfino.

A queste cose presta attenzione, e condurrà una vita tranquilla, e per me sarai una consolazione personale, quando ti chiameranno "ornamento dei suoi genitori". In quel tempo precedente, infatti, quando la nostra città si ergeva nella sua magnificenza, potevi apprendere che da molti uomini venivano espressi discorsi inopportuni. E noi riconoscemmo tuttavia da tempo che pienamente appropriato amore e lode ricevevmo dalla sua maestà⁶⁸, ma il destino ha impedito di compiere quelle cose che erano già risolte nella nostra intenzione. E persino qui, tra i vincoli, noi ringraziamo Iddio perché abbiamo guadagnato l'amore di molti. Ci siamo imposti infatti di persistere nella saggezza e nella gioia. Ma se qualcuno ci tratterà con violenza, allora questi renderà testimonianza contro se stesso che egli è lontano da tutti i beni e riceverà vergogna ed onta dalla sua volgare e turpe intenzione. Noi, infatti, abbiamo mostrato

⁶⁶ Il passo è di difficile interpretazione: Cureton, *Spicilegium*, p. 75 ll. 2 - 3 rende: *they regard not the vast riches of the world, that whatever there be of trouble it brings us all equally to the same time*.

⁶⁷ Meno probabile è la lettura alternativa: "cara agli uomini", possibile anch'essa.

⁶⁸ Offro la versione di questa frase controversa insieme con quelle proposte diversamente da Aufhäuser ("essi sono pienamente e completamente meritevoli d'amore e che da loro abbiamo ricevuto grande lode") e da Cureton, *Spicilegium*, p. 75 ll. 28-30: *that we fully received from its majesty appropriate love and beauty*, "che noi ricevevmo pienamente dalla sua maestà appropriato amore e bellezza".

la nostra verità, che nell'impero noi non abbiamo vizio. Se i Romani quindi ci lasceranno ritornare nella nostra terra nella giustizia e nella rettitudine, essi si comporteranno come uomini civili, e saranno chiamati buoni e retti, con la terra pacifica in cui essi abitano. Essi, infatti, mostreranno la loro nobiltà⁶⁹ quando ci lasceranno liberi. Obbediremo all'impero, quello che il destino ci ha dato. Essi non ci tratteranno, come i tiranni, alla stregua di schiavi. E se è deciso che qualcosa accada, non riceveremo nulla di più della morte imperturbabile che ci è riservata.

Ma tu, piccolo figlio mio, se desideri conoscere diligentemente queste cose, prima governa la passione e applica moderazione a ciò in cui tu perseveri; sii soddisfatto. Guarda di non adirarti e, invece che alla collera, sii obbediente alla virtù. Io infatti...⁷⁰ e con saggio intendimento io compirò il cammino che devo, e senza dolore mi libererò dalla cattiva corruzione del mondo; è la liberazione infatti che io prego di ottenere, e che tipo di morte sia, non è importante per me. E se uno poi è afflitto o angosciato, io non lo consiglio. Qui infatti, nella vita del mondo intero, troverà noi davanti a lui [?]⁷¹.

A Mara, figlio di Sarapion, domandò uno dei suoi amici, quando era in catene al suo fianco: "Per la tua vita, Mara, dimmi orsù: che cosa di ridicolo ti si è presentato, poiché tu ridi?". Gli rispose Mara: "Io rido del destino, il quale, mentre non aveva ricevuto in prestito un male da me, me lo ha restituito".

È terminata la lettera di Mara figlio di Sarapion.

RIASSUNTO

Il presente articolo offre un'analisi e una traduzione della lettera siriana scritta da Mara, figlio di Serapion, a suo figlio studente. L'attenzione storica del documento

⁶⁹ Si tratta proprio della "maestà", della "signoria" (*rwī'* è l'essere *rw'*, "signore"); i Romani sono infatti i signori del mondo, intende Mara: e devono esserne degni comportandosi onestamente con i popoli loro sottomessi. -

⁷⁰ Passo controverso: Cureton, *Spicilegium*, p. 76 ll. 15 - 16, tenta una traduzione: *am meditating upon this, that, as I recollect, I may leave for myself a book*.

⁷¹ Tutto il paragrafo finale, da "io non lo consiglio" in poi, è di difficile interpretazione e viene reso alla lettera da Cureton, *Spicilegium*, p. 76 ll. 12-22: *but if any grieve and be anxious, I counsel him not: for there in the way of life of the whole world he will find us before him*.

e sui suoi contenuti filosofici. Un aspetto particolarmente interessante in esso è la menzione di Gesù Cristo ("il re saggio di Giudei") tra alcuni esempi di filosofi che furono perseguitati ingiustamente ma furono ricompensati e vindicati dalla giustizia di Dio.

Parole chiave: cultura siriana e filosofia greca, Gesù Cristo, Mara Bar Serapion, neostoicismo, Samosata, topica del saggio ingiustamente perseguitato.

ABSTRACT

The present article provides an analysis and a translation of a Syriac letter by Mara, son of Serapion, to his own son, who is a student. The attention is focused on the historical setting of the document and its philosophical contents. A particularly interesting aspect in it is the mention of Jesus Christ ("the wise king of the Jews") among some examples of philosophers who suffered unjust persecution but were rewarded and revenged by God's justice.

Key word: Jesus Christ, Mara Bar Serapion, Neostoicism, Samosata, Syriac culture and Greek philosophy, topic of the wise unjustly persecuted.

MAGIA Y SUPERSTICIÓN EN LA GRECIA ACTUAL

ÁLVARO ROLLÁN GALLEGÓ*

*Estudio nigromantescos
do es tradición castellana*

*de la cueva cipriana,
de siete quedar un preso.*

Dice el cantar charro, y precisamente esto vamos a tratar. La magia y estos estudios nigromantescos, han influenciado de una u otra manera al hombre desde que existe. Pero alejándonos de mi patria chica, hagamos un pequeño viaje hasta Grecia, para así sobrevolar todas estas muchas veces obscuras cuestiones. Es grande el camino que la magia ha recorrido en Grecia desde sus antiguos pobladores; por ello nos centraremos en puntos un poco más concretos. En primer lugar el mal de ojo, que, a pesar de todos los estudios que sobre él se han realizado, sigue suscitando gran interés. Por último analizaremos la superstición en Grecia y otras regiones grecoparlantes, pues no dejan de ser asombrantes muchas de las costumbres que mantiene este pueblo.

La Βασκανία, o mal de ojo, no es exactamente magia, pero sí podríamos decir que es una de sus hermanas gemelas, una de las tradiciones, más añejas por lo tanto, que han permanecido vivas desde la antigüedad hasta nuestros días. El mal de ojo es magia διὰ τῶν ὀμμάτων decían los antiguos. Βασκανίνειν se genera a partir del φάσει κίνειν (matar con los ojos), de acuerdo con la opinión predominante en la antigüedad. Otra opinión es la de que la Βασκανία proviene de la raíz βάσκειν que significa λέγειν o κακολεγειν. El gramático constantinopolitano Estéfano de Bizancio, hablando en su obra *Ethnikon* de Tebaida —una región administrativa de Egipto—, escribe: “Los Tebeos son un pueblo βασκαντικόν y φθοροποιόν, como relata Dídimo en sus simposios. Estos pueden matar con su espíritu, cuando quieran, a quien se les acerque”¹.

El φθόνος, o envidia, es una situación externa descontrolada que resulta de una fuerza malévola que tiene nombre propio, conocido ya por Demóstenes, Platón,

* Dpto. Filología Griega, Universidad de Valladolid.

¹ BYZANTINUS STPH., *Ethnikon*, Ares Publishers, inc., Chicago, 1992. Ares, p. 312.

Aristóteles, Estrabón y por muchos poetas de época helenística: *Baskanía*, ambición del mal espíritu de otro. Platón por ejemplo, la usa, cuando pone en boca de Sócrates²: “querido amigo, no digas grandes cosas, no sea que algún mal ojo pueda trastocarnos las palabras que digamos, pero claramente de todo esto se ocupará la divinidad.” Aristóteles afirma: “¿quizás los hombres temen el mal de ojo, cuando comen con glotonería, o cuando vacilan y desconfían, cuando les ofrece alguien algo? ¿Por qué cuando cogen algo de la mesa, al punto se lo reparten diciendo para que no me echés mal de ojo?”

El antídoto para el mal de ojo es escupir. “Escupen sobre ellos para que no les coja”³ dice Aristóteles. Los hombres escupían sobre ellos por lo tanto para alejar a los malos espíritus y no lo hacían una, sino tres veces. Esto dice también el bucólico Dametas, a su amigo el pastor Dafnis, como nos relata Teócrito⁴ “y yo para no tener mal de ojo, escupí inmediatamente tres veces en mi regazo, que eso me enseñó la vieja Cotitaris.”

En un anillo⁵ leemos Εξω Βάσκανε y en otro Βάσκανε πυγίσω se, mientras hoy son muchas las veces que podemos escuchar el εξαποδώ cuando los griegos buscan algo, en la idea de que no les suceda nada malo o de que el mal espíritu se aleje para así poder encontrarlo.

En Egipto, la copia del ojo de Ra, cargado con su espíritu divino, era una fuerte protección contra los espíritus malvados y en especial contra el encantamiento del mal de ojo. Pero todavía podemos ver en nuestros días ese pequeño ojo azul que llevan muchos niños en Grecia y Turquía, para que les proteja del místico “fuego” de marzo, mes en el que comienza el calor al aumentar la luz solar sobre la tierra, hecho que vemos reflejado en numerosos cuentos populares.

Con su “aprendiz de mago”⁶ Luciano describe una historia curiosa que esconde sin embargo un núcleo real que tiene relación con la metamorfosis en la magia. El

² *Phaed* 95.b.5 Ὁγαθέ, ἔφη ὁ Σωκράτης, μή τις ἡμῖν βασκανία περιτρέψῃ τὸν λόγον τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι. ἀλλὰ δὴ ταῦτα μὲν τῷ θεῷ μελήσει.

³ *Fragmenta varia* 7.39.347.17 πτῦει αὐτοῖς ὥς μὴ βασκανθῶσι.

⁴ *Id* 6.39 ὥς μὴ βασκανθῶ δέ, τρίς εἰς ἐμὸν ἔπτυσσά κὼλον· ταῦτα γὰρ ἂν γραῖα με Κοττιταρίς ἐξεδίδασκε.

⁵ *Λαογραφία*, Τένχος 70, *Η Μαγεία στην Αρχαιότητα*, 1999.

⁶ *Philops.* 35.

mago Pánkrates había sustituido a sus servidores por escobas, que le hacían todos los trabajos, como lo pudiera hacer hoy un robot. Un día su alumno Eúcrates quiso imitar a su maestro y, aprendiendo en secreto las palabras mágicas, le dio orden de ir a por agua. Cuando la escoba comenzó a trabajar, él ya no sabía como pararla. El resultado fue encontrarse con una casa totalmente inundada. Fue una agradable sorpresa, cuando en la película *Fantasia* de la factoría Disney, pudimos ver este pedazo de la literatura griega; se nos dibujó una sonrisa agridulce en los labios, en la idea de que también los antiguos griegos pudieron tenerla.

Por desgracia los asuntos relacionados con la magia y esta misma no tuvieron tanta suerte con el correr de los tiempos. El cristianismo y con él el Imperio Bizantino pudieron quebrar literalmente muchas de las cosas bellas del mundo antiguo. Eusebio, íntimo amigo de Constantino, al que los griegos llamaron “El Grande”, nos describe en su *Historia Eclesiástica*, la atmósfera de la época y como lo referente a la magia y a las adoraciones paganas no pudieron escapar de la censura. Bajo el Imperio Bizantino, la iglesia ortodoxa expresó su tajante postura contra todo lo que la magia y estos ritos paganos englobaban. Desde el 380, año en que Teodosio impuso el cristianismo como religión oficial del Imperio, los paganos, los monofisitas, los magos y demás herejes fueron considerados como enemigos del Imperio.

Pero fuera de cualquier hostilidad, durante esta época la magia se refugió, profundamente enraizada, en los cimientos ideológicos que mantienen al fastuoso edificio de la llamada “sabiduría popular”. La magia permaneció como un elemento vivo en la vida de los griegos, conservada en todo el territorio y perfilando llamativamente la relación mágica de los hombres con la naturaleza hasta nuestros días.

Para el griego actual, la magia, a parte de ser un tema tabú, si es que en ella se cree, está muchas veces ligada a sus creencias religiosas; en este sentido será muy difícil que un griego hable claramente de los distintos ritos y oraciones que forman parte de su vida, y que tan presentes están en la memoria de sus abuelos. Pero se pueden descubrir muchos de estos ritos y creencias, si se pone un poco de atención en la vida cotidiana. Son muchas las fórmulas mágicas de protección en Grecia, pero quizás actualmente las más representativas y, según dicen, eficaces, sean las oraciones que raramente se podrán escuchar de boca de un griego. Este tipo de hechizos mágico-religiosos, siguen un estricto proceso de herencia, de generación en generación, así el hijo debe robársela al padre mientras la recite, “para que ninguna lengua extraña la pueda saber”. Este testimonio de la tradición oral podría ser un buen ejemplo de oración protectora, documentada ya posiblemente desde la época bizantina:

... ο ιατρός και θεραπευτής των ψυχών ημών, η ασφάλεια των εις Σε ελπιζόντων, Σου δεόμεθα και Σε παρακαλούμεν απόστησον, φυγάδευσον και απέλασον πάσαν διαβολικήν ενέργειαν, πάσαν σατανικήν έφοδον και πάσαν επιβουλήν περιέργειαν τε ποιηράν και βλαβήν και οφθαλμών βασκανίαν ... από του δούλου σου, και ή υπό ωραιότητα, ή ανδρείας, ή ευτυχίας, ή ζήλου, και φθόνου ή βασκανίας συνέβη αυτός ... κατάπεμψον άγγελον ειρηνικόν, κραταιόν, ψυχης και σώματος φύλακα, ός επιτιμήσει και απελάσει πάσαν ποιηράν βουλήν, πάσαν φαρμακείαν και βασκανίαν των φθοροποιών και φθονερών ...

“...médico y sanador de nuestras almas, la seguridad de los que en ti confían, te necesitamos y te pedimos que alejes, expulses y quites toda fuerza diabólica, todo ataque satánico y toda conjura mágica y maligna y dañina y el mal de ojo... de tu siervo, y que por la hermosura, o por el valor, o por la buena suerte, o por el celo, y la envidia o por el mal de ojo caiga... envíale un ángel de la paz, poderoso, guardián de su alma y de su cuerpo, que castigue y expulse toda maligna conjura, todo hechizo y mal de ojo de los destructores y de los envidiosos...”

Todos en algún momento de nuestras vidas nos guiamos por la superstición: evitamos pasar por debajo de una escalera, tememos al número trece, y sus connotaciones, como a la hora de viajar: “martes y trece, ni te cases ni te embarques”; o en determinadas fechas al comprar lotería, como por ejemplo en Navidad; y es que en el fondo creemos que nuestro futuro puede estar ligado a ciertas creencias, algunas con algo de lógica, como no pasar por debajo de una escalera y que nos pueda caer alguien o algo encima, sin saber que el triángulo que forma este elemento, es uno de los más antiguos símbolos mágicos, mientras que otras creencias, como la de no cortarse las uñas del pie en domingo, son de menor lógica que la anterior.

Las abstractas nociones de cualquier divinidad eran de escasa importancia, para los seres primitivos, cuya tendencia inmediata era dotar a cualquier idea o fenómeno de las vestimentas y el talante de personas difuntas. En Grecia podemos encontrar extrañas creencias ligadas con la superstición, como la de que los zapatos estropeados, con agujeros o deformados, retenían el espíritu y el carácter de sus dueños, fenómeno que vemos presente en muchos cuentos populares; esta es sin duda una creencia común ya desde la Edad Media.

En el siglo XIX se colocaban zapatos viejos en los tejados de las casas para defenderse de los malos espíritus, hecho similar al nuestro de poner los zapatos junto al árbol la noche de Reyes. Algunos zapatos eran enterrados con sus dueños y otros lanzados a los pantanos como presagio de buena suerte. Otra costumbre era la de quemar los zapatos viejos para obtener buena suerte en algo, o simplemente ahuyentar a los malos espíritus en Navidad. Pero aún hoy en Grecia y los Balcanes existe la creencia de que los zapatos colocados en una mesa pueden ser signo de mal agüero, así como de discusión en el hogar. También es considerado signo de mala suerte colocar los zapatos en cruz, y si se quiere perturbar el descanso de alguien, dice la tradición que se le retiren los zapatos de al lado de su lecho.

En la antigüedad se esculpían piedras con pisadas que formaban rutas de forma serpenteada en la idea de que dichos gráficos protegerían a todo aquél que partiera hacia cualquier sitio; también las comunidades antiguas raramente establecían rutas nuevas sin realizar con anterioridad diversas ceremonias relacionadas con la suerte. Otra creencia era borrar las pisadas de tus enemigos para conseguir así que tuvieran mala suerte, mientras en muchos lugares del mundo existe la creencia de guardar las huellas de quien se desea proteger, o de marcar el camino andado para no perder la suerte al continuar. Quizás podríamos ver un ejemplo en las diversas cruces que marcan los senderos en nuestros campos, los símbolos que dejan los alpinistas en sus escaladas o los diferentes hitos y símbolos que en la antigüedad podían verse por los senderos, recordemos a los Hermes que proliferaban por todas las vías de comunicación en la antigua Grecia.

Como se puede apreciar, la superstición en Grecia es un elemento presente en la vida diaria, por ejemplo no es de extrañar que al entrar en cualquier iglesia o capilla veamos pequeñas láminas con representaciones de piernas, brazos y otras partes de cuerpo, casas y demás objetos entre los que se pueden incluir automóviles retomando la tradición de los antiguos exvotos, ofrecidos en los templos como el Asklepieion. Hechas de latón, bronce o metales preciosos, como el oro y la plata, estas láminas simbolizan ofendas a los diferentes santos en agradecimiento por los favores o milagros realizados. Dado el poco uso de la escultura en la cultura griega, estos exvotos se realizan, como hemos dicho, en grabados sobre láminas y no en figuras de cera, como podemos rastrear en toda la tradición católica: recuérdense las salas llenas de exvotos hechos de cera en los santuarios de Lourdes o Fátima.

Andando por las carreteras griegas, se podrán observar en las cunetas numerosas capillitas llamadas Εκκλησάκια. Cuando alguien ha salido bien librado de un accidente, construye un εκκλησάκι e introduce dentro un candil para agradecerles a

los santos o a Dios que le salvara en el accidente y pedirles así su protección. Si por desgracia el sujeto muere, este εκκλησάκι lo construyen entonces los familiares para pedir por el alma del difunto.

Las madres y su instinto de protección para con sus hijos representan una antigua fuente de superstición. Si los niños tienen días, la madre nunca dejará observarlo como haría cualquier madre orgullosa de su criatura; al contrario temerá que se pueda influenciar al bebé con el mal de ojo. También cuando el niño es bautizado, se escupe sobre él simbólicamente tres veces, como vimos en la antigüedad, pero ahora en honor a la Santísima Trinidad, para protegerle de los efectos malévolos del mal de ojo. Así pues, no saldrán de casa ni la mujer que recientemente haya dado a luz ni su hijo, antes de que hayan pasado cuarenta días del parto. A los cuarenta días (όταν η γυναίκα σαραντίσει) irá un pope a su casa para darles su bendición, imitando a la Virgen que llevó al templo a Jesús cuando tenía cuarenta días lo para que fuera bendecido.

Retomando el motivo, un tanto escatológico, del simbólico esputo protector, no hay que asombrarse al ver escupir a un griego, si por ejemplo compra algo nuevo “para que lo hermoso, se conserve hermoso”; si el objeto en cuestión es un coche, podrán escupir simbólicamente sobre él tres veces o arrojar tres monedas en su interior para que sea tan fuerte como el acero Ασημένω το αυτοκίνητο—de ασημί, “plata”—, ya que las monedas antes se fabricaban con este metal; pero también escupirán si ven a un gato negro en su camino o en las bodas; como hemos visto, los invitados escupen a la novia en su camino al altar. La superstición por lo tanto es una característica más de este pueblo y sobre todo está presente en sus grandes acontecimientos y fiestas. Pero bordeando este tema analicemos ahora algunas costumbres que nos son totalmente extrañas.

La Pascua es una de las festividades más importantes del año litúrgico ortodoxo. Los huevos de pascua son siempre de color rojo, símbolo de la sangre que emanó del cuerpo de Cristo cuando el soldado romano le hirió en la cruz. Según A. Korai, sin embargo, este color rojo de los huevos simboliza la sangre de las ovejas con la que los judíos pintaron las puertas de sus casas para evitar al ángel destructor. Es una costumbre, atestiguada ya desde el año 1250, chocar estos huevos rojos los unos contra los otros, hecho que representa la resurrección de Cristo. El huevo simboliza la vida y al creación. El huevo guarda la vida en su interior, que nace cuando se rompe el cascarón. Así cuando el huevo de pascua rompe su cascarón, se rompe también la

tumba de Cristo y éste resucita⁷.

Otra característica de la Pascua ortodoxa, es sin duda la fastuosa mesa pascual, llena de comida: asados, zarajos, *αυγολέμονο*, (salsa de huevo y limón), frutas, bebidas y demás platos típicos de su riquísima tradición culinaria. Y todo esto para acoger a Cristo resucitado, que bendecirá la mesa y se sentará a ella con su oración: *Εἰν τα' χει η ημέρα η Λαμπρή να τα' χεις με στο σπίτι σου ολόχρονο*⁸.

En la misa de la Vigilia Pascual, el Sábado Santo, la *Πασχαλινή Λαμπάδα* o “Cirio Pascual” es el regalo obligatorio de los padrinos. Hacia el final de la misa, cuando el sacerdote anuncia la resurrección de Cristo, reparte el *Αγιο Φως*, “la luz sagrada”, que ha sido transportada, ese mismo día, desde el Sagrado Sepulcro en Jerusalén, en un avión estatal, en una ceremonia digna de los honores de cualquier mandatario. Una vez prendidas las veías, se llevan a casa y se enciende un candel en la parte superior de la entrada. Cada año esta ceremonia es televisada, pues se supone que es uno de los milagros que ocurren cada año en la tumba de Cristo.

El Patriarca ortodoxo de Jerusalén, entra sólo en el Sepulcro, vestido con una túnica, tras haber sido rigurosamente examinado por los distintos representantes de otras confesiones, para comprobar que no lleva encima nada con lo que encender un fuego. Durante varias horas permanece en el interior rezando y en algún momento se enciende milagrosamente un “fuego”. Esta luz sagrada, podrá tocarse con la mano durante treinta y tres días y no quemará.

Por último, el beso de Pascua. Tras el *Χριστός Ανέστη*, los parientes y amigos se besan en la tapia de la iglesia con el dicho *Χριστός ανέστη, αληθώς ανέστη*. Este beso es una antigua costumbre que proviene del s. XII como atestiguan los teólogos Cristóforo Mitilineo y Teodoro Pródromo⁹, y simboliza el amor y la gracia que la resurrección de Cristo trae a nuestros corazones.

El Año Nuevo y la Epifanía son también importantísimas para el cristiano, tanto en la iglesia católica como la ortodoxa, pues se relacionan con el comienzo y la renovación del año. Este motivo acompaña al hombre desde su primera aparición hasta el día de hoy, y se relaciona en profundidad con sus sueños y deseos.

A continuación analizaremos algunas de las costumbres y supersticiones que se

⁷ Λουκατος, Δ., *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα, 1992, pp. 263 – 266.

⁸ “Lo que tiene el día de Resurrección, que lo tenga todo el año.”

⁹ Χριστοφόρου Μυτιληναίου, *Ποιήματα*, 68 (Kurtz)

mantienen en Grecia y en Chipre, una república greco parlante que por su situación geográfica se ha impregnado de diversas y fascinantes creencias a través de su historia.

Para conocer de antemano la felicidad del año venidero se utiliza la moneda de la *basilopita*, nuestro Roscón de Reyes o la adivinación mediante hojas de olivo. Por lo tanto en la víspera de año nuevo se echan hojas verdes de olivo al fuego del hogar a la vez que se entona, lo que podríamos llamar un “villancico” que a la vez tiene un fin lúdico para los niños:

Αη Βασίλη βασιλιά
τζιαι Πρωτουλουτουρκίτη
επίης πέρα των περών
τζι' ηύρες την τύχην των τυχών
εύρε τζ' εμέν την τύχην μου
τζιαι πε της πως την σιαιρετώ
τζιαι πε της πως την καρτερώ
τζιαι νά' ρτη πόψε να την δω
δείξε τζιαι φανέρωσε
αν μα' γαπά ο τάδε (η τάδε)

San Basilio Rey,
que celebraste el primero la liturgia,
fuiste más allá que allá
y encontraste la suerte de las suertes,
encuentra también mi suerte
y dile que la saludo
y dile que la espero
para que venga hoy y la vea,
muestra y revélame
si fulanito me quiere

Si estas hojas al quemarse hacen ruido, la felicidad de todo el año está asegurada; pero al contrario, si lo hacen en silencio, algo malo pasará en esa casa. La quema de hojas verdes, y en concreto de un árbol sagrado, como lo es el olivo, atestigua la consagración de esta y otras costumbres familiares.

La tradición de colgar ramas de olivo en Año Nuevo viene ya desde Bizancio. Esta costumbre pervivió entre los griegos del Ponto, pero es en Chipre donde todavía se conserva viva. Se cuelgan ramas de olivo desde la víspera de Año Nuevo, cuando la campana anuncia la fiesta y se mantienen hasta la Epifanía. Esto se considera favorable a la vez que disuasorio, pues aporta la felicidad y expulsa al mismo tiempo a los duendes malignos.

Entre las diversas costumbres beneficiosas para el comienzo del año, encontramos la de bendecir la bolsa del dinero del padre de familia, o bendecir los cereales, que la víspera de Año Nuevo colocará la madre en una cesta o en un plato con trigo, en representación de toda la cosecha.

En el pueblo de Crito Marotto, en las cercanías de Pafos, al SO de la isla, mezclan trigo cocido con el trigo de una cruz que realizan en la última fase de la siega con las últimas espigas que nacen de la llamada Μηλιά. Dejan por lo tanto una parte redonda del terreno sin segar, donde hacen una cruz, en el centro de la cual sientan al padre de familia. Cuando comienzan a segar, le ponen la hoz en el cuello y le amenazan con cortarle la cabeza si no promete ofrecerles comida por la noche. Este asiente y se siega la última parte del sembrado.

Tras ser bendecida la cruz en la iglesia, en la misa del Gallo, se coloca sobre ella la *basilopita*, la cartera del padre de familia y otros objetos, dependiendo esto de la región. Por ejemplo, en algunos pueblos se ponen peines, para que San Basilio se peine la barba, o chorizo y otros alimentos para que los coma y dé su bendición, al igual que hacemos nosotros, dejándoles dulces y anís a los Reyes Magos.

Una costumbre, que a todas luces proviene de la antigua Grecia, es poner semillas (como trigo, lentejas o tomillo) en agua para que hagan así de tapa del cántaro o del plato en el que se colocan. Estas semillas que germinarán se llaman Basilis, como el santo.

En algunas partes de Chipre se asan ξεροτηνάκια, pastelillos de miel, leche y huevo, que la señora de la casa echará después sobre el tejado para que lo coman los muertos.

Otras costumbres tradicionales se relacionan con el comienzo, en la idea de algo favorable. Así la mañana de Año Nuevo, los supersticiosos intentaban ser los primeros en ver a alguien con suerte; los vendedores procuraban que el primero en comprar en su negocio fuera alguien tocado también por la esta, que la primera persona que entrara en una casa fuera alguien afortunado, siguiéndole después los demás, o se perseguía al primer visitante del pueblo en Año Nuevo para que el inocente y feliz trajera a la casa esas cualidades que le caracterizaban para todo el año.

La superstición difundida por Grecia y Chipre, trae consigo costumbres un tanto extrañas, como por ejemplo que fuera el padre de familia, un personaje optimista, quien entrara primero en la casa.

En Carpasia, al NO de la isla, parte ocupada, se elegía a un muchacho para que entrara en la casa con el pie derecho, y después se le agasajaba con regalos, como monedas, miel o dulces, por traer la felicidad allí donde había entrado, fenómeno que observamos también en la tradición griega. La víspera de Año Nuevo, otra costumbre

curiosa era la de colgar cebollas sobre la puerta de la casa, para tener suerte (del mismo modo que en Grecia se cuelgan ajos). Cuando amanecía, las tiraban dentro de la casa y las colgaban sobre una viga, donde permanecía hasta el próximo año. Las demás partes de la casa estaban cerradas, para que ningún desafortunado entrase y trajera desgracias.

Dentro del folklore chipriota encontramos numerosas canciones ευχετικά o portadoras de suerte. Para el pueblo chipriota, un pueblo en su mayoría formado por labradores y pastores, pero también por hombres cultos, San Basilio era un agricultor, un pastor o incluso un maestro. Por eso en sus canciones el santo se representa como un labrador al que visita Dios y bendice sus tierras, su ganado, a su bella hija o a su hijo letrado. En la persona de Ai. Basilis, Cristo bendice al padre de familia.

Αρχιμηνιά τζι αρχιχροινιά τζι του Γενναριού
Primero de mes y primero de año, de enero

Άγιος Βασίλης έρχεται απο την Καισασαρεία
San Basilio viene de Cesarea

Βαστά λιβάνιν τζιαι χαρτίν τζιαι καλαμάριν
lleva incienso, papel y tintero

το καλαμάριν έγγραφεν τζιαι το χαρτίν ελάλεν [...]
el tintero escribía y el papel decía [...]

- Βασίλη πόθεν έρκεσαι τζιαι πόθεν κατεβαίνεσι;
Basilio, ¿de dónde vienes y a dónde vas?

- Από τημ μάναμ μου έρχομαι και τις το σχολείον μου πάγω
Vengo de casa de mi madre y a la escuela me voy

- Κάτσε να φας, κάτσε να πκιής, κήτσε να τραγουδήσεις
siéntate a comer, siéntate a beber, siéntate a cantar

El nombre de *Basilopita*, según apunta entre otros el profesor de folklore

Dimitrios Loukatos¹⁰, no tiene ninguna relación con el nombre de San Basilio, nuestro popular Papá Noel, que procedía de Cesarea, sino con la palabra βασιλεύς, "rey". En las Saturnales romanas, un esclavo podía ser el rey. Le brindaban honores y gloria y le concedían diversas libertades que llegaban hasta las orgías. Esta antigua costumbre romana paso por todos los pueblos, latinos y bizantinos, del mundo cristiano; divertían sus simposios eligiendo al rey de la noche, al que ofrecían abundante comida y bebida, regalos y dulces. Era el afortunado de la noche y por consiguiente de todo el año y su contacto con los demás transmitía suerte. Todos gritaban, "que beba el rey", "que se divierta el rey", etc. Le ponían una corona y posiblemente le daban a comer un dulce, que desde entonces se llamaría la *Basilopita*. Dentro de este dulce metían una moneda y lo cortaban antes de su elección para ver a quién le favorecería la suerte.

Tanto la iglesia católica como la ortodoxa se ocuparon en darle un contenido cristiano a esta costumbre. En occidente se identificó a los reyes del simposio con los tres magos, pues llevaban regalos al Niño por su nacimiento. Así la *basilopita* en occidente vino a llamarse Roscón de Reyes, *Gâteau du Roi*, y se cortaba siguiendo el rito griego la víspera de la Epifanía. Los ortodoxos encontraron una buena ocasión para sustituir al rey por el santo, cuya tradición coincide con el día año nuevo.

San Basilio fue un acaudalado señor de Cesarea, que tradicionalmente se representaba con una túnica de color verde, como vemos en la tradición del norte de Europa; posteriormente y por influjo de una prestigiosa marca comercial cambió su vestido de color, al rojo. Según cuenta la tradición, una gran hambruna asoló la región hace mucho tiempo, y Basilis mando cocinar numerosas tortas, dentro de las cuales introdujo su dinero y sus joyas para que las familias pudieran subsistir, y las mandó repartir por todas las casas de la región. Esta *Basilopita* se come en nochebuena (no el día de Reyes, como hacemos nosotros) con un rito "mágico religioso" determinado. Tras hacer la señal de la cruz sobre ella con la punta del cuchillo, será troceada. En primer lugar se partirá un trozo para la Virgen, otro para Jesucristo; a continuación se partirá otro trozo para la casa y luego, siguiendo este orden, se partirán trozos para el padre, la madre y los hijos en jerarquía: cada persona sentada a la mesa recibirá su trozo de *basilopita*. El que encuentre la moneda escondida será el más afortunado del

¹⁰ Λουκατος, Δ., *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα, 1992, pp., 170, 273, 274. véase también, ΚΟΥΚΟΥΛΕ, Φ., *Βυζ. βίος και πολιτισμός*, Ε', 1952, pp. 9-135, (Αί τροφαί και τὰ ποτά); Β'1, 1948, pp., 13-19, 24-29; 1955, pp., 151-154.

año¹¹. Pero los problemas llegan cuando en una misma mesa hay más de un niño. Entonces la tradición y el sentido común permiten que a los trozos que les correspondan a los niños se introduzcan monedas. Después de esto habrá paz en la casa y serán repartidos los regalos que Ai. Basilis haya traído a toda la familia.

Otro rito particular de la Navidad es la ornamentación de la casa. De todos es sabida la procedencia celta de nuestro representativo árbol de navidad. Pues bien en Grecia, aunque la costumbre occidental del árbol cada vez se extiende más, lo tradicional es construir un barco, que será expuesto en al sala principal de la casa junto con velas y la bandera griega. En la isla de Quíos, esta tradición arraigada lleva a sus habitantes a construir barcos de hasta dos metros, que serán expuestos en una procesión por los distintos pueblos. Los niños portadores de los barcos saldrán luego a cantar los típicos villancicos de estas fechas, los días 24 y 31 de diciembre y el día 5 de enero, festividad de la Παραμονή της Θεοφανείας.

Por último y con ello damos término a este escrito, quizás las palabras que Goethe pone en boca de Fausto deberían ser un mensaje para todos aquellos que quieran investigar y tomar contacto con todos estos mundos multidimensionales:

Podría echar fuera de mi camino a la magia,
olvidar por completo las mágicas palabras del diablo.
Me pondría frente a la naturaleza yo solo, como hombre,
entonces valdría la pena ser humano

RESUMEN

El propósito de este escrito es mostrar, brevemente, algunos casos en que diferentes creencias populares y supersticiones griegas del común del pueblo actual evidencian conexiones directas con ritos y creencias mágicas de la antigüedad, para analizarlos hallando, en la medida de lo posible, su equivalente en las creencias populares de Castilla.

¹¹ Esta misma costumbre la vemos reflejada en otros países como Inglaterra, donde por la misma fecha se elabora una torta, llamada Twelfth-Cake. Dentro de ella introducen una alubia y una almendra o una moneda. El que lo encuentre en su pedazo, según la creencia popular, en ese mismo año se casará. (FEHRLE, E., *Feste und Volksbrauche im Jahreslauf europäischer Völker*, J. Ph. Hinnebach Verlag, Kassel, 1955, p. 65.).

Palabras clave: magia, superstición, mal de ojo, folklore.

ABSTRACT

The aim of this paper is to show briefly some of the cases in which different Greek popular believes and superstitions of today's common folk prove direct connections with ancient magical customs and believes, in order to analyze them, when possible, in comparison with their equivalent in Castilla's popular believes.

Key words: magic, superstition, folklore, evil eyes.

HUMOR Y DIALÉCTICA DEL CONTRASTE EN EL EPISODIO PRIMERO DE *EL CÍCLOPE* DE EURÍPIDES

LUIS ÁNGEL SÁNCHEZ¹

El drama satírico de Eurípides retoma el conocido episodio narrado en el canto IX de la *Odisea* e introduce una serie de innovaciones que convierten el relato de aventuras en una fábula bastante cómica. El objetivo del presente trabajo es investigar los procedimientos por los que se genera la comicidad de la pieza, para lo cual se propone la siguiente hipótesis de lectura: la serie de inserciones y desplazamientos de secuencias, personajes y puntos de vista construyen un esquema de contrastes y diferenciaciones que resultan cómicas al volverse cada vez más tajantes entre sí y a su vez más distanciadas del texto homérico.

La metodología usada para abordar el texto se basa principalmente en el análisis pragmático del discurso, es decir, el relevamiento de las estrategias discursivas que subyacen a la construcción de los diálogos, a lo cual se suman tres líneas teóricas como marco específico para la investigación sobre el humor:

- el marco teórico ofrecido por Ana María Zubieta, que estudia la génesis del humor como percepción de las diferencias,
- la teorización de Bergson sobre la problemática de la risa como fenómeno social,
- la teorización de Bajtín sobre la relación entre el humor y lo popular.

En primer lugar, Zubieta sostiene que “para que haya humor debe haber dos elementos enfrentados - eventualmente dos sujetos - y una relación entre ellos que haga perceptible una diferencia”¹, y afirma, por otra parte, que cuando dicha diferencia atañe específicamente a sujetos puede derivar en la relación jerárquica entre lo alto y lo bajo. La invención euripídea precisamente consiste en centrar el foco de atención no en la aventura, como lo hizo Homero, sino en una dialéctica entre dos

¹ Universidad de Buenos Aires.

¹ ZUBIETA, A. (1988: 13).

dimensiones muy definidas, lo elevado y lo bajo, cuya oposición se exagera hiperbólicamente.

LO BAJO

Una de las innovaciones cómicas tiene que ver con las leyes propias del género satírico: la inserción de Sileno y el coro de sátiros que sirven a Polifemo como esclavos ². El prólogo de la pieza comienza a delinear la dimensión de lo bajo constituyendo la subjetividad del padre de los sátiros, quien pronuncia un monólogo de reproche a Dioniso, a quien sin mitigación alguna acusa de su actual condición servil:

ΣΙΛΗΝΟΣ. ὦ Βρόμιε, διὰ σὲ μυρίους ἔχω πόνους (v.1)³

Sileno: ¡oh Bromio! por tu culpa padezco innumerables sufrimientos.

En contraposición con el contexto de la Atenas del siglo V, en pleno auge de los debates sofísticos que concebían al hombre como medida de todas las cosas, y con la tragedia que escenificaba el desplazamiento de la esfera de lo divino a la de lo humano, haciendo del hombre el único responsable de su destino, es posible que ya este primer parlamento arranque al menos una sonrisa al público. Las aventuras de Sileno junto al dios en la gigantomaquia puede tener un costado cómico en la interpretación de la muerte de Encélado:

Ἐγκέλαδον ἰτέαν εἰς μέσσην θεῶν δορί

ἔκτεινα (vv. 7-8)

Sileno: Yo maté a Encélado hiriéndolo en medio de su escudo.

Duchemin⁴ interpreta este pasaje como una alusión a un drama satírico anterior que desarrollaba el tema de la gigantomaquia en el cual los sátiros que formaban el cortejo de Dioniso se encargaban de matar al gigante, con lo cual, la secuencia carecería de comicidad. No obstante, las versiones más populares del mito atribuían la hazaña a Atenea, con lo que Sileno estaría haciendo demostración de una exagerada

² DUCHEMIN, J. (1945: Intr. XIV).

³ Se toma como fuente el texto de la edición de "Les Belles Lettres" (1947).

⁴ DUCHEMIN, J. (1945: 41-43).

fanfarronería. La narración de estas aventuras culmina con la descripción de su actual servidumbre, en la que se ve rebajado a servir a un amo impío en lugar de celebrar bacanales junto a Dioniso:

(...) ἀντὶ δ' εὐίων βακχευμάτων
ποιμένας Κύκλωπος ἀνοσίου ποιμαίνομεν. (vv. 25-26)
Sileno: (...) en lugar de las danzas báquicas, apacentamos los ganados del impío Cíclope.

Al igual que en la comedia nueva en la que el esclavo se convierte en personaje cómico por su bajeza, en el drama de Eurípides la narración de las tareas de Sileno como esclavo da pie para la producción de efectos cómicos:

Καὶ νῦν, τὰ προσταχθέντ', ἀναγκαίως ἔχει
σαίρειν σιδηρᾷ τῇδ' ἐμ' ἀρπάγῃ δόμους, (vv. 32-33)
Sileno: Y ahora, en cuanto a lo que me fue confiado, es forzoso que barra la casa con este rastrillo de hierro.

Duchemin⁵ advierte la presencia de un efecto cómico en el uso de la palabra ἀρπάγῃ pero no explica las condiciones en que se produce, por lo que podría conjeturarse que la comicidad de este pasaje reside en que se trata de un enunciado irónico donde lo dicho conlleva un enunciado implícito que se desprende del significado del sintagma σιδηρᾷ ἀρπάγῃ, que significa “rastrillo de hierro”, pero la dinámica del trímetro yámbico provoca que el acento de la última palabra se posponga y en consecuencia se perciba el sustantivo ἀρπαγή, con lo que el sintagma pasaría a significar “cruel rapiña”; desde el punto de vista de Bergson se trata de un fenómeno de “interferencia de series”⁶ en la que el efecto cómico surge de la posibilidad de interpretar una frase en dos sentidos completamente distintos. La acción de barrer adquiere además del significado literal otro metafórico: robar, saquear, haciéndose perceptible una diferencia de significados a partir de una similitud de significantes⁷. En términos de Bajtín estamos frente a uno de los rasgos cómicos propios de la lengua carnavalesca, su carácter lúdico, el doble sentido que expresa la gozosa comprensión

⁵ DUCHEMIN, J. (1945: 53-54).

⁶ BERGSON (1960: 76-80).

⁷ Bergson menciona la comicidad que se produce al interpretar una expresión en “sentido propio” cuando se la emplea en “sentido figurado” (1960: 88).

de la relatividad del mundo, y que es propia de la clases subalternas⁸. En síntesis, el prólogo de la pieza construye la subjetividad de Sileno mediante acciones que lo ubican en la dimensión de lo bajo: la condición de esclavo, el robo, la fanfarronería. A lo largo de la pieza se le atribuyen otras acciones como la ebriedad o la cobardía, que acentúan su bajeza y proporcionan el contexto apropiado para el surgimiento de la comicidad, por su relación con lo carnavalesco y su consecuente oposición a lo oficial y elevado.

LO ELEVADO

El episodio primero, que se inicia con la llegada de Odiseo y sus hombres, construye dos peripecias novedosas con respecto al texto homérico conocido por el público: el encuentro con Sileno y el trueque del odre de vino por los alimentos necesarios para continuar el viaje. Se entabla un agón de persuasión entre Odiseo y Sileno que se inicia con el recibimiento amistoso aunque algo escaso de cortesía por parte del sátiro.

ΣΙ. Οἶδ' ἄνδρα, κρόταλον δριμύ, Σισύφου γένος.

ΟΔ. Ἐκεῖνος οὗτός εἰμι· λοιδόρει δὲ μή. (vv. 104-105)

Sileno: Conozco al varón, agudo parlanchín, estirpe de Sísifo.

Odiseo: Ese mismo soy yo, mas no me insultes.

Lo que provoca el efecto cómico de esta secuencia es una variante del efecto de inversión: la impertinencia, que en este caso supone el desconocimiento por parte de Sileno de la condición social del personaje que tiene enfrente⁹. Al encontrar a Sileno, Odiseo inicia un saludo altamente cortés, con giros muy codificados y términos pertenecientes a la lengua trágica¹⁰, y como contrapartida es recibido por la injuriente frase “agudo parlanchín”, paráfrasis del epíteto “astuto”. La descortesía del sátiro acentúa su bajeza en oposición al trato cortés brindado por el héroe.

Con la llegada de Odiseo, comienza a delinearse una subjetividad relacionada con la dimensión de lo elevado, plataforma desde la cual comienza el distanciamiento

⁸ BAJTIN, M (1995: 16).

⁹ BERGSON, H. (1960: 141).

¹⁰ DUCHÉMIN, J. (1945: Intr. XVIII-XXI).

de “lo otro” que representa lo bajo, autoconstituyéndose como dimensión contraria¹¹. Ya hemos señalado la lengua usada por el héroe, pero hay además un perfil de heroicidad muy diferente del de su genotexto, ya que debe aplicar todos los recursos de su astucia en la tan poco heroica hazaña de conseguir algo para comer. Se desencadena un agón de persuasión que abre una zona textual ausente en la epopeya de Homero. El odre lleno de vino, elemento que en el canto IX de la *Odisea* determina la salvación de Odiseo, es utilizado aquí además como incentivo para el trueque por comida:

ΣΙ. Σὺ δ' ἀντιδώσεις, εἰπέ μοι, χρυσὸν πόσον;
 ΟΔ. Οὐ χρυσόν, ἀλλὰ πῶμα Διονύσου φέρω.
 ΣΙ. ὦ φίλτατ' εἰπών, οὗ σπανίζομεν πόλαι. (vv. 138-140)
Sileno: Dime cuánto oro nos darás tú a cambio.
Odiseo: No traigo oro sino la bebida de Dioniso.
Sileno: Oh tú, que mencionas lo más querido, aquello de lo que carecemos hace tiempo.

Odiseo se aprovecha astutamente de la condición libidinosa del sátiro que ha podido deducir de la charla mantenida entre ambos, y le ofrece el odre de vino, con lo que se pronuncia la bajeza de Sileno desencadenando una secuencia cómica basada en la ansiedad por el vino y la borrachera:

ΟΔ. Ὅδ' ἀσκός, ὃς κεύθει νιν: ὡς ὄρᾱς, γέρον.
 ΣΙ. Οὗτος μὲν οὐδ' ἂν τὴν γνάθον πλήσειέ μου. (vv. 145-146)
Odiseo: Este odre es el que lo oculta, como puedes ver, anciano.
Sileno: Eso sin duda no llenaría mi mandíbula.

El hecho de que un odre de vino no logre llenar una mandíbula es una hipérbole que subraya la rigidez¹² del personaje al dejarse llevar por un deseo irrefrenable de beber que lo impulsa a hacer cualquier cosa para lograrlo. En efecto, Sileno realiza un trueque evidentemente muy desfavorable para su amo al intercambiar ganado, ánforas de leche, quesos y otros víveres a cambio de un odre de vino. Podemos interpretar la comicidad de este pasaje como efecto de la “propensión a la abundancia general”¹³,

¹¹ ZUBIETA, A. (1988: 14).

¹² BERGSON, H. La rigidez y el automatismo son condiciones de la comicidad por su oposición a la necesaria elasticidad que exige la adaptación a la vida social (1960: 22).

¹³ BAJTIN, M. (1995: 26).

con lo cual estaríamos frente a una escena propia de lo que Bajtin denomina “realismo grotesco”¹⁴, en la que esta obsesión por la bebida pone el acento en el “principio de la vida material y corporal”¹⁵. Con el primer trago de vino comienza uno de los pasajes más grotescos de la pieza en la que Sileno despliega una serie de palabras y gestos obscenos, imágenes que indican ahora su incontinencia sexual, y llega incluso a desconocer las jerarquías propias del orden social en el que está inserto:

Εἴτ' ἐγὼ οὐκ ὠνήσομαι
 τοιόνδε πῶμα, τὴν Κύκλοπος ἀμαθίαν
 κλαίειν κελεύων καὶ τὸν ὀφθαλμὸν μέσον; (vv. 172-174)
*Sileno: ¿Y ahora no compraré yo una bebida tal, mandando a llorar
 a la ignorancia del cíclope y a su ojo central?*

Podemos verificar en este pasaje el rasgo utópico del humor popular, rasgo carnavalesco de abolición momentánea de las diferencias de clase que no duda en injuriar a cualquier jerarquía sea humana o divina ¹⁶. El comentario del coro sobre la moralidad de Helena posee también rasgos carnavalescos:

ΧΟ. Οὐκουν, ἐπειδὴ τὴν νεᾶνιν εἴλετε,
 ἅπαντες αὐτὴν διεκροτήσατ' ἐν μέρει,
 ἐπεὶ γε πολλοῖς ἤδεται γαμουμένη; (vv. 179-181)
*Coro: ¿Acaso, luego que rescatasteis a la joven, no
 la agujerearon todos vosotros por turno, ya que,
 a pesar de estar casada, goza con muchos?*

En este caso, el humor se produce claramente mediante la metáfora procaz, recurso típico de la lengua carnavalesca que abunda en este tipo de imágenes que refieren groseramente a la dimensión material y corporal.

LO MONSTRUOSO

El personaje del cíclope representa una de las innovaciones respecto a la *Odisea* que brinda a la pieza la mayor cantidad de secuencias cómicas. Precisamente en

¹⁴ ID. (1995: 23 y ss).

¹⁵ IBID.

¹⁶ ID. (1995: 14-18).

relación con el contraste entre lo elevado y lo bajo que habíamos presentado como artificio provocador de comicidad, Polifemo representa un matiz diferencial dentro de lo bajo, lo monstruoso, cuyo diálogo con las dos dimensiones ya definidas producirá las condiciones de aparición de los más diversos efectos cómicos. Los cíclopes son caracterizados ya en el prólogo como ἀνδρόκτονοι (caníbales, v. 22), y en el diálogo con Odiseo, como ἄντρ' ἔχοντες (que habitan cuevas, v. 118), νομάδες (nómades, v. 120), y se destaca el hecho de que no tienen ciudades ni obedecen ley alguna, ni beben el fruto de la vid, rasgos característicos de fieras salvajes o de culturas bárbaras. La dinámica de la conversación entre Odiseo y Sileno provoca la siguiente secuencia cómica:

ΟΔ. Φιλόξενοι δὲ χῶσιοι περὶ ξένους;
 ΣΙ. Γλυκύτατά φασι τὰ κρέα τοὺς ξένους φορεῖν. (vv. 125-126)
Odiseo: ¿Acaso son hospitalarios y piadosos con los extranjeros?
Sileno: Ellos dicen que los extranjeros portan las carnes más dulces.

La repetición automática de los rasgos del cíclope a lo largo de la conversación produce una distracción en Sileno que menciona con total naturalidad el canibalismo, rasgo que significa la manifestación extrema de impiedad para un griego del siglo V. En términos de Bergson, se trata del efecto “bola de nieve”¹⁷ mediante el cual un personaje deslizándose por un efecto de rigidez o de velocidad adquirida llega a hacer o decir lo que no quería, o en este caso, lo que no debía hacer o decir. Dicho enunciado provoca en primer término, el escándalo de Odiseo, y luego el temor, por lo cual cambia subrepticamente el tema de la conversación, orientándola ahora a la adquisición de los víveres para poder huir lo más rápido posible de la isla.

Uno de los rasgos del cíclope homérico que el enunciador mantiene y desarrolla convirtiéndolo en objeto del humor, es la autosuficiencia: su riqueza material y su fuerza física le permiten vivir sin necesitar de nadie y sin confiar en ninguna divinidad excepto en él mismo. En su primera aparición en escena podemos observar la traducción de esa autosuficiencia en su autoritarismo al maltratar a sus esclavos y hasta en un cierto aire burgués al poner extremo cuidado en sus bienes. La acumulación de exigencias por parte del cíclope provoca otro pasaje cómico:

ΚΥ. Ἦ καὶ γάλακτός εἰσι κρατῆρες πλέω;
 ΧΟ. Ὡστ' ἐκπιεῖν γέ σ', ἣν θέλῃς, ὅλον πίθον.

¹⁷ BERGSON, H. (1960: 85-86).

KY. Μήλειον ἢ βόειον ἢ μεμιγμένον;

XO. Ὅν ἂν θέλῃς σύ, μὴ μὲ καταπίῃς μόνον. (vv. 216-219)

Cíclope: ¿Acaso las crateras están llenas de leche?

Coro: Tal que bebas una tinaja entera, si quieres.

Cíclope: ¿De oveja, de vaca o mezcladas?

Coro: De la que quieras, no sea que me devores a mí.

La invención de este pasaje acentúa cómicamente por un lado el servilismo de los sátiros al someterse a los caprichos de Polifemo, por otro, un rasgo monstruoso de éste último, su voracidad, la cual es de tal magnitud, o de tal rigidez, en términos de Bergson, que el coro teme una eventual satirofagia, lo que provoca una respuesta del cíclope, cuya comicidad está relacionada con lo absurdo:

KY. Ἐκιστ' ἐπεὶ μ' ἂν ἐν μέσῃ τῇ γαστέρι

πηδῶντες ἀπολέσαιτ' ἂν ὑπὸ τῶν σχημάτων. (vv. 220-221)

Cíclope: De ninguna manera, pues saltando en medio de mi panza me mataríais a causa de vuestras danzas.

Al ver a Sileno con la cara hinchada por la borrachera, se produce un equívoco basado en una errónea interpretación de un dato de la realidad, provocando un efecto cómico por interferencia de series:

KY. Ὁρῶ γέ τοι (...) γέροντά τε

πληγαῖς πρόσωπον φαλακρὸν ἐξωδηκότα. (vv.224-227)

Cíclope: Veo también (...) al viejo con su calva cabeza hinchada por los golpes.

La hinchazón que el público sabe que fue producto del vino, es interpretada como resultado de una golpiza, equívoco hábilmente aprovechado por Sileno para acusar de ladrones a los extranjeros y encubrir la poco beneficiosa transacción que él mismo propició

ΣΙ. Ὑπὸ τῶνδε, Κύκλωψ, ὅτι τὰ σ' οὐκ εἶων φέρειν. (v. 230)

Sileno: A causa de éstos, oh Cíclope, porque yo no permitía que se llevaran lo tuyo.

La subjetividad de Sileno continúa delineándose en parlamentos como éstos, donde se manifiesta su cobardía frente al amo, y su ligereza en frustrar la ayuda ofrecida poco antes a los extranjeros, como también su fértil imaginación para inventar falsas

acusaciones (vv. 232-240). También se genera un efecto cómico basado en el contraste de situaciones opuestas, por un lado la decisión de Sileno de cooperar con el extranjero, y por otro lado la sorpresiva y exagerada acusación, que provoca la grotesca respuesta de Polifemo:

KY. Οὐκ ᾔσαν ὄντα θεόν με καὶ θεῶν ἄπο; (v. 231)

Cíclope: ¿No sabían que yo soy un dios y que vengo de los dioses?

Lo grotesco de este pasaje se puede percibir en el desplazamiento hacia lo bajo de una categoría elevada: el hecho de que el cíclope, a quien se lo singulariza como canibal, sea capaz de considerarse una divinidad. En este punto se desencadena la zona textual donde más claramente se distingue la diferencia entre lo elevado, lo bajo y lo monstruoso expuesta anteriormente. Buscando refutar la falsa acusación de Sileno, Odiseo expone claramente la verdad de los hechos, provocando una secuencia cómica a cargo del padre de los sátiros, quien al verse descubierto con una argumentación tan contundente, se arroja a los pies de su amo jurando que no es cierto:

ἀπώμοσ', ὦ κάλλιστον ὦ Κυκλώπιον,
ὦ δεσποτίσκε, μὴ τὰ σ' ἐξοδᾶν ἐγὼ
ξένοισι χρήματ'. Ἡ κακῶς οὗτοι κακοί
οἱ παῖδες ἀπόλινθ', οὓς μάλιστ' ἐγὼ φιλῶ. (vv. 266-268)

*Sileno: te lo juro, oh el más hermoso, oh Ciclopito, oh amito,
yo no vendí tus bienes a los extranjeros, si no que mueran de mala manera
estos malvados hijos míos, a quienes quiero tanto.*

La amenaza constante de morir devorado por el cíclope, necesidad orgánica repugnante y monstruosa, provoca la súplica de Sileno, un ser bajo que debe rebajarse aún más, llegando al colmo de la bajeza con el juramento en falso que involucra a los que nada tuvieron que ver con la transacción. Aquí se produce la comicidad por una interferencia de series, en la que un juramento, acto de habla que compromete ciertas condiciones de felicidad para su enunciación y ciertos efectos perlocutivos como el castigo por su eventual incumplimiento, es utilizado por Sileno con total convicción, poniendo en juego la vida de sus hijos. De aquí la reacción del coro quien no duda en acusar a su padre, completando un círculo de bajezas que se acumulan como el efecto bola de nieve, resultando cómica por ello:

XO. Αὐτὸς ἔχ'. Ἐγωγε τοῖς ξένοις τὰ χρήματα
περνᾶντα σ' εἶδον: εἰ δ' ἐγὼ ψευδῇ λέγω
ἀπόλοιθ' ὁ πατήρ μου: τοὺς ξένους δέ μὴ ἀδίκει. (vv. 270-272)

Coro: Aplicate tú mismo ese juramento, yo mismo te vi vendiendo los víveres a los extranjeros. Si digo mentiras, que muera mi padre: pero no hagas daño a los extranjeros.

El agón entre Odiseo y el Cíclope, construido a modo de antilogía, comienza con el pedido por parte del Laertiada de dones de hospitalidad, tal como corresponde a la *ξενία* según la costumbre entre los helenos del período arcaico, pedido que pronto se vuelve en una súplica para que el cíclope no lo convierta en banquete. En este agón podemos ver la dinámica de oposiciones entre lo elevado y lo monstruoso, traducido en un choque de valores particulares que cada personaje pretende transformar en universales, lo que no genera pasajes tan cómicos como los que relevamos en la oposición entre Sileno y Odiseo o Sileno y Polifemo, sino que abre una zona textual dedicada al debate filosófico. Los argumentos que enuncia el cíclope deberían sonar muy conocidos a los oídos de espectadores mínimamente cultos: la ley es obra de los débiles como defensa ante los fuertes, los dioses no son objeto de temor, y el único dios legítimamente reconocido es la propia voluntad y los propios deseos. Se trata de los principios que esgrimían las posturas más radicales de la sofística, en el contexto del debate entre los defensores de la ley natural y los de la ley convencional, y muestra un claro distanciamiento de los primeros, dado que, en boca del cíclope, son obviamente puestos en ridículo y criticados.

Hay a mi juicio solo dos pasajes cómicos en la resis de Polifemo:

ἐπεκπιῶν γάλακτος ἀμφορέα, πέπλον
κρούω, Διὸς βρονταῖσιν εἰς ἔριν κτυπῶν. (vv. 327-328)
*Cíclope: bebiendo un ánfora de leche, golpeo el peplo
haciendo un ruido para discordia con los truenos de Zeus.*

Aquí se trata de una interferencia de series en la que los truenos de Zeus son puestos a la misma altura que los gases del cíclope, comparación además claramente grotesca por el rebajamiento a nivel corporal de un elemento con significado sublime. La otra secuencia cómica se produce al final de la resis:

Ξενία τε λήψῃ τοιάδ', ὥς ἀμεμπτος ὦ,
πῦρ καὶ πατρῶον τόδε, λέβητά θ', ὃς ζέσας
σὴν σάρκα διαφόρητον ἀμφέξει καλῶς. (vv. 342-344)
Cíclope: Tomarás como dones de hospitalidad tales cosas, para que yo

sea irreproachable, fuego, lo propio de mi padre¹⁸ y una caldera, que al hervir, bellamente envolverá tu carne desgarrada.

Se trata de una secuencia irónica en donde lo dicho conlleva simultáneamente dos cadenas argumentativas: una de las cadenas consiste en el argumento explícito, es decir, el cíclope le dará a Odiseo dones de hospitalidad consistentes en fuego, agua y una caldera, pero la argumentación implícita de esta afirmación se desambigua en la cláusula de relativo: el fuego y la caldera servirán para cocinarlo, con lo que la hospitalidad del cíclope consiste en su canibalismo.

CONCLUSIÓN

Las secuencias cómicas que atraviesan el episodio primero de la pieza nos muestran un espectro de transgresiones que nos permite reflexionar sobre las condiciones sociales que determinan la construcción de “lo anormal” y “lo monstruoso” en el contexto de la Atenas del siglo V. El artificio de construir un esquema de contrastes y diferenciaciones entre los personajes oponentes del drama que, como se mencionó antes, constituye la clave de la comicidad, deja al descubierto un entramado de saberes y de prácticas sociales, que funciona como marco institucional con sus reglas y normas de conducta. Este marco está definido por los ideales del humanismo ateniense, y fija el límite de las conductas de los personajes y singulariza las transgresiones mediante la sanción de la risa. Las rigideces de Sileno no se oponen diametralmente a dichos ideales sino que plantean una divertida distracción del modelo del καλὸς καγαθός: la idea fija de beber el fruto de la vid, la cobardía y la incontinencia sexual son objeto de la risa y no reciben otra sanción. Las rigideces del cíclope, en cambio, están atravesadas de significaciones sociales, filosóficas y religiosas que comprometen peligrosamente la armonía de la comunidad: la autosuficiencia económica y religiosa y el canibalismo reciben, además de la sanción de la risa, un “merecido” castigo corporal. La monstruosidad del cíclope constituye, según los conceptos de Foucault¹⁹, una transgresión del orden jurídico en un sentido amplio, es decir, que no sólo concierne a las leyes de la sociedad, sino también a las leyes naturales, transgresión manifiesta en la figura corporal del personaje, que combina un excesivo tamaño en contraste con su miopía. La

¹⁸ Hace referencia al agua, ya que Poseidón con su tridente hace surgir de entre las rocas las fuentes de agua potable. Cf. EURÍPIDES (1947: 28, nota 1).

¹⁹ FOUCAULT, M. (1996: 61).

contradicción física y moral de Polifemo combina a su vez lo imposible con lo prohibido, con lo que representa una excepción a la especie humana y provoca una conmoción en las regularidades jurídicas encarnadas en Odiseo, conmoción reflejada en la oposición entre las dimensiones de lo elevado y lo monstruoso, cuya dialéctica genera no tanto efectos cómicos sino pasajes de alta densidad filosófica. Podemos finalmente concluir que, en el contexto de la crisis del imperialismo ateniense, el procedimiento humorístico de entablar contrastes entre dimensiones opuestas, principalmente entre lo elevado y lo bajo, puede interpretarse como una divertida ficcionalización de una problemática cuyos costados más trágicos iban a experimentarse tras la derrota de Sicilia: la cada vez más aguda tensión entre centro y periferia que caracteriza la etapa final de la expansión de Atenas que se traduce en una necesidad de excluir y suprimir la barbarie en pos de la civilización y el orden imperialista.

BIBLIOGRAFÍA

- BAJTÍN, M. (1995) *Cultura popular en la edad media y el renacimiento*. Madrid.
BERGSON, H. (1960) *La risa, ensayo sobre la significación de lo cómico*. Buenos Aires.
DUCHEMIN, J. (1945) *Le Cyclope, Édition critique et commentée*. Paris.
EURIPIDE (1947) *Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Héraclides*. Paris.
FOUCAULT, M. (1996) *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires.
ZUBIETA, A. (1988) *Humor, nación y diferencias*. Buenos Aires.

RESUMEN

A partir de algunas reflexiones teóricas sobre el estatuto del humor en la literatura (Bajtín, Bergson, Zubieta) se postula la dialéctica opositiva entre las categorías de lo elevado, lo bajo y lo monstruoso como procedimiento generador de los efectos humorísticos que circulan por la pieza. Tomando como metodología el análisis del discurso, se ofrece también una descripción de las relaciones entre el humor y el marco institucional que se configura en el entramado de saberes y prácticas sociales subyacentes en la construcción de los diálogos.

Palabras clave: humor, contraste, marco institucional, análisis del discurso.

ABSTRACT

From some theoretical reflections about the humour statute in literature (Bakhtin, Bergson, Zubieta) an opositive dialectic is applied between the categories of high, low and monstrous as a generating procedure of humorous effects that keep moving along the play. Taking discours analysis as methodology, a description is offered too on the relations between humour and institutional frame which is configurated in the plot of underlying knowings and social practises in the construction of dialogs.

Key words: humour, contrast , institutional frame , discourse analysis.

NOTA

PETRARCA, POETA DE LA ANTIGUA ROMA

DANIEL A. CAPANO*

Toda conmemoración, como en este caso en que se celebra el septuagésimo aniversario del nacimiento de Petrarca, conlleva en sí reflexionar sobre la importancia del acontecimiento y, relacionado con el poeta toscano, releer su obra desde el espacio de la contemporaneidad. Un artista auténtico, como Petrarca, consustanciado con su tiempo, está siempre vigente. Homenajearlo significa no sólo destacar sus cualidades como hombre de letras y gran humanista, sino también alabar en su figura a Italia y a su descendencia latina.

A diferencia de Dante, que eligió la lengua vulgar para construir su obra magna, Petrarca prefirió el latín como instrumento expresivo.¹ Si bien pasó a la posterioridad por el *Canzoniere*, escrito en lengua vulgar, es autor de una nutrida obra en latín, hoy casi olvidada o circumscripita al estudio de especialistas. Sin embargo, el poeta estaba

* Universidad Católica Argentina

¹ Respecto del vínculo entre Petrarca y Dante, el autor del *Canzoniere* nunca se interesó por la poesía de su conciudadano, o por lo menos por sus escritos en vulgar. Ambos escritores tenían una visión opuesta de la realidad. También es probable que pudieran existir celos artísticos u otras mezquindades a los que los grandes hombres están tan expuestos como los más simples. Petrarca se refiere a Dante como alguien que ha elegido para expresar una materia noble, una lengua popular: "Primum ergo te mihi excusas, idque non otiose, quod in conterranei nostri (popularis quidem quod ad stilum attinet, quod ad rem haud dubie nobilis) poetae laudibus multus fuisse videare" (*Epistolae de rebus familiaribus* XXI, XV).

Por otra parte, Dante admiraba por sobre todos los escritores latinos a Virgilio, Petrarca a Cicerón.

G. Highet señala que "la relación entre los dos poetas se parece bastante a la que existió entre Virgilio y el joven Ovidio", quien manifestara que "a Virgilio sólo llegó a verlo" (Petrarca vio una sola vez a Dante, a los ocho años), y que "consagró su vida a superar al predecesor y maestro con un estilo de más gracia, pero menos profundidad" (Highet 136)

convencido de que la fama, como la definió Dante, ese “*mondan romore [che] non è altro ch'un fiato / di vento*” (Purgatorio XI, vv. 100-101), le vendría por sus textos escritos en latín y no por su poesía en lengua vulgar, a la que consideraba *nugae, nugellae, “rime sparse”* o “*rerum vulgarium fragmenta*”.

Su espíritu inquieto y el interés por la filología lo motivaron a viajar y a recorrer numerosas bibliotecas de Europa, a la sazón atestadas de tesoros bibliográficos ocultos. En 1333 se trasladó a la ciudad de Lieja y allí, producto de su vocación de investigador, encontró el manuscrito de la oración *Pro Archia poeta* de Cicerón, desconocida hasta el momento. El entusiasmo por el orador romano lo llevó a copiar el documento personalmente. Siempre ávido de conocimiento, descubre en la Biblioteca de la Catedral de Verona, doce años después, un códice que contenía numerosas cartas personales del autor de las *Filípicas*, entre ellas las dirigidas a Ático, a Quintio y a Bruto, que transcribió de su puño y letra, porque el original estaba muy deteriorado.² El hallazgo incentivó su admiración por Cicerón y lo impulsó a tomarlo como modelo de su frondosa correspondencia en latín, dirigida a personalidades de su tiempo y a los grandes hombres del pasado, como Homero y el propio Cicerón, entre otros. En una epístola dirigida a este último, le informa, ficcionalizando el hecho concreto, que ha descubierto su correspondencia, en Verona. (*Epistolae de rebus familiaribus*, XXIV, III).

Petrarca amaba al mundo latino y a sus escritores, así como también a los Padres de la Iglesia, fundamentalmente a San Agustín.³ De esta unión surgirá una nueva

² Es dato conocido que Petrarca siempre se quejaba de sus copistas, pues, no sin algo de exageración, decía que “no conseguía reconocer los textos que el mismo había compuesto” (Chartier 64). Esta obsesión por el cuidado de la obra evidencia ya un cambio de mentalidad respecto de la postura medieval, en relación con la obra y el autor.

³ Su biblioteca, por la riqueza de su acervo bibliográfico, constituye un modelo de excepción para su época. Poseía numerosos volúmenes de los grandes escritores clásicos latinos: Virgilio, Cicerón, Tito Livio, Horacio, Séneca, Plinio el Viejo, Quintiliano, Suetonio, y de varios Padres de la Iglesia, entre los cuales tiene lugar destacado San Agustín. Contaba también con traducciones al latín de la *Ilíada* y de la *Odisea*, y de las obras de Platón y Aristóteles, pues no conocía el griego, a pesar de que lo había comenzado a estudiar con un monje calabrés llamado Barlaam. Tenía además, un manuscrito de la obra de Horacio, que proviene del siglo X, y que el escritor había adquirido en Génova en 1347. El texto se halla enriquecido con las anotaciones de Petrarca.

Frente a la abundancia de textos clásicos, resultan escasos los escritos en lengua vulgar, entre ellos se encuentra una copia de la *Divina Commedia*, que Boccaccio le había regalado. Se

sensibilidad, clásico-cristiana, que dará origen al humanismo petrarquesco.

De su vasta producción en lengua latina sobresale un extenso poema en hexámetros, *África*, en el que narra la gesta de Escipión el Africano. El texto sigue en su factura a la *Eneida*, pero en sus versos resuenan otras voces del mundo romano, como la de Séneca, Livio y Cicerón. El objetivo que se propuso Petrarca al escribir el poema fue exaltar la figura del militar y, a través de él, la gloria de la Roma republicana. Escipión fue admirado en el siglo XIV, se lo celebraba como el general que durante la segunda guerra púnica había liberado a Roma de Aníbal y de la amenaza cartaginesa. Se lo consideraba más grande que Alejandro, que Pompeyo y que César (Burckhardt 189). Otro poeta, Zenobi di Strada, coevo de Petrarca, había comenzado a escribir una epopeya sobre el mismo tema, que no dio a conocer por respeto al autor de *África*.

Aunque el poeta apreciaba mucho esta obra y esperaba la consagración a través de ella, el poema se presenta endeble en cuanto a su estructura fragmentaria, en la que abundan las digresiones y las acciones secundarias. Los caracteres se muestran poco vigorosos y carentes de humanidad. Escipión resulta poco creíble al presentárselo demasiado perfecto, mientras que Aníbal y los cartagineses parecen demasiado malvados. Todo ello quita verosimilitud a lo que se está narrando. Por otra parte, las descripciones no siempre están logradas, pues algunas no pasan de ser meras enumeraciones, como las del golfo de Spezia y Porto Venere, ubicadas al final del canto VI. Pero, junto con la materia épica, aparecen escenas líricas, entre las que se destacan los amores de Sofonisba y Massinissa, pintados con matices psicológicos, y el lamento de Magón, hermano del jefe cartaginés, que se embarca para su tierra y moribundo descubre la vanidad de la vida, tema sobre el cual Petrarca insistirá en el *Secretum* y en el *Canzoniere* (“*che quanto piace al mondo è breve sogno*” *In vita*, I). En esta concepción se amalgama lo clásico con un humanismo cristiano; se da el despuntar de la sensibilidad moderna.

En cuanto a San Agustín, la admiración de Petrarca por el Santo se advierte fundamentalmente en dos obras: “La ascensión al Monte Ventoux” (*Familiares* IV, I)

destaca un códice de la obra de Virgilio, hecho transcribir en Florencia en 1326, perdido y recuperado en 1338, y anotado por Petrarca en forma muy cuidadosa. Un dato de sumo interés es el hecho de que en una hoja del manuscrito, el poeta escribió el nombre de Laura y una fecha, 19 de mayo de 1348, día en que tuvo la noticia de su muerte, acaecida el 6 de abril del mismo año. (Cfr. Billanovich, *Petrarca letterato I*)

y *De secreto conflictu curarum mearum*.

El primer texto es considerado la más bella y famosa de las epístolas petrarquescas. Dirigida a Dionigio da Borgo San Sepolcro, la carta narra la confesión de un alma que tiene una revelación interior. En ella resuenan, en perfecta armonía, un pasaje de Livio sobre la ascensión del rey Filipo, enemigo de los romanos, al Haemus, y las *Confesiones* del obispo de Hipona.

En 1336, Francesco, junto con su hermano menor Gherardo, intentó escalar el monte Ventoux, próximo a Aviñón. La cuesta se presenta agreste, hostil, y Francesco quiere disminuir el esfuerzo dando ambages. Por el contrario, su hermano Gherardo, más hábil que él, se dirige por el sendero recto. Francesco se distrae con la contemplación de la belleza natural y con la perspectiva del paisaje. Llegados a la cima, queda absorto por el panorama, pero en un momento dado comienza a leer las *Confesiones*, libro que siempre llevaba consigo. Tropieza con el pasaje en el que Agustín dice: "*Et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et giros siderum, et relinquunt se ipsos*".

El sentido moral es claro. Se trata de una ascensión mística del alma hacia Dios. Así como al escalar se vencen los obstáculos que presenta el terreno, el alma debe vencer las tentaciones terrenas para lograr su salvación y no distraerse en cosas vanas.

El tema se retomará, en parte, en el *Secretum*, en el que el poeta realiza un análisis interior de su alma. El texto, de honda inspiración agustiniana, desarrolla un motivo tradicional en la literatura moral del medievo: la confesión del pecador frente a su confesor, en este caso, del poeta frente a San Agustín y a la alegoría de la Verdad, que lo ayuda a salir del error en el que ha caído. El obispo de Hipona es una especie de voz de la conciencia de Francesco, que le muestra sus pecados. El escritor se encuentra demasiado apegado a las cosas efímeras y muy inclinado a la gloria terrena. Esa actitud lo aleja del verdadero amor, del amor a Dios. Agustín le indica que el camino religioso lo puede liberar de sus errores.

En el Libro III, revela su amor puro por Laura, imagen del esplendor divino (*divini specimen decoris*), que le hizo advertir el propio valor de hombre y de poeta. Pero, según Agustín, ese amor lo ha llevado de un *splendidum baratrum* a un *splendido abisso*, desviándolo del deseo de Dios, hacia el deseo de una criatura humana, a *Creatore ad creaturam desiderium inclinavit*.

Agustín le reocrimina una y otra vez su deseo de gloria mundana, pero el diálogo se cierra sin ninguna transformación por parte de Francesco. Habrá que esperar el final del *Canzoniere*, la conocida plegaria a la “Vergine bella”, para que el poeta renuncie a lo terreno y solicite la intercesión de María para lograr su salvación.

Además de los textos comentados, Petrarca produjo otros de igual interés, pero que por razones de espacio, no podemos desarrollar.⁴

Es opinión de la crítica que Petrarca escribió en un latín sencillo, diáfano, con vocabulario preciso y variado, producto de las múltiples lecturas realizadas sobre autores de toda la latinidad, acorde con su vocación de estudioso de humanidades. Ello no quiere decir que no presente alteraciones respecto del latín clásico; el latín del poeta no es el de Cicerón, a pesar de la enorme admiración que sintió por él. Abrevó sí, en todos los campos del saber. Estudió gran cantidad de autores e imitó sus modos de escritura, aunque no logró realizar una fusión de estilos, sino que los mezcló, construyendo un mosaico lingüístico, en el que pueden ser reconocidas cada una de las piezas.

Por la riqueza del léxico que empleó se lo ha considerado como el continuador de Apuleyo, cuyos escritos saqueó con complacencia voluptuosa; pero a diferencia del autor de *El asno de oro*, su lengua tiene frescura y simplicidad natural (PAOLI 36-37). Petrarca utilizó un campo léxico amplio, en el que el autor de las *Catilinarias* se encuentra con Plauto, con Séneca, con Virgilio, con Tito Livio, con Salustio y con San Agustín. Ese vocabulario variado se vuelca en períodos armoniosamente encastrados en locuciones ajustadas, a la vez que se advierte un afán de perfección formal,

⁴ El epistolario está compuesto por 552 cartas, agrupadas en: *Rerum familiarium libri*, título calcado de Cicerón; *Seniles*; *Variae, Sine nomine*, algunas dirigidas a Cicerón y a Virgilio; *Posteritati*. Obras filosóficas: *De vita solitaria*; *De otio religioso*, exaltación de la vida religiosa; *De remediis utriusque fortunae*, en que basándose en Séneca y Cicerón alienta a resistir las adulaciones de la fortuna. Obra histórica: *De virus illustribus*, biografías de romanos ilustres, desde Rómulo a César; *Rerum memorandarum libri*. También escribió obras de variados temas, como *Epistolae metricae*; *Bucolicum carmen*, composiciones alegóricas inspiradas en Virgilio, en las que, bajo el velo de lo pastoril, aparecen el propio poeta con el nombre de Silvio y su hermano Gherardo, con el de Monico; *De sui ipsius et multorum ignorantia*, dirigido contra los averroistas venecianos; *Invectiva contra medicum* y *Psalmi penitenciales*, plegarias en verso semejantes a la poesía bíblica y próximas a la *Vulgata*. El listado no agota los ejemplos, sino que consigna lo más representativo de la producción en lengua latina.

resultado de una exigencia espiritual y expresiva.

Ahora bien, caracterizada la lengua usada por el poeta toscano, conviene preguntarse, desde la perspectiva de investigadores ubicados en los umbrales del siglo XXI, ¿por qué Petrarca eligió el latín como medio expresivo de la mayor parte de su producción, cuando ya Dante se había consagrado al escribir en lengua vulgar la *Divina Commedia*?

Las respuestas ofrecen un espectro multicausal. La primera razón que surge es el prestigio que tenía la lengua latina. Su uso, y así lo entendió también Dante, era obligado según la materia que se tratase; pero Petrarca escribió en latín epístolas familiares, género que presupone cierta intimidad con el receptor y una mayor aproximación a los afectos de quien escribe. Aquí se hace necesario aclarar que en el poeta se da un fenómeno de bilingüismo. Su lengua de comunicación y de reflexión, ya sea en prosa o en verso, es el latín, al mismo tiempo que practicó durante toda su vida la escritura lírica en lengua vulgar, cuyo magnífico cierre será el *Canzoniere*, sobre el que ejerció un continuo trabajo de corrección lingüística y estilística.⁵ En Petrarca conviven pues ambas lenguas, pero destinadas a funciones diferentes. El latín tiene para él un papel más importante, más noble, en cambio sus poesías en vulgar son una especie de ejercicio literario, un juego, un pasatiempo, son *nugae*. Cabe preguntarse entonces: si realmente las consideraba tan poca cosa ¿por qué dedicó tanto tiempo y empeño en perfeccionarlas? Pensamos que tales consideraciones obedecen más que a una verdadera convicción, a una postura retórica. Aunque las juzgaba inferiores a su obra en latín, confiaba en la calidad de su lírica, pero prefirió guardarlas en silencio, quizá por pudor, porque no quería revelar su intimidad, por su condición de religioso de órdenes menores.

Por otra parte, se sentía unido al mundo romano, que había desaparecido política e históricamente, pero que continuaba vigente a través de las voces de sus textos, cuyos manuscritos eran descubiertos en las bibliotecas europeas. Además, el latín, por tradición, era la lengua de la Italia cristiana, fe que profesó con devoción.

⁵ Si bien dictó nueve versiones del *Canzoniere*, existen dos célebres manuscritos: el Vaticano Latino 3195 y el Vaticano Latino 3196, en parte autógrafo, en parte escrito por el copista Giovanni Malpaghini, sobre el cual el poeta mantuvo un control estricto. La primera edición es de 1470; su publicación se realizó en Venecia. Pietro Bembo cuidó la célebre edición de 1501 y la defendió como modelo absoluto de escritura poética.

Pero ¿cuál era el latín que había subsistido del mundo clásico? Una lengua contaminada de vulgar, que había perdido sus cualidades, un latín que tenía algo de macarrónico. Por eso, con sentido humanista y ecuménico, Petrarca entabla un diálogo activo con los escritores del pasado, para devolver al latín su forma prístina, pues lo consideraba una lengua viva para quienes la leían. Pretende también alejarlo de las complicaciones lógicas y de los esquemas artificiosos a que lo había conducido la filosofía escolástica.

Su ideal de lengua es un latín equilibrado y armónico, que se imponga como idioma universal de los doctos. Intenta así, una especie de *koiné*, empleada por los hombres de la cultura y los políticos europeos.

Su proyecto de escritura es, en realidad, de reescritura, esto es tomar como modelo algunos textos clásicos y enriquecerlos con la realidad de su tiempo. De ahí su interés por informarse y por fatigar bibliotecas en busca de manuscritos y documentos del pasado. Empresa de reelaboración y de reescritura tan vasta implica un proceso de *imitatio*. A partir de la “imitación” se deben extraer los principios de armonía compositiva, medida y calidad. El escritor debe trabajar como la abeja que recoge el néctar de la flor y mezclar sus perfumes (Cfr. FERRONI 243).

Pétrarca ve la realidad contemporánea a través del mundo clásico, pero no es un apasionado ciego, sino un observador lúcido de su tiempo. Advierte la diferencia entre ese mundo y su actualidad, entre la *virtus* clásica, que se ha degradado, y sus contemporáneos.

Su humanismo rechaza la filosofía escolástica y aristotélica, que domina los ámbitos universitarios. Se concentra en la filosofía moral, sobre el pensamiento que indaga los conflictos interiores de los hombres. Tiene conciencia de los problemas que se plantean entre la cultura clásica y el mensaje cristiano. Encuentra una vía conciliadora en la meditación moral. El pensamiento cristiano se muestra como una continuidad del mundo antiguo. Es Cicerón, modelo de la prosa, quien le ofrece la síntesis del pensamiento moral clásico, y Séneca quien lo seduce con sus agudas y sutiles reflexiones sobre la conciencia del hombre. A través de los dos pensadores conoce la tradición estoica, fundada sobre la exaltación de la *virtus*, y sobre la férrea lucha del hombre contra la desventura y los reveses de la fortuna.

A ello se debe agregar que San Agustín le revela la continuidad entre el pensamiento platónico y la tradición cristiana, y el antagonismo entre el mundo de la materia y el del espíritu. De este modo, y gracias a la conjunción que realizó entre la

lectura de los clásicos y de la patrística, su pensamiento se encaminó por la recta vía de la virtud, hacia un humanismo cristiano.

Petrarca se enorgullecía de haber cantado la gloria de Escipión en latín y de haber dialogado con San Agustín en esa lengua. Su fama creció en Francia y en Italia. En 1340, la Universidad de París y el Capitolio romano le otorgaron simultáneamente la corona poética. Respecto de ello, dice el poeta en una carta familiar:

Illis in locis moram trahenti, dictu mirabile! uno die et ab urbe Roma Senatus, et de Pariseis Cancellarii parumper tamen haesitavi cui potius aurem darem. Super qua consilium Iohannis de Columna Cardinalis supranominati per litteras expetii. Erat, enim adeo vicinus ut, cum sibi sero scripsissem, die altero ante horam tertiam responsum eius acciperem. Cuius consilium secutus, Romanae urbis auctoritatem omnibus praeferendam statui (apud Humanismo y Renacimiento 2)

Como lo indica, aceptó la distinción romana y depositó la corona en el altar de la Iglesia de San Pedro. Tomar la corona de laureles significó para él celebrar la gloria de Roma, como imperio intelectual y cultural de Occidente.

En síntesis, Petrarca vivió en un mundo de transición que lo obligó a situarse en una doble perspectiva, terrenal y espiritual, conflicto que sostuvo durante toda su existencia. Trató de elaborar a través de su pensamiento un paradigma intelectual que conciliara dos mundos, el pagano y el cristiano, en una época de profundos cambios. También se empeñó en reafirmar los valores del pasado a través de una propuesta humanista y cristiana, sustentada en valores éticos.

Tal situación pareciera espejar, en cierto modo, en cuanto tiempo de modificaciones intensas, la posmodernidad, por una parte deslumbrada ante los fuegos fatuos de los avances tecnológicos y, por la otra, inmersa en la incertidumbre y en la falta de una fe verdadera. Quizá sea necesario, en este tramo de la historia del hombre, volver la atención hacia el pasado y realizar una labor de recuperación del humanismo, como se lo propuso Petrarca en su momento, reformularlo y ofrecerlo como un modelo para recobrar los valores éticos, la *virtus* perdida.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL Y DE REFERENCIA

BICKEL, E. *Historia de la literatura romana*. Madrid: Gredos, 1982.

- BILLANOVICH, G. *Petrarca letterato I. Lo scriptorio di Petrarca*. Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1947.
- BURCKHARDT, J. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Barcelona: Iberia, 1979.
- CHARTIER, R. *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- FERRONI, G. *Storia della letteratura italiana. Dalle origini al Quattrocento*. Torino: Einaudi, 1991 (235-264).
- HIGHET, G. *La tradición clásica I*, México, FCE, 1996 (134-145).
- Humanismo y Renacimiento. Lecturas italianas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Literatura Italiana, 1942.
- PAOLI, V. *Prose e poesie latine di scrittori italiani*. Firenze: Le Monnier, 1942.
- PETRARCA, F. *Opere latine* (a cura di A. Bufano et alii). Torino: UTET, 1975 (2 volumi).
- SAPEGNO, N. *Il Trecento*. Milano: Vallardi, 1942 (200-239).
- SCHROEDER, A.- VACCARO, A. *Breve historia de la literatura latina*. Buenos Aires: Claridad, 1990.
- VISCARDI, A. *Storia della letteratura italiana*. Milano: Nuova Accademia, 1960 (352-364).

NOTA

RETÓRICA APASIONADA ANÍBAL NÚÑEZ TRADUCTOR DE CATULO

MARÍA LUCÍA PUPPO*

La traducción de poesía es una tarea que legendariamente ha sido confiada a los poetas. Si esta práctica ha dado origen a determinados hitos literarios en el pasado (pensemos por ejemplo en la traducción de "El cuervo" de Poe hecha por Baudelaire), hoy en día aparece como una metáfora de las transformaciones (de forma y de idioma, de soporte, de espacio y tiempo de edición, de receptores) a las que debe someterse un texto literario. Ya nos lo anunciaban Walter Benjamin y Ezra Pound, en las primeras décadas del siglo pasado: los textos que no se traducen no perviven.

Tal vez los clásicos griegos y latinos sean los que mejor atestiguan la impronta de las sucesivas traducciones, en las cuales cada época fue proyectando sus gustos y creencias. Inmersos en esos avatares llegan hasta nosotros los 116 poemas que se conservan de Cayo Valerio Catulo, el poeta rebelde y apasionado que sigue cautivando a los lectores después de dos mil años. Rendido ante el encanto de las *nugae* o "bagatelas", los poemas doctos y los epigramas del poeta de Verona, Aníbal Núñez (Salamanca, 1944-1987) seleccionó y tradujo *Cincuenta poemas de Catulo* (Visor, 1984).

Las versiones de Núñez no manifiestan la literalidad extrema que en pos de la exactitud muchas veces ha contribuido a la forja de un dialecto peculiar, el "castellano especial para traducciones del latín". El poeta español intentó traducir "no sólo ... al pie de la letra sino de la mano del estilo" (1995, II, 263). Respetando el lenguaje del texto original, incluyó el vocabulario directo o soez para huir de las "perífrasis falsamente piadosas" con las que otros traductores suavizaron los improperios del latino. Núñez supo engarzar rimas internas y nuevas aliteraciones, se tomó la libertad de crear encabalgamientos y de ese modo favorecer distintos juegos rítmicos. De la íntima comunión entre el poeta que traduce y el traducido surgen algunos matices más

* Universidad Católica Argentina

acentuados (la hipérbole, la ironía) y ciertas preferencias compartidas (el poema breve, de corte epigramático; la parodia de otros géneros). El lector sensible percibe la familiaridad en el trato con los antiguos que demuestra Núñez, quien alguna vez incluyó versos de Lucrecio en su poema y eligió un fragmento de las *Geórgicas* para inaugurar su libro *Naturaleza no recuperable* (1991), publicado póstumamente.

Se estima que Catulo tenía alrededor de 30 años cuando murió; sabemos que Aníbal Núñez no llegó a cumplir cuarenta y cinco. Más de un paralelismo podría establecerse entre estos dos poetas de grandes amores y grandes odios, que con su escritura instauraron un estilo propio, diferente del de cualquiera de sus contemporáneos. A continuación transcribimos cuatro poemas de Núñez donde la huella de la literatura latina es evidente. Dos de ellos son versiones de poemas de Catulo de estructura circular, puesto que el último verso repite al primero. Otro poema es un apóstrofe a Alción, y proviene de *Casa sin terminar* (1991), un poemario que permaneció inédito durante diecisiete años. Finalmente, la cuarta composición forma parte de *Taller del hechicero* (1979) y describe a dos amantes que bien podrían ser Lesbia y Catulo.

XXXVI. *Annales Volusi, cacata carta*

Anales de Volusio, papel con palominos,
 cumplid el voto de mi chica:
 que ha prometido a Venus y a Cupido
 que, si vuelvo con ella
 y ceso de blandir mis fieros yambos,
 elegirá, selecta,
 de entre toda la obra del poeta peor,
 con lo que hacer al dios cojitranco una ofrenda
 para que arda mezclada con madera maldita.
 Y esto es lo que la pícara, con divertido encanto,
 ha juzgado más propio para ofrecer a un dios.
 Ahora, oh nacida de las azules ondas,
 tú que habitas la Santa
 Idalia y la llanura
 de Urios y Ancona
 y Cnido —en cañas fértil—
 y Golgos y Dirraquio y Amatunte,
 albergue del Adriático,
 ten a bien este voto, si es ingenioso y lindo.

Y vosotros, venid –mientras– al fuego,
con toda vuestra tosca estupidez,
Anales de Volusio, papel con palominos.
(*Obra poética*, II, 276-277)

* * *

LII. *Quid est, Catulle? quid moraris emori?*

¿Por qué, Catulo? ¿Por qué morir demoras?
El roñoso de Noño ocupa ya su escaño
y Vatinio perjura por su Magistratura
¿Por qué, Catulo? ¿Por qué morir demoras? (II, 283)

* * *

Alción hija del viento ave marina
que sólo anidas cuando la bonanza
pones tierra por medio echas postigos
si llega la tormenta
mala hija
del huracán y vuelves
después de desatadas las espumas
a pescar con tus besos en las ondas
Y –no te lo esperabas– encontraste
el mar abierto a un ave que no pone
condiciones al agua –a ti cerrada. (I, 185)

* * *

AMANTES REACCIONARIOS

Qué nos importa, si habitamos brillos,
lo que pasa en el mundo
Cuando alcen
las copas para el pacto de alianza
volaremos a otros resplandores. (I, 227)

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

"Catullus" (translated by Francis Warre Cornish). In: *Catullus, Tibullus, Pervigilium Veneris*. Cambridge, Massachusetts - London, Harvard University Press - William Heinemann, 1987.

LEFEVERE, ANDRÉ, "Introduction: Comparative Literature and Translation", *Comparative Literature*, 47 (1995), 1-10.

NÚÑEZ, ANÍBAL. *Obra poética*, tomos I y II, ed. de F. R. de la Flor y E. Pujals Gesalí, Madrid, Hiperión, 1995.

___ (ED. Y TRADUCTOR). *Cincuenta poemas de Catulo*, Madrid, Visor, 1984.

POESÍA LATINA DE HOY

MARTINI ZYTHOPHILI EPIGRAMMA

Vt cito praetereat mihi mensis Iunius, opto.
Cur habeas, mirans, talia uota, rogas.
Nam nobis iniens feret otia grata magistris
Iulius atque scholam finiet hercle grauem.
Quo proficiscar tunc? Quae me ora tenebit amoena? 5
Dorica templa adeam litoribusne morer?
Vt patria, suadent, aestate fruamur in urbe;
Hortantur me alii non remanere domi.
Haec erit optima res ubicumque mihi otia agenti:
Heus sine discipulis denique liber ero!

Martinus Zythophilus es el nombre literario de Martin Freundorfer, austriaco, importante poeta latino actual. Nos honra aceptando ser Colaborador Permanente de nuestra revista. Páladas de Alejandría, en el s. V d. C., también se quejaba de sus hercúleos trabajos como maestro —no exentos de penurias *pro pane lucrando*. Los maleducados discípulos y sus padres, y no menos la enseñanza de “casos” que eran también sus ‘caídas’ en desgracia, causaban su dolor (cf. *Antología Palatina* 9, 173-175). Martin retoma hoy ese antiguo tema.

CARMEN HAFISII, POETAE PERSICI

LATINE VERTIT BRAD WALTON

Cuius ovant tulipae pulvini luce genarum,
cuius et averso fons sitit ore, redi!
proflua si luctus perfundit lumina, fas est:
te flentes sternit nigra procella rosas.

illa, patet qua te spectandi rara facultas, 5
 decretum nobis hora recludit opus.
 quo vos usque sopor Bacchusque tenebit eous?
 caute! non nostrum iam moderamur iter.
 me modo praeteriit, sed praetermisit, amator.
 non feci vita praetereunte lucrum. 10
 qui sua cuncta tui medio locat orbe labelli
 non celebris leti magna profunda timet.
 insidiatur atrox ubicumque caterva malorum,
 et quocumque ruit, morte stupescit, equus.
 vita vivo carens; depictus fulgurat ignis. 15
 vivere amante orbem 'vivere' nemo putat.
 Hafisius memoret. fragili nota pressa papyro
 unica nam vitae stabit imago tuae.

Brad Walton (University of Toronto) es un importante poeta latino de hoy. Nos honra siendo Colaborador Permanente de nuestro Instituto. Para mayor comodidad, incluimos una versión inglesa del texto del poeta persa Hafiz (Khajeh Shamseddin Mohammad Mohammad Hafiz Shirazi; o también: Khwajeh Shams al-Din Muhammad Hafez Shirazi), cuyas fechas son 1325-1390).

Return, you by the light of whose cheeks the beds of tulips rejoice, and by the turning away of whose countenance the fountain goes dry.

It is right if grief overspreads your flowing eyes. The black storm lays you low [like] the weeping roses.

That hour, when the rare opportunity of seeing you opens, closes the work decreed to us.

How long will sleep and the morning wine hold you in its grip? Watch out! We do not control our own journey.

The lover just passed by me, yet took no notice of me. I did not profit from life as it passed by.

He who invests his all in the midst of the circle of your lips does not fear the great ocean of populous death.

The savage troop of evils everywhere lies in ambush, and wherever the horse rushes, he is stupefied by death.

I live without life. A painted flame is blazing. No one supposes that a person who lives deprived of his lover is "alive."

Let Hafiz speak. For a mark 'pressed on the fragile paper shall endure as the only image of your life.

CRÓNICA

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "PROF. F. NÓVOA"

I. XIII JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Este Instituto invita a participar en las XIII Jornadas de Estudios Clásicos, que organiza para los días 30 de junio y 1 de julio de 2005, sobre el tema convocante no excluyente "Grecia y Roma en España". Informes en la sede del Instituto: Alicia Moreau de Justo 1500: TE. 4349-0200 int. 1137; E-mail: institutonovoa@uca.edu.ar

II. III JORNADA DEL DÍA DE LA LATINIDAD

Con auspicio de la AADec y de la Unión Latina, se realizó el 21 de mayo de 8.30 a 13 en el Colegio San Pablo, con participación de alumnos, padres y profesores de dieciséis colegios de la Ciudad de Buenos Aires (este año participó también una institución de la Provincia de San Luis y el Colegio Jesús María de Montevideo, Uruguay). Asistieron también representantes diplomáticos de siete países. Por Resolución nº 271, fueron declaradas "de interés educativo" por el Ministerio de Educación.

III. IV EXPOSICIÓN Y III ENCUENTRO DE ÍCONOS

Se llevó a cabo 8 de octubre con el detalle del siguiente programa:

Presentación del Encuentro. "Homenaje al Prof. Francisco Nóvoa a los 100 años de su nacimiento". Palabras de la Dra. Sofía Carrizo Rueda, Directora del Departamento de Letras.

Presentación de la traducción española de *Gesta Hungarorum*, obra latina anónima sobre los orígenes históricos del pueblo húngaro. Palabras de S. E. Dr. Ferenc Szönyi, Embajador de la República de Hungría.

Conferencia: "Lo sacro en Francisco Luis Bernárdez", por el Dr. Héctor Jorge Calvi.

Exposición de los íconos, guiada por los "escritores" de íconos y por los

profesores. Presentación de un anexo dedicado a arte de inspiración clásica. Muestra de libros afines a la temática del encuentro (de temática húngara y sobre Bernárdez).

Conferencia: “Los mosaicos de Ravenna; Síntesis entre oriente y occidente”, por la Lic. Cristina Vázquez de Bardin.

Como allí se ve, el Encuentro dio cabida, lo mismo que en años anteriores, también al arte religioso y a obras inspiradas en la antigüedad clásica.

IV. I ENCUENTRO: EL MUNDO CLÁSICO Y EL MUNDO CELTA

El 11 de junio se realizó por primera vez este encuentro, que nuestro Instituto desea hacer bianualmente, alternando con las Jornadas de Estudios Clásicos. Asistieron unas cincuenta personas, que quedaron muy satisfechas de esta nueva actividad, que contempla un aspecto de la noción de *limes Imperii*. Se desarrolló el siguiente programa:

Lic. Ana Silvia Karacic: “Las aguas del olvido y las aguas de la memoria; Un punto de contacto entre celtas y otros pueblos indoeuropeos.”

Exposición de arte y libros. Participan los artistas Diego Longueira, Fernando Killian y Roberto Alvaríño. Se expusieron también libros relacionados con el mundo celta y el mundo clásico.

Dra. Sofia Carrizo Rueda: “Mitos grecolatinos y mitos celtas en el nacimiento de la novela. El caso de *Sir Orfeo*”.

V. CURSOS DE EXTENSIÓN

- ☐ Lectura de Textos Latinos, a cargo del Prof. Raúl Lavalle; se dictó cada quince días, desde el 30 de abril hasta el 22 de octubre, de 17.15 a 18. Se tradujeron y comentaron pasajes del *Octavio* de Minucio Félix.
- ☐ Curso de Introducción al Latín Jurídico, a cargo de la prof. Natalia Bustos. Se desarrolló los días miércoles, de 16 a 17, desde el 5 de mayo hasta el 27 de octubre, exceptuado el mes de julio.
- ☐ Curso de Introducción al Griego Bíblico, a cargo de la prof. Natalia Bustos. Se desarrolló los días miércoles, de 15 a 16, desde el 5 de mayo hasta el 27 de

octubre, exceptuado el mes de julio.

- ▣ 3 de noviembre. La prof. Rebeca Obligado dio el cursillo de perfeccionamiento "Sitios paleocristianos de Siria y Jordania"

VI. PUBLICACIONES

Excerpta scholastica XII. Incluye traducciones, estudios, notas y reseñas.

LECONTE DE LISLE. *El cuervo*. Traducción e introducción de Magdalena Cámpora.

Roma Imperial; Dos estudios históricos. Integran esta ed. los trabajos de las profesoras Graciela Gómez de Aso ("Cristianos y herejes en tiempos de Justino de Flavia Neapolis: un estudio de sus relaciones históricas, filosóficas y religiosas") y María Pollitzer ("Aureliano y su tentativa de restauración imperial").

RAÚL LAVALLE (COMP.) *Portugués y gallego; algo sobre estas literaturas*.

Gestas de los húngaros. Prol. Florencio Hubeňák; trad. española Raúl Lavalle.; lista de nombres húngaros Nicolás Székásy).

CENTENARIO DE MARCIAL

*Dum mea Caecilio formatur imago Secundo
spirat et arguta picta tabella manu,
i, liber, ad Geticam Peucen Histrumque iacentem:
haec loca perdomitis gentibus ille tenet.
Parua dabis caro, sed dulcia, dona sodali:
certior in nostro carmine uoltus erit;
casibus hic nullis, nullis debilis annis
uiuet, Apelleum cum morietur opus.²*

5

² 7, 84:

Mientras es pintado mi retrato para Cecilio Segundo
y respira la pintura por obra de la ingeniosa mano,
ve, libro, a Peuce de los getas y al Histro postrado:
él domina estas tierras, ya vencidos esos pueblos.
Darás dones pequeños, pero dulces, a mi querido
amigo: nuestro rostro estará en nuestros poemas
más firme: ni el azar ni los años podrán destruirlo
y vivirá cuando ya haya muerto la obra de Apeles.

Marcial murió c. 104. Oí decir que en España su centenario se celebró este 2004. En todo caso, me parece una buena manera de recordarlo leer este poema que dirige a un amigo suyo (haya sido o no Plinio el Joven). Lo importante es que se cumplió su profecía: el paso del tiempo borró su retrato, no sus palabras; y los pueblos del Danubio seguirán leyendo *per cana saecula* sus epigramas.

PROFESOR LUIS ALBERTO MARTÍNEZ CUITIÑO (1928-2004)

El pasado 25 de enero de 2004 falleció en Buenos Aires el Profesor Luis Alberto Martínez Cuitiño, uno de los miembros más admirados y queridos de la comunidad universitaria de nuestra Facultad de Filosofía y Letras, en cuyos claustros transcurrió la mayor parte de su vida, primero como alumno y después, durante largos y fructíferos años, como docente de la carrera de Letras.

Tres vocaciones lo guiaron y sostuvieron, nacidas todas de su inclaudicable pasión por la literatura –vale decir, por la verdad hecha belleza–: la docencia, la investigación, la creación poética. Las tres se influyeron y alimentaron recíprocamente, porque la palabra precisa y sagaz, –cuando no finamente irónica– del deslumbrante maestro de clases memorables era la misma en que se fundaban los sólidos escritos del investigador y crítico de certera mirada y atinado método, y sobre todo, la misma que alcanzaba sus máximas alturas en la voz celebrante y esencial del poeta. En las tres, por lo demás, logró el Profesor Martínez Cuitiño excelencia y reconocimiento. Como docente impartió en la Universidad Católica Argentina clases de Literatura Española Contemporánea –inolvidables sus revelaciones de Bécquer, Lorca y Miguel Hernández– y de Literatura Argentina, cátedra que encabezó como Profesor Titular Ordinario durante largos años, y que hizo fructificar en la creación del Centro de Investigación en Literatura Argentina, en la organización de numerosas jornadas de estudio, en la edición de varias publicaciones académicas y –lo más importante– en la formación de calificados y animosos discípulos que hoy prolongan su labor. Como investigador alcanzó la categoría de “Principal” en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, legó a la bibliografía sobre literatura española y argentina trabajos imprescindibles, como los dedicados a García Lorca, a Enrique Banchs y a su pariente el dramaturgo Vicente Martínez Cuitiño, y dirigió durante quince años la revista *Letras* de nuestra Universidad, que convirtió en un órgano de reconocido prestigio internacional por la calidad de los trabajos de investigación allí publicados. Como poeta poseyó la sabia parquedad de quienes de veras lo son. Jamás condescendió a que su palabra se prodigara y desgastara en lo

superfluo; no hay en sus libros –*Elegía biográfica* (1955), *La Ciudad y el Reino* (1966, Premio del Fondo Nacional de las Artes), *Recorres la palabra* (1980, Premio del Fondo Nacional de las Artes y Faja de Honor de la SADE) y *Entonces vio como si nunca viera* (1998)– una sola línea gratuita, un solo verso que no resulte inevitable y definitivo, que no se imponga con la fuerza de una ontofanía y de una felicidad.

Fue un hombre de letras cabal, pero más que eso, fue un hombre de palabras y de palabra. Elevábase el diálogo en él a las esferas del arte, y hacía-se vehículo, casi siempre, de la abundante amistad.

Querido profesor: Se ha marchado usted demasiado pronto, cuando teníamos todavía muchas cosas que decirle y que escucharle. Vendrá el día en que recomience y culmine nuestro inacabado diálogo. En esa esperanza lo despedimos hasta entonces, con gratitud y serena impaciencia.

JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS

XIBERRAS, MARTINE, *Pratique de l'imaginaire. Lecture de Gilbert Durand*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002, 178 pp.

La colección "Lectures", que publica la Universidad de Québec, presenta la obra de autores que han marcado el pensamiento contemporáneo. Sin duda uno de ellos es Gilbert Durand, que, desde *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960) hasta *Introduction à la mythodologie* (1996), ha abordado la exploración del imaginario humano a través de los diferentes dominios del saber. El volumen a cargo de Martine Xiberras, doctora en antropología cultural y social, ofrece la doble ventaja de exponer los principales argumentos del pensamiento de Durand con precisión y claridad, de modo que sus páginas cautivan tanto al especialista como al lector que no está familiarizado con el tema.

El primer capítulo del libro reseña los problemas de orden epistemológico que debió resolver la obra durandiana. Frente a la dispersión de los saberes, en *Sciences de l'homme et tradition* (1970) Durand defendía la idea de que la unidad de las ciencias es posible en el campo de lo antropológico. Su perspectiva sistémica buscó superar las "hermenéuticas reductoras", entre las cuales incluía el freudismo o el funcionalismo de la antropología estructural. Pero tal vez el mayor cuestionamiento a una teoría integral de los símbolos provenga de la naturaleza de estos mismos. Si una espada puede significar tanto la muerte como el restablecimiento de la justicia, es preciso hablar de una lógica simbólica "contradictoria", que exige el establecimiento de una gramática a partir de las leyes internas de su funcionamiento.

En el segundo capítulo, Xiberras pasa revista a los conceptos básicos sobre los que opera el pensamiento de Durand. En el lenguaje del genial antropólogo, la sensación o percepción es el modo directo en que la conciencia representa el mundo; en cambio la imagen constituye el modo indirecto, cuando el objeto no está presente, como ocurre en el recuerdo, el sueño, la visión del más allá o en los conceptos abstractos. La conciencia dispone de diferentes grados de la imagen; ésta puede ser una copia fiel de la sensación, o bien puede señalar simplemente el objeto, como es el caso del símbolo. El imaginario es, por lo tanto, el conjunto de imágenes y de relaciones de imágenes que constituyen el capital de pensamiento del *homo sapiens*. El mito es la respuesta del imaginario a la pregunta por la identidad; es el modo en que una sociedad se define en relación con una cierta representación del mundo. Durand siempre buscó recuperar las hipótesis teóricas de otros autores, por lo cual alentaba el estudio de las imágenes en una dimensión cósmica (Eliade), onírica

(Jung), poética (Ricœur) o institucional (Castoriadis).

El tercer capítulo del libro de Xiberras versa sobre la “*archétypologie*”, es decir, el sistema de clasificación de las imágenes que Durand fue ideando en sus libros sucesivos. Ya es clásica su división de los símbolos en dos grandes regímenes –el diurno y el nocturno–, y en tres grandes estructuras asociadas a un reflejo dominante –postural, digestivo y copulativo o cíclico. Estas tres grandes estructuras se dividen a su vez en cuatro arquetipos –la espada, la copa, el bastón y la moneda–. Tal vez lo más valioso del trabajo de síntesis de Xiberras sea la inclusión de varios “Anexos” al final del libro, entre los cuales se encuentra un esquema muy completo que permite identificar rápidamente el estatuto de más de cien símbolos tan variados como el sol, el mantra, la escalera, el dragón, la leche o la miel.

En el Capítulo 4 la autora canadiense aborda el estudio del concepto de “acuífero o lago semántico” (*bassin sémantique*), noción con la cual Durand evoca una región histórica y geográfica del imaginario, es decir, la “orientación semántica global de una cultura dada en una época dada”. Cada acuífero semántico se desarrolla en seis etapas, a lo largo de tres o cuatro generaciones, lo cual equivale a 150 o 180 años. Los tres casos que Xiberras desarrolla para ejemplificar la teoría son las manifestaciones simbólicas vinculadas con el ejemplarismo franciscano (siglos XII y XIII), el romanticismo y la *Naturphilosophie* (siglos XVIII y XIX) y, finalmente, la remitologización occidental (siglo XX). Durand caracteriza nuestra época como una zona de “fuerte presión imaginaria”, a tal punto que podríamos llamarla “la Galaxia imaginaria”. Basta prestar atención a la importancia de los medios de comunicación masiva en nuestra vida cotidiana o a otros fenómenos como la religiosidad New Age, para confirmar la vigencia de las hipótesis de Durand. Esto también explica el éxito de artistas como Wagner, Zola, Freud y Nietzsche, que aportaron el germen de mitologías fascinantes en el Occidente racionalista.

Finalmente, el Capítulo 5 desarrolla la noción de “tópico sociocultural”, con la cual Durand expresaba la encarnación del imaginario colectivo en la sociedad. También se detalla el método de evaluación de los imaginarios individuales ideado por el psicólogo Yves Durand. Se incluye un test que le permite al lector descubrir cuál es el régimen de su imaginario.

Por todo lo dicho se comprende que el texto de Xiberras ofrece una excelente introducción a las obras de Gilbert Durand, lectura obligada para quien desee profundizar en las poéticas de la imaginación y del mito del siglo XX. La iniciativa de Xiberras resulta de especial interés para los estudiosos de la literatura puesto que, por un lado, invita a considerar los textos a la luz de los grandes procesos culturales e históricos en que se insertan y, por otro lado, permite arribar al análisis de su dimensión más profunda, la antropológica. Hoy más que nunca el imaginario aparece como un “*carrefour anthropologique*”, un necesario cruce de vías que permite el

desarrollo transdisciplinario mediante el cual una ciencia humana se alimenta de otra ciencia humana.

MARÍA LUCÍA PUPPO

GLEZ CORTÉS, MARÍA TERESA. *Eleusis; Los secretos de Occidente; Historia agraria y bélica de la sexualidad*. Madrid: Clásicas, 2000, 380 pp.

La editorial Clásicas de Madrid ha adquirido un reconocido prestigio en el medio de los estudios clásicos por la continuidad y seriedad de sus publicaciones. Los secretos de Eleusis representan en la Antigüedad uno de los temas más ocultos del mundo helénico. Asimismo últimamente han dado lugar a un interés particular directamente vinculado con el “renacimiento” de la temática esotérica en Occidente. Todos aquellos que hemos tenido oportunidad de incursionar en la Historia de la Hélade no pudimos sucumbir a la curiosidad por saber cuál era el “misterio” que se ocultaba tras las ceremonias celebradas anualmente en Eleusis; este “secreto” tampoco fue ajeno a los escritores de la Antigüedad, dando lugar a importantes referencias en los himnos homéricos, a varias tragedias y a otras referencias en las fuentes. Más cercanamente en nuestros días -y limitándonos a la bibliografía castellana- la cuestión tampoco estuvo ajena a las últimas publicaciones. La autora ha emprendido un estudio de otras características: Eleusis ha sido la excusa para incursionar en la compleja temática de los ritos agrarios y la sexualidad en el mundo antiguo helénico. Aunque la autora no lo exprese explícitamente, nos parece encontrarnos ante una tesis doctoral, realizada con esmerado cuidado y prolijo análisis de las fuentes -más de 6000 según señala en el prólogo-, que lamentablemente han sido reducidas para facilitar la edición comercial del trabajo. Sin perjuicio de ello, queda un material de consulta irremplazable y un apéndice de fuentes y bibliografía que permitirían una acertada continuidad de la investigación, probablemente por otras vías laterales, pero compartidas. Ya en la introducción, subraya que “Eleusis se convirtió en el centro sexo-religioso más importante de la Antigüedad, y no solo de la era pagana, sino en el transcurso de los primeros siglos del Cristianismo, de modo que desde sus orígenes en torno al segundo milenio a. C. hasta su destrucción en el 396 d. C. a manos de los bárbaros, Eleusis ejerció su influencia, enorme, sobre cientos de generaciones humanas” (p. IX). ¡Estamos hablando de casi quince siglos! Es de todos conocido que en Eleusis se realizaban una festividades religiosas populares (abiertas) -comunes al mundo antiguo helénico- en honor de las divinidades agrarias Deméter y su hija Perséfone, que simbolizaban el ciclo perenne de la naturaleza y que ocultaban un “secreto” iniciático, que algunos estimaban de índole “salvífica”. Este atrapante estudio está dividido en dos partes; en la primera se estudian las características matriarcales de la primigenia sexualidad agraria helénica y en la segunda se exponen

aspectos violentos del culto, considerados como propios de la sed de aventura y de la guerra, considerada común a la naturaleza humana y la evolución lógica de la etapa anterior. Es interesante la afirmación preliminar: “las primeras formulaciones sobre sexualidad aparecieron en el ámbito religioso” (p. X). Ella le permite avanzar “sobre seguro” al campo de lo sexual, de lo agrario y, finalmente, de la cosmovisión. De alguna manera el trasfondo de la temática analizada es la transformación de una cultura matriarcal a otra patriarcal que Glez Cortés explica “simbólicamente”: No obstante, a pesar de su enorme influencia social, estas diosas, que no Eleusis, irán perdiendo márgenes decisorios porque, del mismo modo que Prometeo se adueñó de importantísimos progresos técnicos mediante el acto ilícito del robo, de manera similar los descubrimientos agrarios y sexuales que protagonizaron las diosas Deméter y Perséfone acabarían conquistados por manos ajenas. Los abundantísimos testimonios de la cultura griega nos muestran cómo mandos y jefes, también sus propios dioses, invadían tierras y propiedades y, vía corpulencia física, colonizaban a sus habitantes y acometían todo tipo de ultrajes, también sexuales. Y es que el arma biológica de la fuerza, unida a los avances tecnológicos del metal, permitió a líderes y héroes dominar a la mayoría de la población, incluida la femenina” (p. XIII). La autora concluye señalando que “nuestros antepasados vieron y sintieron Eleusis como un lugar numínico y, a la vez, como un espacio fecundo y rico en ideas” (p. 183). De similar manera podríamos sintetizar este sugerente libro.

FLORENCIO HUBEÑÁK

BURKERT, WALTER. *De Homero a los magos; La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona: El Acantilado, 2002, 172 pp.

Walter Burkert es un filólogo clásico, docente de historia de la filosofía y la religión griega en la Universidad de Zurich y autor de una serie de interesantes libros, ajenos al lector español. La obra que aquí nos ocupa surgió durante un ciclo de conferencias dictado en Venecia en 1996 y sintetiza, con el éxito propio del profundo conocedor de la temática tratada, la vinculación existente entre el mundo oriental y el helénico, bajo diferentes aspectos. Nuestros alumnos son testigos de la reiterada afirmación de que los helenos son herederos -más allá de sus reformulaciones y reflexiones personales- de la antiquísima cultura del Oriente, transmitida por los sabios de la Jonia asiática a los sabios provenientes de ella y establecidos en el Ática. “La tesis o sospecha de que la filosofía griega no fuese una invención original de los griegos, sino que hubiera sido modelada sobre prototipos orientales más antiguos no es moderna: se retrotrae directamente a la obra *Sobre la filosofía* de Aristóteles y a sus alumnos [...]; naturalmente tomaron en consideración a los egipcios, a los caldeos, los magos iraníes, incluido Zarathustra, los gurús indios, y también a los hebreos” (p.

53). Ovviamente esta tesis fue radicalmente atacada por los filósofos racionalistas-kantianos del Iluminismo, para quienes las creencias del Oriente eran meras supersticiones, olvidando que el mismo Jesús había nacido allí. El autor no duda de que "la ruptura llegó a principios del siglo XIX, con los inicios del historicismo. Las guerras napoleónicas habían provocado una oleada de nacionalismo en el seno del Romanticismo, especialmente en Alemania. Desde aquel momento, se dio por hecho que la cultura tenía que ser cultura nacional. Homero, definido como el 'genio originario' ya por Wood en 1769, se elevó al rango de genio originario de la cultura helénica. Justo entonces el descubrimiento de la familia de las lenguas indoeuropeas trazó una gran línea de separación respecto a los semitas, los hebreos del Antiguo Testamento. Homero, considerado como el verdadero inicio de la cultura, se convirtió en el estandarte de una alianza germánico-griego-protestante- en línea con la orientación del Humánistisches Gymnasium" (pp. 9-10). Reminiscencias de estos prejuicios permanecen en nuestros planes de formación universitaria en historia, donde siguen siendo más importantes los faraones egipcios o el "modo de producción asiática" que el "pueblo elegido" de Israel o las complejas creencias religiosas del Cercano y Lejano Oriente. Estas consideraciones preliminares pretenden avalar la importancia del libro de Burkert para nuestros docentes, en la medida que nos muestra rotundamente la influencia de la "tradición oriental en la cultura griega". La sola consulta del índice permite apreciar el interés de los temas abordados: "Rasgos orientalizadores en Homero", "Cosmogonías griegas y orientales: temas comunes y elecciones en contraste", "El orfismo redescubierto" y "El advenimiento de los magos". Esta novedosa -y sumamente interesante- obra se completa con una seleccionada bibliografía -de fuentes orientales y estudios- que permite rastrear los senderos recorridos por el autor e invita al lector a atreverse por caminos que hasta ahora consideraba desconocidos.

F.H.

JULLIEN, CHRISTELLE - JULLIEN, FLORENCE. *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien*. Bures-sur-Yvette - Leuven, Peeters, 2002 (Res Orientales, 15). Un vol. di pp. 318.

Questo ampio e ricco volume, pubblicato dal Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, è un contributo importante -anche se talora non sempre aggiornatissimo, ma la vastità del materiale consente chiaramente di scusare eventuali piccole lacune- allo studio della prima evangelizzazione del Vicino e Medio Oriente, specialmente per l'area mesopotamica e persiana.

Dopo una prefazione di M. Tardieu e un'introduzione generale, la prima parte è dedicata alla prima evangelizzazione cristiana dell'oriente iranico. Essa si occupa

innanzitutto della figura dell'apostolo che emerge dalle fonti, per lo più apocrife, e della tradizione relativa alla spartizione dei campi di missione apostolici, che riflette quella della divisione del mondo; quindi si rivolge all'analisi di alcune figure specifiche di apostoli evangelizzatori dell'Oriente: Bartolomeo per l'India, Matteo per l'Etiopia e i Parti; Simone e Giuda; Taddeo-Addai soprattutto per Edessa e l'Ostroene, con ampliamento della missione verso l'Oriente; Aggai, Mari; Tommaso, il cui nome è legato alla Partia e all'India e i cui *Acta* apocrifi sono analizzati con cura; infine, i Magi, la cui tradizione è contestualizzata nell'ambiente iranico.

La seconda parte riguarda le dinamiche di cristianizzazione nell'impero iranico e incomincia con lo studiare le prime tracce dell'ingresso del Cristianesimo nell'impero in base alla documentazione disponibile. In primo luogo sono esaminati i documenti relativi alla cristianizzazione edessena, a partire dal *Chronicon Edessenum* e dalla *Doctrina Addai*, un documento tardo in cui opportunamente le autrici ravvisano anche nuclei antichi, risalenti agli archivi reali di Edessa: la stessa tesi, sebbene da prospettive diverse e con argomenti differenti, sostengo io stessa in *Possible Historical Traces in the "Doctrina Addai"*?, relazione presentata all'International Meeting of the Society of Biblical Literature, Groningen, NE, July 24-28 2004, in pubblicazione. Altri importanti documenti giustamente esaminati in merito sono l'epitafio di Abercio, il *Liber legum regionum* della scuola di Bardesane e il *Chronicon di Arbela*³: dell'ultimo documento vedo difesa con validi argomenti l'autenticità, da me stessa sostenuta.

Un ampio capitolo è quindi dedicato al movimento battista in Oriente, di cui sono ricostruite abilmente, in base alle fonti, le diverse manifestazioni, con particolare riguardo al Giudeo-cristianesimo, agli Elcasaiti e ai Manichei. Il terzo capitolo studia poi, con dovizia documentaria, il problema delle deportazioni in ambiente iranico e delle loro conseguenze sulla cristianizzazione nell'impero. Il cap. IV si concentra sul

³ Su cui cfr. i miei "L'epitafio di Abercio: uno status quaestionis e alcune osservazioni", *Aevum* 74, 1 (2000), pp. 191-206; "Linee generali per una presentazione e per un commento del Liber legum regionum, con traduzione italiana del testo siriano e dei frammenti greci", *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere*, 133 (1999), pp. 311-355; "Bardesane e la sua scuola tra la cultura occidentale e quella orientale: il lessico della libertà nel Liber Legum Regionum (testo siriano e versione greca)", in *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*, Atti del Seminario Nazionale di Studio, Brescia, 14-16 ottobre 1999, a c. di R.B. Finazzi - A. Valvo, Alessandria 2001, pp. 237-255; Il *Chronicon di Arbela*: introduzione, traduzione e note essenziali, Madrid 2003, *Ilu*, Anejos, VIII.

processo di cristianizzazione e sul ruolo svolto dai Giudeo-cristiani in essa⁴. È dibattuta la questione del significato di “Nazareo” e “Nazareno”; è studiata la figura degli evangelizzatori “itineranti”, come pure il ruolo cospicuo dei mercanti nella diffusione del Cristianesimo in Oriente; è tratteggiato il rapporto con la *paideia* greca. Nel cap. V e ultimo, è presentata una panoramica sulla Chiesa di Persia, sulla sua organizzazione episcopale e sui primi documenti relativi ai patriarchi di Seleucia-Ctesifonte. Concludono il volume alcune utili carte geografiche e tavole cronologiche, nonché una cospicua bibliografia e gli indici dei nomi.

La dinamica dei primi processi di cristianizzazione del mondo orientale è illustrata in questo libro in modo rigoroso, con ampio ricorso alle fonti (greche, latine e orientali) e con una opportuna sinergia tra discipline. Ne risulta un quadro articolato e preciso, prezioso per ogni studioso di antichità cristiana.

ILARIA RAMELLI

P.CASTAÑEDA DELGADO – M.J.COCIÑA Y ABELLA (COORD.) *Testigos del siglo XX, maestros del siglo XXI* – XIII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América, Academia de Historia Eclesiástica (Sevilla, 8 de abril de 2002) Córdoba, Publicaciones Caja Sur, 2003, pp.543

Ha llegado a nuestras manos un opulento volumen cuyo título anuncia las 30 conferencias ofrecidas en ocasión del XIII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América. Cada una de ellas presenta la semblanza de algún personaje relevante de la pasada centuria al que la Iglesia ha querido proponer como testigo del Reino y modelo de vida para quienes navegamos mar adentro del nuevo milenio. Tal como lo expresa en su lúcida y amena intervención el Card.José Saraiva Martins, Prefecto de la Congregación para la Causa de los Santos, las peculiares circunstancias del último siglo han suscitado, a nivel de las Iglesias locales, un significativo número de mártires y ejemplos heroicos de compromiso cristiano. Y ha sido especial interés de nuestro actual Pontífice el promover la memoria de estos testimonios acelerando las causas de beatificación y canonización. Como eco de esa iniciativa pastoral tuvo lugar este importante Simposio cuyos textos hemos podido leer con agrado y provecho. Se encuentran retratos de algunas figuras ya muy conocidas, como Mons.Escrivá de Balaguer, Juan XXIII, Edith Stein, Pío de Pitrelcina, Pedro Poveda, Teresa de Calcuta, Mons. Romero y hasta el arquitecto Antonio Gaudí. Pero también se ponen a

⁴ Di recente sul problema del Giudeo-cristianesimo, con bibliografia, cfr. G. JOSSA, *Giudei o Cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, Brescia 2004 (eventualmente con la mia recensione in uscita su *Invigilata Lucernis*.

la luz otras vidas ejemplares que para muchos pueden resultar desconocidas y cuya noticia provoca un vigoroso impacto espiritual: Manuel Lozano, Maravillas de Jesús, Pedro Arrupe, María Ignacia García Escobar y otros. La selección ha privilegiado indudablemente a los santos y beatos de origen español o latinoamericano, pero ello no obsta para descubrir en cada ponencia un relato vivaz y aleccionador. Merece destacarse la atención prestada a la palabra misma de los protagonistas, recogida de sus obras, cartas o anecdóticos. La edición se presenta ilustrada con fotografías del acontecimiento sevillano e impresa en papel de alta calidad. Nos parece, en suma, una propuesta altamente recomendable para el enriquecimiento de la crónica histórica eclesiástica más reciente y como oportunidad de enriquecimiento espiritual de los lectores.

OSCAR H. BELTRÁN

HERTEL, DIETER. *Troia*. Bologna: Il Mulino, 2003, 148 pp.

La temática troyana ha adquirido últimamente un especial interés en nuestro medio, con motivo del estreno de una obra cinematográfica con ese nombre, presuntamente basada en los escritos de Homero. Esta circunstancia puede ser una buena razón para que los alumnos se instruyan sobre los conocimientos que el mundo actual -a través de los clásicos y fundamentalmente de la arqueología- posee sobre Troya, considerada la ciudad mediterránea más importante del segundo milenio antes de Cristo. Hertel es profesor de arqueología clásica y ha participado activamente en numerosas expediciones arqueológicas a la región, (especialmente desde 1994 con los proyectos del Instituto Arqueológico Germánico). Así el autor presenta un panorama general de nuestro saber sobre la mítica Troya -y la verdadera-, de la cual se encontraron, como es sabido, varias capas urbanas temporales superpuestas. Por sus páginas desfilan -casi parejamente- los textos de la *Iliada* y las excavaciones de los arqueólogos contemporáneos, tratando de revivirnos estos antiguos tiempos. Como bien expresa Hertel "la saga de la guerra de Troya" es el "clásico del espíritu occidental" y como tal ha sido vista durante siglos. Advierte que su estudio tendrá en cuenta los aspectos filológico, antiquístico y arqueológico, porque solamente mediante un análisis interdisciplinario se puede encontrar una respuesta al problema de Troya y solo de esta manera es posible hablar de un "núcleo histórico" de la saga. Luego estudia la ciudad de Troya-Ilión en su contexto geográfico y natural, como centro geoestratégico del comercio mediterráneo oriental; aspecto que justifica el interés aqueo en ocuparla y destruirla. Este análisis se continúa con el resultado de las diferentes excavaciones y los sorprendentes descubrimientos que obligaron a variar notablemente las afirmaciones nacidas en los descubrimientos ya casi legendarios de Schliemann. La relación entre historia y mito es uno de los capítulos más atractivos de

este libro, que conserva su interés al analizar la suerte e investigación de la leyenda, base -en gran medida- de nuestra cultura mediterráneo occidental; bastaría comenzar con la “fundación” de Roma. En su panorama de la formación del mito no faltan autores del Medioevo y el Renacimiento y, fundamentalmente Lord Byron, hasta llegar a Schliemann, que intentó concretar las excelentes narraciones míticas de Gustav Schwab. El autor sustenta sus conclusiones en un análisis del actualísimo tema de la *Iliada* como obra literaria, libro de historia y fuente histórica. Allí afirma que “los poemas homéricos no pueden ser usados para la reconstrucción de hechos de la edad de bronce” (p. 115). ¡Valga para el director de la película citada! En cambio, puede ser empleada como fuente para el período contemporáneo a Homero, como ya lo afirmaban historiadores antiguos. Hertel advierte que “aunque encontremos rastros de una tradición antigua, esta aparece de una forma fuertemente transfigurada, cambiada y extraña respecto al contexto original” (p. 115), pero “es una suerte que esta antigua ciudad haya permanecido, gracias a los poemas homéricos, parte constitutiva e imperecedera de nuestra memoria, aun si la guerra que describe no haya tenido lugar” (p. 116). Concluye su bien logrado trabajo con una actualizada bibliografía, excelentes reproducciones de las construcciones y un índice de nombres de personas y lugares.

F.H.

CRIFÓ, GIULIANO. *Civis; La cittadinanza tra antico e moderno*. Bari-Roma, Laterza, 2000, 150 pp.

Como es sabido, Giuliano Crifó es catedrático de Derecho Romano en la Universidad La Sapienza y uno de los mayores promotores de los estudios de la hoy llamada Antigüedad tardía -a través de las Jornadas y respectivas actas de la Academia Romanistica-Constantiniana-, que agrupa a los estudiosos en esa época donde se vincula directamente el mundo romano y el cristianismo y nos permite acceder al desarrollo de sus actualizadas investigaciones. Su reciente paso por nuestra Universidad -y su generosidad en donaciones de libros y de las citadas actas- nos han permitido acercarnos al objetivo de vincular el derecho romano tradicional (republicano) con la legislación justiniana y los legistas del s. XI. La traducción al castellano del código teodosiano -en marcha- es un paso en esa dirección. Este libro es uno de los hitos de su generosa -y productiva- estadia entre nosotros en ocasión de las II Jornadas *De Roma al Tercer Milenio*, realizadas el año pasado. La obra que reseñamos parte del pasado para pretender dar respuesta a una problemática de hoy; y coincidimos en que ésta es una labor clave en el papel que le cabe al historiador. Crifó, con su profundo conocimiento de la historia antigua, su manejo filológico y su formación jurídica, posee las herramientas convenientes para bucear en la Antigüedad en búsqueda de una respuesta. Comienza por plantearse la importancia de “recuperar

la historia” y, en este caso concreto en el plano fundamental del origen de los grupos humanos (familia, *gens*) como base de la comunidad política (*politeia*, *civitas*). Aclaradas estas premisas fundamentales, el autor incursiona en sus antecesores en análisis de esta índole, refiriéndose fundamentalmente a tres de ellos -que compara con estudios contemporáneos como los de Francesco De Martino-: el jurista romano Sexto Pompeyo (s. II), el italiano Gaetano Mosca y el recordado francés Numa Fustel de Coulanges. El paso siguiente consiste en un cuidadoso rastreo de la *polis* y la *civitas* en su tiempo, incluyendo en cada caso la historia de la palabra y de la cosa, como también una importante -y suspicaz- referencia al matiz ideológico. El autor observa que *civitas* deriva de *civis* -y no a la inversa, como parece aceptarse-mientras que *poli-tes* es, en cambio, quien pertenece a la *polis* (cf. pp. 26-27). Avanzando en su diferenciación “ciudadana” de lo greco-romano retoma el tema en el análisis de la cosa. El gozne esencial en la obra es el capítulo que compara la ciudadanía antigua con la moderna -ya intentado por Moshe Finley-, y permite a Crifó -mediante la hoy poco simpática tesis de la continuidad y el redescubrimiento de la tradición- rescatar un “modelo” de ciudadanía para el s. XXI. *Civis* es un importante ensayo que, más allá de su importancia para los orígenes de la comunidad política mediterránea, pretende demostrar que la “ciudadanía” del hombre antiguo es un “modelo” para “fundar” una nueva política de ciudadanía “adecuada a las exigencias de nuestro tiempo”. “Un análisis comprensivo de la historia romana muestra que se trata de una técnica puesta permanente en obra... Pero una técnica que, como prueba la historia, es utilizada constantemente no puede dejar de ser también reveladora de un valor siempre presente. Y ahora, frente al problema de nuestro tiempo, el estudioso no podrá ocultar la convicción de que tratar de recuperar esa noción (de ciudadano), puede resultar útil, sea en el plano ideológico sea en el jurídico, y contribuir por esa vía a que al menos alguno de estos problemas tengan una solución más justa” (p. 83). Más allá de la coincidencia o disenso, nadie puede ignorar la seriedad del análisis -basado en las fuentes de la experiencia de los antiguos, ni la importancia del tema que -en este mundo globalizable- nos vuelve a poner frente al eterno dilema de cómo organizar la vida en comunidad.

F.H.

MARCOS CELESTINO, MÓNICA. *El aniversario de la fundación de Roma y la fiesta de Palas*. Madrid: Signifer, 2002, 198 pp.

La aparición de una nueva editorial dedicada a los estudios clásicos -en este caso especializada en la temática político-religiosa- es siempre bien recibida entre los estudiosos; el nivel alcanzado por sus publicaciones surge de las reseñas publicadas en el número anterior de esta revista. Hoy tenemos en manos un trabajo de investigación

de Mónica Marcos Celestino, cuyos antecedentes lamentablemente no nos aporta el libro. La autora retoma el controvertido tema fundacional de Roma, desde otra óptica, si no novedosa, al menos analizando detalladamente aspectos divergentes. Es conocido que los orígenes de la “ciudad de las siete colinas” está vinculada con el culto a Pales, la divinidad de los agricultores; pero en nuestro conocimiento no poseíamos un trabajo de investigación detallado sobre el análisis etimológico de *Parilia* y *Pales*, como tampoco del significado del ceremonial del rito agrario de *Parilia*, relacionado con la ceremonia fundacional que nos refiere Ovidio en los *Fasti*. La autora sintetiza magistralmente su obra en las conclusiones, al escribir: “En definitiva, los *Parilia* son una fiesta pastoril, conectada con la apertura general del ciclo agrario y ganadero, en el momento en que los rebaños dejan la reclusión de los apriscos invernales para salir a los pastizales de primavera. Es cuando hay que activar todos los resortes mágico-religiosos que, eliminando las taras, rémoras y manchas acumuladas a lo largo del año, propicien la colaboración de las pujanzas activas (encarnadas en Pales) y salgan al paso de los posibles peligros futuros (concretados en los lobos y en las influencias funestas, impalpables si no es por sus efectos perniciosos). Su integración en la apertura del ciclo biológico basado en la agricultura y en la ganadería, el recurso a elementos mágico-religiosos elementales, su vinculación y confusión legendario-histórica con el nacimiento mismo de Roma (que se nos ha revelado como una realidad más verídica que hipotética) no hacen sino remontarnos hasta los orígenes mismos del pueblo romano. En esta ocasión la leyenda no se ha convertido en historia, sino que la historia que se consideraba leyenda se ha descubierto como auténtica realidad histórica” (p. 184). Sobre estas conclusiones se seguirá escribiendo, pero estamos ante una etapa que merece una lectura cuidadosamente analizada, además de placentera. Cantidad de notas y una importante bibliografía confirman el nivel del trabajo y lo hacen recomendable para un mejor acercamiento a la compleja “fundación” de Roma.

F.H.

FLORIO, RUBÉN, *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, 2001, 370 pp.

Escribir este volumen puede haber representado una gesta heroica para su autor: larga y minuciosa documentación, resumen y ordenamiento de juicios ajenos, elaboración de una visión original de Prudencio desde una órbita excéntrica en el espacio y en el tiempo. También, lamento decirlo y lo declaro de entrada para pasar a lo sustantivo, una gesta del lector que debe abrirse paso en una bibliografía tipográficamente confusa, y en una encuadernación efímera que va disgregándose a medida que uno avanza en la lectura.

Los que hemos intentado en algún momento abordar a Prudencio, un autor exterior a la época “canónica” de las letras latinas, sabemos que los comentarios existentes son muchos y están dispersos en bibliotecas y colecciones de revistas, desafiando la iniciativa del que quiera consultarlos exhaustivamente. Sin embargo, me atrevo a decir que en el estudio de Florio, como base de una elaboración muy personal, parecen estar todos o casi todos; al menos los análisis publicados en la segunda mitad del siglo XX, que es la que ha visto una renovación y una modernización de los enfoques literarios sobre Prudencio y su enriquecimiento a partir de la antropología y la historia de las religiones.

Concentrándose en los himnos del “Libro de las coronas” y su relato de la vida y pasión de un grupo de mártires cristianos del siglo III, Florio emprende un doble itinerario filológico. En primer lugar analiza las características del héroe de la epopeya clásica y muestra cómo se transfiguran en los rasgos propios del mártir. Además, concede especial atención al tema del viaje de los personajes, ya sea real y topográfico en su aproximación al martirio, o espiritual en su posterior elevación a un destino celeste.

El poder de la palabra

El autor es agudamente consciente de lo que debe Prudencio a sus precedentes clásicos. Aunque elabora un cuadro de la originalidad del poeta derivada de la fuerza de sus convicciones religiosas, muestra cómo toma su punto de partida en un conocimiento detallado de la cultura anterior y una asimilación para la nueva fe de ciertos valores y *tópoi* elaborados por la cultura pagana.

Desfilan así una serie de textos pertinentes de la “época de oro”, como el *Somnium Scipionis* de Cicerón, cuyo protagonista accede al conocimiento de la vida eterna durante un sueño y expresa el deseo de abandonar cuanto antes el tiempo histórico para ir a morar con las almas, libre de las ataduras terrenales. También se invoca el antecedente de otros autores que exaltaron la “grandeza de alma”, en particular los estoicos y Séneca. Uno de los temas destacados de la literatura cristiana, el valor asignado al poder de la palabra y a la fuerza del amor en reemplazo del lenguaje de las armas, ya aparece en Lucrecio cuando elogia a Epicuro por haber conseguido expulsar de su alma las pasiones *dictis, non armis*.

Esta palabra dicha es prominente en el martirologio de Prudencio, cuyos héroes prodigan discursos y declaraciones en los momentos más inverosímiles, aún con la lengua cortada, como Román. Lo es también la palabra escrita, que figura desde los primeros versos del primer himno, *Scripta sunt caelo duorum martyrum uocabula, / aureis quae Christus ille adnotauit litteris, / sanguinis notis eadem scripta terris tradidit*, con su insistencia en una escritura que está en el cielo, de oro, y en la tierra, de sangre, para honrar la memoria de Emeterio y Celedonio.

El modelo de los héroes épicos de la antigüedad figura como contrapunto de las

cualidades que permiten a los mártires sobrellevar las más terribles torturas, ya sea el modelo del héroe guerrero de la *Iliada* o el del viajero de la *Odisea*. Pero el patrón literario inmediato es obviamente Eneas, con sus cualidades de fidelidad (en él a una misión, en los mártires a una creencia de la cual deben dar testimonio), de persistencia y de coraje, aún y sobre todo tratándose de mujeres y de niños. Los recuerdos de la *Eneida* son múltiples, hasta en los detalles verbales, por ejemplo la descripción del viaje nocturno de Eulalia, *per loca senta situ*, repetición literal de las palabras con que la *Eneida* sitúa el descenso del protagonista al Averno en el libro VI.

Las diferencias aparecen cuando se atiende a lo que es para el mártir la justificación del suplicio aceptado: no la afirmación de una *virtus* individual ni la realización de un destino colectivo - la fundación de Roma-, sino "una confirmación viviente concreta de la tarea de Cristo en su paso por la tierra, y de su encarnación en la materia humana y mortal". Cuando Prudencio escribe, el martirio es cosa del pasado. La afirmación de la resistencia física del cristiano pasa a tener más bien el sentido de un llamado a lo que es el nuevo ideal heroico, el de los ascetas que se someten largamente a toda clase de privaciones como manera de afirmar su confianza en que el valor último de la vida reside en la preparación a la muerte. De esa manera Prudencio se sitúa en el umbral de dos épocas, anunciando lo que será el ideal de las comunidades ascéticas y monásticas de la Edad Media.

Iter saluationis

La "coda escatológica" de la *Republica* ciceroniana, como llama Florio al *Somnium Scipionis*, contenía uno de los ingredientes primordiales de la aventura épica, que es el viaje, en este caso el viaje de la tierra al cielo. La vida del cristiano asimila así un importante motivo mitológico, convirtiéndose en el viaje salvífico que determinará su supervivencia entre los elegidos. Este camino requiere sin duda una virtud heroica, la *fortitudo*, que liga directamente al creyente con los héroes. "La vida del cristiano", dice Florio, "se asemeja a un viaje en el que prueba la fortaleza de su fe". Las etapas del viaje definitivo, estructura que puede verse con claridad en el caso de dos santas, Eulalia e Inés, obedecen a una división tripartita que J. Campbell, en su análisis del mito, había fijado así: alejamiento del lugar cotidiano, ingreso en una región ignota, donde el protagonista se redescubre y transforma en otro, y retorno a un mundo que cobrará un sentido nuevo.

En ese recorrido iniciático, que pasa por el sometimiento a la violencia final de la tortura, pueden observarse las metáforas que suelen describir el trance místico de la entrega y el sacrificio: la oscuridad y el descenso (que replica el de Eneas *ad inferos*), seguidos por la elevación hacia la suprema luz; la cárcel como imagen del cuerpo que retiene al espíritu, *ergastulo corporali*, de la cual se sale en la suprema liberación de la muerte.

De esta manera el cristiano afirma una nobleza que es superior a la de la casta,

Germine nobilis... / mortis et indole nobilior, como dice de Eulalia el poeta al iniciar la narración de su viaje final. La verdadera nobleza de los cristianos se manifiesta en este supremo viaje, del cual, igual que los héroes paganos, salen enaltecidos hasta el cielo por su victoria.

Florio se pregunta por qué la primera gran guerra del cristianismo, la gesta de Constantino, no inspiró epopeyas calcadas sobre las anteriores. La explicación está en que "la gesta por antonomasia, la que debía ser difundida, era la de quien había traído la salvación al mundo". En los himnos de su colección dedicada a los mártires, Florencio repite así una historia que es asumida por sus protagonistas como una reiteración del sacrificio inicial de la era cristiana, una *imitatio Christi*.

MARIO TRAJTENBERG

REALE, GIOVANNI. *Storia della filosofia greca e romana*, Milano, Tascabili Bompiani, 2004. Cofanetto di 10 volumi.

La presente edizione ripropone, in versione notevolmente rinnovata e ampliata, la *Storia della filosofia antica* di Giovanni Reale, più volte ristampata da Vita e Pensiero in cinque volumi. Il vol. 1 della nuova edizione, la quale procede per ordine cronologico, comprende l'Orfismo e i Presocratici naturalisti. Il vol. 2 è dedicato ai Sofisti, a Socrate e ai Socratici minori. Il vol. 3 è interamente incentrato su Platone e sui suoi primi seguaci, gli esponenti dell'Accademia antica. Si tratta di uno dei più ingenti dal punto di vista quantitativo (516 pp.), il che non sorprende, data l'importanza del filosofo e dati gli interessi dell'Autore, rivolti verso Platone in modo privilegiato. Il vol. 4, sensibilmente più esiguo (347 pp.), verte su Aristotele e sul primo Peripato. L'ampiezza del vol. 5 (537 pp.) è data indubbiamente dalla varietà delle scuole socratiche che vi rientrano: cinismo, epicureismo e stoicismo. Il vol. 6 tratta degli sviluppi di varie scuole specialmente in età imperiale: scetticismo, eclettismo, neoaristotelismo e neostoicismo. Nel vol. 7 è messa a fuoco la rinascita del platonismo e del pitagorismo, con speciale attenzione posta al *Corpus Hermeticum* e agli *Horacula Chaldaica*. Il vol. 8 chiude la sezione storica vera e propria, con la trattazione di Plotino e del neoplatonismo pagano.

La parte più innovativa dell'opera riguarda indubbiamente i voll. 9 e 10, che riprendono, sviluppano e aggiornano ampiamente i contenuti del vol. V della precedente edizione. Il vol. 9 in particolare offre nella prima parte, in un percorso mirato ed efficace, gli assi portanti del pensiero antico, che tocca i seguenti punti: la filosofia come bisogno primario dello spirito umano; lo scopo della filosofia che è la contemplazione della realtà e del vero; la filosofia antica come ricerca della *eudaimonia* nella verità; il problema della metafisica come asse portante della filosofia antica; la prima caratterizzazione dell'oggetto della filosofia e della metafisica antica

come la comprensione dell'intero, ossia della totalità della realtà; "henologia" e "ontologia" come i due paradigmi metafisici creati dai Greci; alcuni metodi peculiari della filosofia antica: *mythos* e *lógos*, *élegchos*, teologia negativa ed esperienza mistica, specialmente in riferimento a Plotino. Nella seconda parte del vol. 9 il lettore trova un utilissimo lessico dei concetti fondamentali della filosofia classica, da *lógos* a *pneûma*, da *psyché* a *noûs*, da materia, a libertà, male, essere, sostanza, monade, diade, logica, estasi, *dynamis*... Per ogni idea sono precisati la definizione e i rimandi ai filosofi che la codificarono e la usarono.

Soprattutto il vol. 10, utilissimo per le indicazioni che offre, ha richiesto un vasto lavoro di aggiornamento ed è stato approntato con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli per la presente edizione (di R. Radice per la precedente). In ordine alfabetico, sono presentati numerosissimi autori, compresi i minori, ciascuno con la sua scuola di appartenenza e la cronologia, con l'elenco delle eventuali opere pervenute, in titoli italiani e latini. Seguono le indicazioni delle edizioni critiche migliori, delle traduzioni italiane e, almeno se importanti, straniere, dei commentari e dei lessici, degli studi critici più rilevanti, tra cui ovviamente sono in genere privilegiate le monografie rispetto agli articoli, e degli eventuali repertori bibliografici. Oltre ai pensatori veri e propri, sono schedate anche le scuole e sette filosofiche, i dossografi e altri autori importanti quali fonti di informazione sui filosofi antichi. L'aggiornamento è al 2004.

L'intera opera costituisce una sintesi preziosa del pensiero antico preparata da uno dei suoi più illustri studiosi italiani, chiara e rigorosa al contempo, completa, aggiornata, esteticamente elegante anche nel formato editoriale, importante per tutti i cultori della filosofia classica.

ILARIA RAMELLI

DONATI, ÁNGELA, *Epigrafia romana. La comunicazione nell'antichità*, Bologna, Il Mulino, 2002, 111 pp.

Angela Donati, profesora de Epigrafia y Antigüedad Romana en la Università degli Studi de Bologna y directora de "Epigraphica. Periodico Internazionale di Epigrafia", propone en su libro *Epigrafia romana. La comunicazione nell'antichità* una introducción al estudio de las inscripciones en el mundo romano con el objetivo de permitir al lector la comprensión de un aspecto particular de la civilidad de Roma. Las inscripciones resultan uno de los principales instrumentos a través de los cuales se cumple el proceso de aculturación de las poblaciones que entran en la órbita de Roma. Leer lo que está escrito sobre los edificios públicos, sobre los cipos colocados a los costados de los caminos, en el foro y sobre las tumbas constituye para el ciudadano un recurso de excepcional eficacia para conocer la realidad política, cultural y social en la

cual está inmerso.

El volumen está integrado por siete capítulos, algunos de ellos muy breves. Cada capítulo aborda un tema diferente a partir de inscripciones latinas características, acompañadas de su correspondiente traducción y de algunas imágenes.

En el capítulo 1 “Comunicare in antico”, la autora analiza la función pública de las inscripciones que junto con las monedas constituyen la vía primaria para la aculturación. Uno de los problemas que plantea la inscripción es la dificultad de leer e interpretar las siglas. La interpretación correcta de las mismas es un aspecto que no puede ignorarse cuando se discute la capacidad de entender una inscripción por parte del lector antiguo. La sigla adquiere el sentido querido sólo si está inserta en su contexto y descifrarla implica un notable esfuerzo de la mente, exige el hábito de completarla y obliga a ejercitar la memoria. Escritura y lectura son las formas más difundidas de la comunicación en la antigüedad; su adquisición y conocimiento califican socialmente al individuo, permiten recorrer las diversas fases del trabajo epigráfico e individualizar la presencia de diferentes operadores que actúan juntos para la realización del monumento escrito.

El capítulo 2 “Iscrizioni bilingui e plurilingui: loro funzione” gira en torno a la cuestión del bilingüismo en el mundo romano. La ampliación gradual de los confines de Roma permite la presencia contemporánea de más lenguas habladas y escritas. El plurilingüismo está claramente justificado por la necesidad de hacer entender el mensaje al mayor número posible de personas. Se conocen al menos dos tipos de inscripciones redactadas en idiomas diferentes, es decir, textos preparados en una lengua y luego traducidos palabra por palabra a otra, y textos que se presentan sobre un mismo soporte, pero en distintas lenguas. La inscripción bilingüe o plurilingüe indica una situación de contrato cultural entre dos o más comunidades que se orientan a ideologías diferentes, obedecen a distintos valores y para las cuales la motivación de la redacción del mismo texto no es idéntica. El bilingüismo más frecuente es el del latín y el griego, pero otros documentos hacen referencia, por un lado, a las lenguas prerromanas, entre las cuales se destacan el etrusco, el céltico, el umbro, el osco, el marrucino, el peligno, el vético, etc.; por otro, a lenguas de otras partes del mundo como el púnico, el persa, el arameo.

En el capítulo 3 “Il linguaggio del sacro”, Donati sostiene que la dedicatoria de un templo es un gesto político más que religioso puesto que el dedicante es una autoridad del estado, emperador o magistrado. Las inscripciones votivas son las que reflejan la relación directa, sin intermediarios, entre el devoto y la divinidad y las que se convierten en verdaderas expresiones religiosas. En general, resultan textos simples en los que figura el nombre del dedicante y el de la divinidad y el verbo que expresa el acto de la dedicatoria.

El capítulo 4 “Il linguaggio della politica” analiza inscripciones erigidas por el

emperador y por oficiales del estado, piedras miliarias como medios de propaganda política, el recurso de la *damnatio memoriae* y los diplomas militares.

En el capítulo 5 "Conservare in archivo", la autora pone su atención en documentos que tienen valor oficial y se colocan en archivos organizados. La recopilación de las actas públicas y su ubicación en uno o más lugares de la ciudad ha contribuido a constituir aquello que Cicerón en *Pro Milone* 73 define como 'memoria pública', es decir, archivos destinados a recoger tratados internacionales, textos de las deliberaciones del senado, leyes, elencos de los magistrados y cualquier otro documento oficial. De este modo, Donati introduce al lector en los *Fastos* y en las *Actas de los Hermanos Arvales*.

El capítulo 6 "L'iscrizione, strumento per la conservazione della memoria" está dedicado a las inscripciones y, en particular, a las funerarias, consideradas instrumentos para la preservación de la memoria. La composición de la familia, la economía, las instituciones e, incluso, otros tantos aspectos de la vida privada y pública son confiados a la inscripción. Asimismo, las inscripciones sepulcrales pueden incluir otras noticias biográficas, como indicaciones sobre la profesión y completarse con poemas o con caracteres de originalidad estrechamente ligados con la vida del personaje, y resultan siempre explicativas de la voluntad de recordar y ser recordado.

El capítulo 7 "Iscrizioni dipinte, graffiti, impresse con tipari" pone fin a la serie con el tema de las inscripciones pintadas o grabadas en distintos objetos y los grafitos, provenientes en su mayoría de Pompeya. La autora incluye además una inscripción que pertenece a la clase de las *tabellae defixionis*. Las inscripciones pintadas y los grafitos responden a motivaciones diferentes porque están destinados a estar expuestos y suelen permanecer visibles por breve tiempo, no tanto por la técnica cuanto por su propio contenido: se trata de textos que anuncian eventos y situaciones temporarias. Estas inscripciones son altamente significativas pues permiten comprender la capacidad de lectura de las personas.

El libro consta a su vez de un apéndice epigráfico que contiene once inscripciones. Cada una de ellas está acompañada de su transcripción y traducción e ilustrada por una fotografía en blanco y negro. A continuación se consignan las abreviaturas epigráficas y finalmente las abreviaturas de obras citadas y una 'nota bibliográfica' que, en función del objetivo propuesto por la autora, no es exhaustiva.

La obra de Angela Donati resulta, en efecto, una breve introducción a la epigrafía romana, de fácil lectura, en la que el *corpus* de inscripciones, criteriosamente seleccionadas, contribuye al propósito de despertar el interés en los lectores que no están familiarizados con este campo de estudio e investigación.

MARCELA ALEJANDRA SUÁREZ

Conociendo a Hildegarda. La abadesa de Bingen y su tiempo. Primera Jornada

Interdisciplinaria (22 de agosto de 2003). Editado por Azucena Adelina Fraboschi . Buenos Aires: EDUCA, 2003, 253 pp.

La primera Jornada Interdisciplinaria sobre Hildegarda, la abadesa de Bingen, celebrada en nuestro país, se llevó a cabo en la Pontificia Universidad Católica Argentina, con el auspicio de prestigiosas instituciones públicas y privadas. Fue organizada por la Licenciada Azucena Adelina Fraboschi, responsable también de la edición de las actas y del prefacio.

La Licenciada Fraboschi advierte que Hildegarda, (1098-1179) recordada sólo en su Alemania natal hasta la pasada década del setenta, ha dado origen a cursos, seminarios, Jornadas, publicaciones, quizá por haberse comprendido que su obra puede orientar hoy en ámbitos tan dispares como la medicina, la antropología, la ética, la estética, la teología, la ecología.

Los veinte trabajos expuestos en la Jornada se han agrupado bajo los rótulos de "Hildegarda y su tiempo", "Hildegarda y la medicina", "Hildegarda y la música", "Hildegarda y la estética", "Hildegarda y los aspectos filosóficos y teológicos de su obra". Cierra el volumen el resumen de las ponencias y la nómina de las imágenes insertas en el texto (entre ellas, algunas de 1180, otras de 1240; un grabado sobre un dibujo anterior a 1625; un trabajo hecho sobre un vitral de Ulm, ciudad del sudoeste de Alemania, a orillas del Danubio).

Muy útil para comenzar a conocer a Hildegarda es la ponencia de Carmen Licia Palazzo, quien señala a la santa abadesa como autoridad en los asuntos más variados, desde que se conoció su primer libro, *Scito vias Domini*, donde registró veintiséis visiones con todo detalle. Su vasta correspondencia pone de manifiesto su papel de consejera para diversos asuntos. Se la consideró capaz de asesorar sobre los males del espíritu y del cuerpo, y sobre política de su época, desde que el Papa Eugenio III la reconoció como visionaria.

La madre abadesa Cándida Cymbalista, OSB, destaca que la santa abadesa cultivaba hierbas y recetaba según lo que se llama hoy medicina alternativa; y que buscó integrar en el hombre salud, psicología y vida espiritual. Captó los misterios en su luz interior, y los manifestó en su música y en las miniaturas cuya ejecución dirigió, que encierran frondosa simbología.

Las alabanzas cantadas en su abadía son eco de la "armonía celeste", y se inspiró en la tradición benedictina para la letras y la música de sus propias composiciones.

Precursora de la prevención de enfermedades y de la medicina psicosomática, gobernó su monasterio con total independencia, del emperador, de la nobleza y de las presiones eclesíásticas.

Marina Gómez Prieto se ocupa de la aportes de Hildegarda a la medicina, mediante dos mil recetas con elementos naturales, y las sugerencias para su uso.

Ofreció también recomendaciones para mantener el equilibrio y la paz; enfatizó la unidad psicofísica y espiritual; creó un ritual para liberar a la mujer posesa, precursor del psicodrama usado por las técnicas psicoterapéuticas actuales.

Marcelo Conrado Noel, en "Una psicoterapia en el siglo XII", expone sobre el encuentro de Hildegarda con Sigewiza, "obsesa" demoníaca. Hildegarda y sus monjas vencen todo temor, y alojan a Sigewiza, logrando la transformación mediante una "psicoterapia".

Eva Rodríguez aporta dos recetas medicinales de Hildegarda, que pueden prepararse en América del Sur, con plantas medicinales que se conocen en la región. Una es para enfermedades de la piel y otra para la afonía, y se encuentran en sus obras científicas, compuestas entre 1150 y 1160.

Para restablecer la salud, Hildegarda apela a la fe, a la oración y a la penitencia. Y funda la práctica de la medicina en el poder de lo natural, que puede encontrarse en piedras, hierbas, aguas, animales. Es una práctica basada en el empleo ordenado de la creación al servicio del hombre, de acuerdo con el plan primero de Dios, desvirtuado por el hombre al pecar.

María Delia Buisel de Sequeiros se refiere al origen del canto litúrgico de las horas, según la extensa carta número XLVII al capítulo de Maguncia.

El ritmo de la luz, que llega a su zenit para luego declinar, es también el ritmo de la vida espiritual, y de la liturgia que asume las armonías del cosmos y las ofrece a Dios. La teoría de la música que desarrolla en esta carta, es practicada por Hildegarda en sus setenta y siete obras musicales y en su drama alegórico *Ordo Virtutum*.

Clara Cortazar advierte que la época de Hildegarda es una de las más fecundas en la historia de la música en Occidente; y que en la obra musical de Hildegarda hay tributo a la tradición y originalidad creadora. Considera que el *corpus* de setenta y siete piezas y la breve obra teatral *Ordo Virtutum*, es muy importante para un escritor medieval y ha de haber sido elaborado a lo largo de toda la vida de Hildegarda.

Escribió Hildegarda que "la palabra designa el cuerpo, pero la música manifiesta el espíritu", y que "el alma es una sinfonía" (concepto de Pitágoras, de Platón, de Boecio y de San Agustín).

Confesó que nadie le enseñó música y que Dios la inspiró. Aprendió a cantar y a componer por un don natural, al encontrarse desde la infancia en esa tradición que hacía del canto algo tan espontáneo como el habla. En su vida religiosa aprendió a memorizar la música litúrgica y la oía cantar en sus visiones. Asimiló esquemas rítmicos, fórmulas melódicas, procedimientos de composición y sintaxis musical, tan naturalmente como asimilamos los acentos y la estructura del lenguaje.

Cecilia Avenatti de Palumbo considera que el arte de Hildegarda se inspira en los principios de la estética lumínica y simbólica medieval, pero tiene el sello de una estética que concibe la belleza como forma vital abierta al espacio teodramático.

María Esther Ortiz analiza aspectos literarios de *Symphonia armonie celestium revelationum*, recopilación de cantos de Hildegarda compuestos entre 1140 y 1150, fruto de un proceso de maduración artística. Hildegarda devuelve a la palabra-imagen su fuerza y su significación, y con la palabra poética descubre y describe todo lo sensible.

Francisco O'Reilly estudia "El lugar del hombre en el cosmos. Responsabilidad y trascendencia en su obra". Advierte que Hildegarda se refiere constantemente a nuestra vida en el mundo y a su trascendencia. Tiene muy clara conciencia del lugar que el hombre ocupa en el mundo, y nos habla de su responsabilidad con el cosmos y con la historia, con su propia alma y con la armonía de la creación. Nos recuerda que modificamos la realidad con cada elección que hacemos. Por eso nos convoca a comprender la importancia de nuestras obras; nos muestra nuestro protagonismo en el plan divino y en la salud de toda la creación.

Cada tema tratado por cada uno de los participantes en esta Primera Jornada, abre un panorama amplio y profundo sobre el vivir y el pensar de la Edad Media. Y ofrece la perspectiva de muy distintos aspectos en la vida y en la obra de esta religiosa excepcional, que iluminó su siglo, su patria, su comunidad, con su bondad, su generosidad, su sabiduría, su conocimiento del hombre y de la tierra, y su percepción de Dios.

LÍA N. URIARTE REBAUDI

DE BIASI, LUCIANO - FERRERO, ANNA MARIA (ED.). *Augusto; Atti compiuti e i frammenti delle opere*. Torino: UTET, 2003, 762 pp.

A quienes desde hace varias décadas venimos explicando -y trabajando- la historia de Roma, cada vez nos quedan menos dudas de que Augusto fue el hombre más importante de esa historia. Que la conocida editorial Unione Tipografico-Editrice Torinese, en su renombrada colección de clásicos latinos (que no puede estar ausente en la biblioteca de cualquier estudioso del mundo antiguo), haya resuelto editar una serie de obras de Augusto, nos ha sorprendido favorablemente y nos proporciona un material de investigación imprescindible e inubicable. El volumen en nuestras manos comienza con un importante estudio introductorio (más de cincuenta páginas) dedicado básicamente a las obras que se incorporan; lo completan las correspondientes notas biográfica, histórica y bibliográfica -más de 60 páginas- de excelente nivel y actualización. La extensa obra incluye las actas, los poemas, las cartas y textos relativos a los acontecimientos privados y públicos, notas oficiales, diplomas, edictos (importantes por iniciarse la costumbre de ser emitidos por el *imperator*), decretos (sobre interesantes aspectos del uso del derecho), oraciones fragmentarias (que nos muestran el estilo augusteo), respuestas a Bruto y a Catón, exhortaciones a la filosofía,

obras geográficas (vinculadas con la carta geográfica compuesta con Agripa), históricas, fragmentos inciertos y un apéndice de apotegmas atribuidos a Augusto. La simple enumeración permite comprobar la importancia de la publicación en cuestión. Las llamadas Actas corresponden al documento conocido como *Res Gestae* -redactado por el propio Augusto, conocido de modo epigráfico básicamente en Ancyra (hoy Ankara)- y convertido en la fuente más directa empleada para la época, más allá de los "chismes" de Suetonio y algunas referencias de contemporáneos. Los *Carmi* reúnen los pocos poemas de su autoría que nos han llegado. En el caso de la correspondencia (79 cartas); de la pública baste señalar que tenemos cartas a Cicerón, a la madre de Marco Antonio, a Sexto Pompeyo, a Antonio, al Senado y los habitantes de distintas ciudades. En la privada -en su mayoría incompletas- la sola mención de algunos nombres (Livia, Tiberio, Agripina, Germánico, Marco Antonio, Mecenas, Virgilio, Horacio, Ático) nos tienta a su lectura, que permite rehacer con fuentes el que ya Tácito llamara "siglo de Augusto". La tarea de reconstrucción, recopilación y edición de estas obras constituye un aporte invaluable para el estudio de la época de Augusto.

F.H.

CAMBIANO, GIUSEPPE. *Polis: Un modello per la cultura europea*. Bari- Roma: Laterza, 2000, 504 pp.

Hace muchos años que no se publica en castellano o en italiano un estudio detallado sobre la polis que supere un análisis de sus instituciones. El autor es docente en la Universidad de Torino, donde enseña historia de la filosofía; se ha especializado en los temas platónicos, aspecto que ayuda a entender su interés en comprender la polis. Así como la Comunidad europea rescató los temas vinculados al Imperio y a la *Mitteleuropa*, y las variables de la democracia moderna llevaron a muchos historiadores a bucear las raíces originarias de la democracia y seguir su desarrollo en el tiempo, la polis también se convirtió en "un antepasado lejano" de nuestro ordenamiento político, hoy en crisis. Con este espíritu fue concebido el libro de Cambiano, quien partiendo de la polis aristotélica analiza detalladamente la interpretación que fueron "agregando" con posterioridad los historiadores de los siglos XIV al XVI a la realidad griega. De este modo -y más allá del Estagirita- desfilan en esta obra las opiniones políticas de autores tan dispares como Leonardi Bruni, Maquiavelo, Guicciardini, Bodin, Montaigne, Hobbes, Harrington, Montesquieu, Hume, Ferguson y Adam Smith; todos ellos, para nosotros, -al menos teóricamente- muy lejanos a la polis helénica. Más allá del interés histórico del análisis que fue realizando sobre el tema, el libro sobresale por la preocupación y capacidad del autor por buscar las raíces -teóricas y prácticas- de aspectos que considera básicos en la

polis, como la igualdad, la democracia, la libertad o la participación política. Una amplia y detallada bibliografía permite seguir el tratamiento de este novedoso enfoque del tema a través del tiempo.

F.H.

PLINIO. *Historia natural*. Madrid: Cátedra, 2002, 876 pp.

Cátedra continúa colocando a disposición de docentes y alumnos obras fundamentales para la comprensión del desarrollo cultural de la Humanidad. En esta ocasión tenemos entre manos la *Naturales historia* de Plinio, muy conocida pero escasamente leída y poco traducida al castellano, quizás por su extensión (37 libros) y temática. Leída atentamente permite un conocimiento profundo de aspectos poco señalados del mundo romano, redactados por un intelectual de reconocidos méritos por esta obra: “el hombre más sabio de su época”, según su contemporáneo Aulo Gelio. La editorial hizo traducir y publicó los siguiente libros: VIII (mamíferos como los elefantes, leones, panteras, perros, hipopótamos, hienas, asnos, ciervos, osos, erizos, caballos y el ganado lanar), IX (animales acuáticos), X (las aves), XI (insectos y una interesante segunda mitad dedicada a las partes del cuerpo animal), XXVIII (los remedios de origen animal que incluye presagios y exotismo, además de múltiples observaciones curiosas), XXIX (continúa con los remedios, aunque anticipa un historia de la medicina), XXX (termina con el tema de los remedios, aunque anticipa una parte significativa dedicada a la magia), XXXI (referido al agua y su poder curativo) y XXXII (remedios obtenidos de los animales acuáticos). Nos permite aproximarnos a la dimensión de la obra completa. Como pudimos observar, los libros elegidos se caracterizan por la peculiaridad de su contenido. La presente traducción - como no puede ser menos en una obra de esta envergadura- fue encarada por un equipo de filólogas de la Universidad de Salamanca, dirigido por Josefa Cantó e integrado por Isabel Gómez Santamaría, Susana González Marín y Euseba Tarriño. Un importante estudio introductorio y un detalladísimo índice de nombres completa la edición, proporcionando un material utilísimo para su aprovechamiento. Bien señala Josefa Cantó en el estudio introductorio que “la *Historia Natural* es una obra insustituible [...] La enorme cantidad de información que contiene sobre la vida y la cultura romanas, y sobre la recepción y asimilación de la cultura griega, no ha pasado desapercibida a los estudiosos de estos temas” (p. 30). Nos encontramos ante una obra que aportará más de una sorpresa al lector atento interesado en el mundo romano, aun cuando la zoología sea ajena a su interés.

F.H.

SÍMACO. *Cartas*. Madrid: Gredos, 2000-2003, 2 v., 423 y 325 pp.

El s. IV de nuestra era se caracterizó por el enfrentamiento entre el cristianismo, convertido en lícito, y los últimos estertores de los defensores del paganismo, aunque bajo esta denominación deberíamos consignar a los habitantes de los *pagi*. En un verdadero sincretismo, incluía a los intelectuales defensores de las antiguas creencias romanas, pasada por el tamiz de la herencia neoplatónica y oriental. En este contexto cabe un papel preferencial a Símaco, cuya trad. completa de sus obras solo había sido llevada a cabo por diversos estudiosos, como Domenico Vera, al italiano. La Biblioteca Clásica de Gredos ofrece, además de su excelente nivel filológico, una amplia introd. sobre el autor y su obra, una detallada referencia bibliográfica a fuentes, traducciones y estudios, referidos en este caso a Símaco. Quinto Aurelio Símaco Eusebio, integrante de una importante familia de la *nobilitas* romana cuyos parientes ocuparon importantes funciones en el período comprendido entre Constantino y Teodosio, desarrolló una importante carrera política en Roma: fue senador y llegó a ser prefecto de la urbe. Estos cargos lo llevaron a significativos enfrentamientos con su pariente el obispo Ambrosio de Milán, en el llamado *affaire* del altar de la Victoria. José Antonio Valdés Gallego en la introducción general sintetiza que “de su personalidad se ha destacado un profundo tradicionalismo, manifestado en su interés por la conservación de la literatura antigua, su amor hacia la antigua capital, los trazos de añeja austeridad con que pinta su vida cotidiana, y sobre todo en su apoyo a la religión y los símbolos paganos, por lo menos los romanos” (p. 13). Y agrega: “todo ello constituye un marco perfecto para la defensa de los privilegios del orden senatorial, donde el partido pagano contaba con gran fuerza y la religión tradicional constituía un elemento aglutinante” (p. 14). Ésta es simplemente una primera aproximación a la problemática de gran parte de la obra traducida que el introductor completa advirtiendo acertadamente: “No obstante, se ha relativizado tanto el antagonismo entre cristianos y paganos, como la relevancia del hipotético círculo pagano de Símaco, retratado en las *Saturnales* de Macrobio “ (p. 14). La traducción que reseñamos incluye la numerosa -más de novecientas epístolas- correspondencia que le conocemos. En el primer vol. se incluyen cinco libros de las *Cartas*, con un interesante estudio introductorio, que puede ampliarse en las traducciones italianas (una por volumen) publicadas por la editorial Giardini de Pisa, completadas por un utilísimo índice de los destinatarios de las cartas recopiladas en cada libro. El segundo agrega los libros VI a X, con similares características. Aunque Valdés Gallego nos advierte que “su fama arrancó más bien de su talento oratorio que de su actividad epistolar” (p. 19), para quienes de alguna manera nos hemos especializado en el siglo IV, esta trad. nos aporta un apoyo de primer nivel que, junto a otras traducciones, permite una comprensión mucho más clara de autores fundamentales del “paganismo tardío”, olvidados en la historiografía romana y convertidos injustamente en parte de una “fabricada” “edad oscura”. En este contexto Símaco es un partícipe clave de los últimos estertores del

paganismo.

F.H.

BARBAGLIO, GIUSEPPE. *Gesù ebreo di Galilea; Indagine storica*. Bologna: Dehoniane (EDB). 2002, 640 pp.

Giuseppe Barbaglio, especialista en Sagradas Escrituras, es conocido en nuestro medio historiográfico por su importante trabajo sobre san Pablo (*Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Salamanca, Sígueme, 1989). A su vez es autor de una serie importante de libros exegéticos. No podemos dejar de pensar que su éxito con la vida de Pablo lo tentara a intentar algo similar respecto a Jesús, temática que se ha puesto de moda en las últimas décadas, aparejada al “renacimiento del arrianismo”, que promueve nuevamente un Jesús hombre brillante (un *avatar*?), pero no persona divina. El propio autor señala en el subtítulo que su intención -más allá de su formación de exegeta- pretende una “indagine storica”; una más -diríamos- de las muchas publicadas en los últimos años y mencionadas en otras ocasiones (Klausner, Flusser, Crossan, Glinka, Thiesen, Merk, Vermes, Sanders, etc). Pero es éste el resultado de un extenso estudio que se inicia con el problema del estudio de la vida de Jesús, analiza detallada y críticamente las fuentes de información -romanas y cristianas, con los apócrifos incluidos- que poseemos. No exageramos al señalar, en términos históricos, que se trata de la puesta al día del “estado de la cuestión”. A partir del cap. III Barbaglio se introduce en la vida de Jesús y, tras una “introducción en escena”, estudia su “carta de identidad” (nombre, lugar de nacimiento, familia, estado civil, país) recalcando se trata de un hebreo, hijo de su tiempo y de su tierra. El título siguiente nos introduce en “el mundo en que vive”, y allí desfilan ante nuestros ojos los “personajes” de los evangelios, las instituciones religiosas judías y las “escuelas filosóficas” del judaísmo. En el siguiente “apartado” entra en escena Juan el Bautista y “su escuela” y la influencia de ésta en la vida de Jesús. Luego encontramos al autor en pleno eje de la temática discutible: Jesús taumaturgo o exorcista o el “observante” de la “promesa” en su prédica del Reino de Dios. Su carisma, las parábolas, la sabiduría son otros tantos aspectos que justifican capítulos cuidadosamente tratados por Barbaglio. En el cap. XII aparece el *crucifixus sub Pontio Pilato*, rescatado por la escasa duración en pantalla de *La pasión* cinematográfica, realizada por Mel Gibson. El autor no omite el conflictivo tema de la responsabilidad, objeto últimamente de muchas obras y discusiones. Antes de concluir la obra con un sugerente capítulo “religioso” sobre la fe de Jesús y en Jesús”, Barbaglio redacta un capítulo clave que titula “No creemos que Dios lo ha resucitado”. Allí, después de recordar las conocidas posiciones de Bultmann y Marxsen, afirma que la atención debe inclinarse conjuntamente sobre la creencia del ambiente a propósito de la resurrección, sobre la

memoria del Jesús terreno muerto en cruz y sobre la nueva experiencia hecha por los discípulos el Viernes Santo (p. 563). La importancia del libro de este biblista, con cuanto ello implica, se acentúa si observamos que en solo dos años se han hecho ya cuatro reediciones. Podemos agregar que no se trata de una vida más de Jesús, sino de un estudio distinto sobre Jesús vivo.

F.H.

MARKSCHIS, CHRISTHOPER. *Il camino tra due mondi; Strutture del cristianesimo antico*. Milano: Vita e Pensiero, 2003, 229 pp.

El análisis de los comienzos del cristianismo es parte significativa de nuestra cultura occidental. En este caso la editorial Vita e Pensiero consideró conveniente imprimir una trad. de este estudio del alemán Christhoper Markschi. Teólogo, filósofo y filólogo de Marburgo y Tubinga, se especializó en Jerusalén; es autor de una decena de libros especializados en los primeros siglos del cristianismo. Parte de la tesis de que el cristiano es habitante de "dos mundos" o de "dos reinos": el terrenal y el Reino de Dios. Esto no quita que los primeros cristianos -con mentalidad escatológica, en gran medida- comenzaran a tomar conciencia de las "realidades terrenas" y a ocuparse de la vida de relación o en comunidad. Precisamente éste es el tema que interesa al autor, quien, desde ópticas relativamente coincidentes con otros autores, como Albert Hamman (*La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Madrid, Palabra, 1985) o Vittorio Fusco (*Le prime comunità cristiane*, Bologna, EDB, 1997), estudia "las estructuras" del cristianismo antiguo. El libro parte de la ubicación espacio-temporal del cristianismo antiguo, efectuando una serie de interesantes consideraciones -propias de la experiencia del estudioso- respecto a sus orígenes judíos y a su inculturación en el mundo mediterráneo. Pero la obra está armada básicamente en dos partes: el individuo y la comunidad. En la primera -eje del libro- se estudia el proceso de conversión, las vías (nacimiento, bautismo, muerte) y las formas de religiosidad de los primeros tiempos. Tres temas reclaman particularmente -quizás por su escaso análisis previo- nuestra atención: su relación con la Biblia, la religiosidad vinculada con ángeles, santos y mártires y la peregrinación, que culminará -muchos siglos más tarde- con las cruzadas. Markschi se preocupa tanto por el matrimonio y la familia cristiana como por el monacato como formas de vida o de expresión "sacramental". La segunda parte, más relacionada con nuestras áreas de interés, analiza -al estilo de Ekkehard y Wolfgang Stegemann (*Storia sociale del cristianesimo primitivo*, Bologna, EDB, 1998)- su participación en la comunidad, tan acentuada en el mundo antiguo. En estos aspectos el autor se interesa por la vida comunitaria; resalta las "formas de comunicación" y el importantísimo aspecto de la administración de la caridad por parte de las asambleas cristianas. El autor subraya

que “la historia del cristianismo antiguo desde sus inicios en una pequeña aldea de Galilea hasta su sorprendente acceso a la corte imperial y a su difusión en los más remotos ángulos del imperio tiene como hilo conductor el hecho de que los hombres de las maneras más diversas trataron de vivir como ciudadanos de dos mundos” (p. 203). Rescata que “en medio de una multitud de figuras divinas con una cantidad de mitos más o menos convincentes, el cristianismo anunciaba al único creador del mundo, que en la figura de su hijo, verdadero hombre, había habitado esta tierra” (p. 207). Por otra parte todo ello “no se agotaba en este mundo”, se era ciudadano de dos mundos, como ejemplificará brillantemente san Agustín.

F.H.

ZANDER, HANS CONRAD. *Quando la religione non era ancora noiosa; Eremiti, asceti, stiliti: le incredibile avventure e le divertimenti imprese dei padri del deserto*. Milano: Garzanti, 2003, 278 pp.

Casi nos atreveríamos a decir que el largo subtítulo de la obra cubre las ideas básicas de la reseña; coloca ante nosotros un libro que incursiona en una temática sumamente interesante y escasamente tratada. En este caso la “aventura” fue emprendida por un monje dominico de origen suizo, conocido por varias publicaciones vinculadas con la historia de la Iglesia. Fray Zander acomete con coraje y buena pluma el estudio de los controvertidos -¿quien no recuerda a Simón el Estilita y su “vida” en una columna?- comienzos del monacato eremita en Occidente. El autor plantea su amena obra interrogándose razonablemente sobre qué mueve a un hombre -“los padres del desierto”- a abandonar, en un momento de su vida, la existencia comunitaria propia de la “sociabilidad natural del ser humano” para llevar adelante un modo de vida contrario aún a la naturaleza humana. Y se contesta que en los primeros siglos del cristianismo la religión fue una aventura, tanto física como espiritual, un modo de vivir. Abandonar la sociedad de los hombres para afrontar peligros y privaciones constituía la disciplina necesaria para escapar a las tentaciones del demonio, entrenando el cuerpo y el espíritu para la experiencia de la realidad divina. En sendos capítulos Zander estudia -con un cierto grado de sutil ironía e interesantes anécdotas basadas en las fuentes- las vida de Antonio -el fundador del monacato-, de Pacomio -el asceta- y de Simeón el Estilita. Aunque el autor reconoce que en ellos encontramos las bases del monacato occidental, fundamentalmente benedictino, y su consecuencia en santos como Francisco de Asís o Teresa de Ávila, se alegra de las lejanías en el tiempo, pues “no podemos copiarlos, porque las circunstancias de la vida han cambiado mucho” (p. 258) y se atreve a pronosticar que “el futuro pertenece al modelo de Simeón. El Papa actual y los grandes tele-predicadores protestantes en América, como figuras del culto de la televisión, serán probablemente los precursores de una

generación futura de grandes santos mediáticos, bajo cuyas columnas electrónicas se reunirá un océano de personas, como en un tiempo bajo la columna de Simeón. [...] Este, probablemente, sea el modelo del futuro” (p. 258), aunque señala que él prefiere inclinarse por el modelo de Antonio, especialmente en aquello de limitarse a lo fácil y elemental (p. 258). En síntesis, estamos ante un libro que, más allá de las interesantes anécdotas e información, nos recuerda en este mundo acelerado la necesidad de replantearnos los grandes temas de la hombre: la vida y la muerte... Volver a la vida contemplativa. De eso se trata.

F.H.

TRONCARELLI, FABIO. *Gioachino da Fiore; La vita, il pensiero, le opere*. Roma: Città Nuova, 2002, 108 pp.

Los trámites para iniciar el proceso de beatificación de Joaquín del Fiore y la creación de un Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, publica una revista, otorgan actualidad a cualquier estudio sobre este curioso fraile que vivió en el s. XII y alteró los esquemas histórico-escatológicos existentes en la Cristiandad, a la manera que su casi contemporáneo Tomás de Aquino modificó los filosófico-teológicos (Cf. Saranyana, José. *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino; Historia doctrinal de una polémica*. Universidad de Navarra, 1979). Gioachino da Fiore vivió entre 1135 y 1202; ingresó a la orden cisterciense, a la que abandonó quizás movido por su carácter discoló y sus inclinaciones apocalípticas volcadas en controvertidas obras difundidas por discípulos. Su “vitalidad insaciable” le llevó a fundar su propia orden religiosa -mucho más rigorista-: los florentinos, considerados los “precursores” de los últimos días enunciados en los evangelios. Como firmes defensores del estudio conjunto de teoría y praxis, debemos rescatar que al abad calabrés fue consejero de monarcas como Ricardo Corazón de León o Enrique IV y amigo -por no decir consejero- de algunos papas de la época. Sus profecías milenaristas -muchas veces apócrifas- dieron origen y fueron difundidas por pensadores milenaristas -y rigoristas- importantes como los espirituales y los dolcinianos; inclusive sus ideas influyeron en los anabaptistas del luterano Muntzer. Así se generó un verdadero “mito”, que hoy está en camino de recuperar su sentido de realidad y a ello ayuda esta obra. Además modificó la concepción lineal agustiniana de la “historia de la salvación” por una concepción espiritualista trinitaria que -junto con otras ideas- fue condenada por el IV Concilio Lateranense, aunque siguió influyendo en autores modernos (Hegel y Marx incluidos, según la renombrada investigación del teólogo Henri De Lubac: *La posteridad espiritual de Joaquín del Fiore*. Madrid, Encuentro, 1988, 2 v.). Un monje de estas características bien merecía un nuevo estudio -sintético- que ayudará a separar la “cizaña del trigo”, acumulado a través del tiempo y de alguna manera “sincera”

reivindicara al monje calabrés. Tal la tarea emprendida por el profesor Troncarelli, de la Universidad de Viterbo. La obra está dividida en cuatro partes que proporcionan información sobre la vida, el pensamiento, el movimiento joaquinita posterior y la actualidad de Joaquín del Fiore, cumpliendo con creces el objetivo buscado. Un claro ejemplo de la nueva posición de la Santa Sede frente al abad del Fiore lo constituye el prefacio debido al arzobispo de Cosenza-Bisignano, donde éste anuncia formalmente en su carácter de diocesano responsable haber iniciado los trámites por la causa de canonización del Siervo de Dios Gioacchino da Fiore. Pero de mayor importancia es la carta que cierra el libro, en la cual el Secretario de Estado Cardenal Sodano se dirige al arzobispo de Cosenza el 25 de marzo del 2002 para señalarle, en ocasión del VIII centenario de la muerte del monje: "considerando los testimonios de virtud auténticamente cristiana ofrecida por el abad del Fiore, el Sumo Pontífice expresa el auspicio para que la solemnidad del VIII centenario de su muerte constituya para la Arquidiócesis de Cosenza-Bisignano, en la cual nació y se conservan sus restos mortales, como también para el Pueblo de Dios que está en Calabria, una preciosa ocasión de reflexión y de edificación espiritual" (cf. pp.105-106). El libro agrega una breve y bien elegida selección de textos, interesantes ilustraciones y una importante bibliografía que permite un acceso al material publicado en italiano y a las fuentes traducidas. Es una obra indispensable para introducirnos al conocimiento de un protagonista clave de la Cristiandad urbana, poco conocido y cuya vida y obra nos aportarán otras perspectivas importantes de un tiempo mucho más complejo y variopinto que nuestros prejuicios.

F.H.

MASSIMO IL CONFESSORE. *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, a c. di Claudio Moreschini, Milano, Bompiani, 2003. pp. 735. ISBN 88-452-0104-X.

Il volume contiene la prima traduzione completa in lingua moderna degli *Ambigua* di Massimo il Confessore, accompagnata da un'introduzione ricca e chiara e da note esplicative che aiutano la comprensione del testo di questo autore, considerato da alcuni "lo spirito filosofico più importante dopo Origene nell'Oriente cristiano", erede degli Alessandrini Clemente e Origene, dei Cappadoci, di Evagrio e soprattutto dello Ps. Dionigi Areopagita. L'introduzione, intitolata *Massimo, il confessore della retta fede*, lascia un certo spazio all'analisi della critica moderna, concentrandosi comunque maggiormente sui contenuti e rinviando ad alcuni studi fondamentali, tra cui M.L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987, e una monografia di W. Völker di prossima

pubblicazione, in tr. italiana, a Milano (Vita e Pensiero) 2004. L'introduzione si articola in tre ampi capitoli: il I, *Il Confessore* (pp. 9-14), percorre le tappe biografiche di Massimo fino alla morte di martire, o meglio di "confessore", ricordandone le opere e tratteggiando il complesso panorama delle controversie teologiche dell'epoca. Il vasto cap. II, *Alcune linee della dottrina di Massimo* (pp. 15-123), illustra la teologia, la cosmologia e l'antropologia di Massimo, trattate negli *Ambigua*: sono escluse ad es. le questioni specifiche delle controversie cristologiche e dei trattati ascetici. L'A. delinea le chiare ascendenze teologiche di Massimo entro la tradizione patristica platonica, rispetto alla quale raramente egli si dimostra innovativo – se lo è, è spesso per fondervi motivi aristotelici –, e rileva anche corrispondenze letterali con lo Ps. Dionigi e con Gregorio di Nissa. L'A. parte dalla dottrina su Dio, che è puro essere e al contempo ἐπέκειναι rispetto all'essere, come già in Dionigi, con il quale numerosi paralleli sono posti in luce, anche lessicali, ad es. Dio ἀμετακίνητος; l'istanza dell'adorazione nel silenzio è eredità del Nisseno, di Evagrio e di Dionigi; la dottrina del Logos che comprende i λόγοι di tutte le cose, attraverso il Nisseno e gli Alessandrini deriva dalla tradizione stoica e poi medioplatonica, cristianizzata già da Giovanni. Significativamente a p. 22 è tracciato il percorso del Platonismo (*philosophia perennis*) cristiano dagli Alessandrini a Gregorio di Nissa a Dionigi a Massimo. Anche nella dottrina sul Figlio, Massimo si riallaccia alla cristologia degli Alessandrini e dei Cappadoci, assumendo fra l'altro, con Origene, che l'anima in Cristo costituisce il collegamento tra il Logos e la carne. La cosmologia, come quella dei Cappadoci, è pure platonica, ma rielaborata con concezioni bibliche; l'eco della teologia areopagitica è evidente nell'idea dell'ἐπιστροφή di tutte le cose all'Uno, di tutti i λόγοι nel Logos creatore in quanto contenente tutti gli archetipi (la loro πρόοδος è il polo dialettico della ἐπιστροφή), secondo concezioni già filoniche, origeniane e dionisiane. Aggiungerei che origeniana è anche la concezione, illustrata a p. 31, del Logos che, incarnato nella Scrittura, ne rivela i significati più profondi. Nell'analisi del rapporto tra l'uomo e il mondo è centrale l'importanza ascrivita al movimento – la cui dottrina aristotelica è riconsiderata da presupposti cristiani –, a partire da quello di διαστολή (dispiegamento della sostanza dal generale al particolare) – συστολή (il percorso inverso). L'A. illustra con chiarezza come la triade massimiana "nascita → movimento → quiete" sia connessa alla refutazione della dottrina origeniana dell'enade delle creature razionali e della loro caduta precedente la loro incarnazione, con conseguente concezione del mondo terreno come luogo di purificazione. Ricorderei comunque che M.J. Edwards, *Origen against Plato*, Aldershot 2002, ha sottoposto a critica, con argomenti degni di attenzione, la presenza effettiva di questa teoria in Origene. Massimo, secondo l'A., recupera il ruolo positivo che ha, aristotelicamente, la singola cosa concreta, correggendo in parte l'idealismo

platonico, anche se per Massimo la perfezione rimane la liberazione dalla materia e opportunamente è fatto notare che in lui il Platonismo resta la base su cui si innestano forti influssi areopagitici e alcuni elementi aristotelici, volti per lo più a limitare certe arditezze origeniane: tutti questi apporti sono sussunti in un'unità primariamente platonica. Nell'uomo sono distinti l'essere (per sostanza), l'essere bene (per libera scelta) e l'essere sempre (per grazia); è quindi affrontata la teoria escatologica, con forti tratti dionisiani quali il "moto immobile attorno a Dio" dei perfetti alla fine dei tempi. La cristologia massimiana vede Cristo quale centro unificatore universale, la cui impeccabilità ha aperto la strada all'incorruttibilità: come Cristo, anche l'uomo, sia pure in secondo grado, è il mediatore del cosmo, di cui appiana le opposizioni. Nella psicologia Massimo, come già il Nisseno, segue il Platonismo combinato con influssi biblici, nonché con spunti aristotelici, specialmente nel senso della profonda unione anima-corpo, e stoici. nell'idea che l'anima compenetri il corpo in ogni suo membro per vivificarlo. Platonica è chiaramente la tripartizione dell'anima in irascibile, concupiscibile e razionale, presente anche nel Nisseno e in Evagrio, come pure la metafora dell'auriga che domina le due parti irrazionali dell'anima. Riguardo alle riflessioni qui sviluppate sul governo della razionale rispetto alle inferiori e sulle passioni, che in Massimo si declina come tendenza alla loro eliminazione (ἀπάθεια), conforme allo stato di Adamo nel Paradiso, e non, aristotelicamente, alla loro moderazione (μετριοπάθεια), menzionerei l'importante monografia di R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000. L'A. pone però anche in luce (sia a p. 54 sia a p. 96) che l'ascesi per Massimo deve accompagnarsi all'ἁγάπη, come in Clemente, e quanto sia importante il ruolo della γνῶσις per liberarsi dalle passioni (di nuovo una trattazione ripetuta a p. 54-55 e 98). Nella dottrina dell'intelletto è ravvisato il lessico stoico dello ἡγεμονικόν quale facoltà dell'equilibrio e del giusto τόνος; da Filone, dai Cappadoci e da Evagrio deriva l'idea che l'intelletto sia l'immagine di Dio nell'uomo. È quindi affrontata la natura e l'origine dei peccati nel Confessore, il quale si mostra originale nell'idea che la creazione dell'uomo coincida con la sua caduta nel peccato dovuta all'inclinazione verso le realtà sensibili causata dalla sensazione; la svalutazione della procreazione attraverso il matrimonio riposa sulla convinzione che questa non coincida con il piano originario di Dio, recuperato soltanto grazie all'Incarnazione virginal di Cristo. L'A. passa poi in rassegna le opinioni dei principali critici riguardo alla presenza, in Massimo, della discussa teoria origeniana dell'apocatastasi, ripresa e perfezionata dal Nisseno nel *De anima et resurrectione* e da Evagrio Pontico: in base a una serie di testi massimiani sulla dannazione eterna dei malvagi, conclude che Massimo non accetta l'apocatastasi, poiché attribuisce molta importanza alla libertà delle creature razionali. Illustrando la sua teoria delle tre leggi (della natura, della Scrittura e dello Spirito), l'A. mostra come Massimo ricordi la concezione

clementina della filosofia greca e della Legge ebraica come propedeutiche al Cristianesimo; la legge di natura, nel governo delle passioni, prepara all'osservanza della legge della Scrittura. In quest'ottica, il riconoscimento del carattere dannoso dell'*amor sui* è un'eredità di Clemente, che lo concepiva come peccato originale e padre degli altri peccati.

Dopo le leggi vengono i tre gradi della conoscenza: l'attività pratica, la gnosi e la teologia mistica o unione con Dio. La gnosi è intesa come conoscenza non in generale, ma delle cose di Dio, e, in base ai testi, l'A. sostiene in modo convincente che per Massimo superiore all'azione è la gnosi, che è considerata ἐπιστήμη, come già in Clemente, e vera filosofia: "ogni intelletto gnostico è filosofo" (*Quaestiones ad Thalassium*, 52, 493A). Tale era già per Clemente, che indicava come gnostico il vero cristiano. Massimo riprende il concetto evagriano delle cinque contemplazioni, e inoltre, distinguendosi dagli Alessandrini e dai Cappadoci, la tripartizione, risalente allo stesso Evagrio, della strada che conduce alla salvezza in filosofia attiva, contemplazione naturale nello spirito e mistagogia, o filosofia, teologica. Come nel Nisseno, contemplazione e gnosi anche in Massimo sono strettamente unite, tanto che non risulta chiaro quale delle due sia via all'altra. Importanti sono i richiami dell'A. ai frequenti usi di μυστικός, μυσταγωγία e μυστήριον in Massimo. Dagli Alessandrini e dai Cappadoci, e specialmente dall'ἐπέκτασις del Nisseno, l'idea di progresso spirituale passa al Confessore in tutta la sua centralità: per mostrarla, egli si avvale ampiamente dell'esegesi allegorica applicata alla Bibbia, come illustra l'A. (sull'esegesi di Massimo personalmente citerei il più recente e importante contributo: A.E. Kattan, *Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor*, Leiden-Boston 2003, Vigiliae Christianae Supl. 63). La contemplazione naturale come primo grado della visione di Dio è una concezione ereditata da Filone, da Clemente e dal Nisseno, per cui la conoscenza di Dio sorge dall'osservazione della natura, secondo l'antica prova cosmologica dell'esistenza di Dio: Massimo paragona il mondo a un libro in cui si può leggere il Logos: così, origenianamente, la Scrittura e il creato sono due modi di espressione del Logos, che si può cogliere in essi simbolicamente: il raffronto con l'esegesi allegorica delle Scritture è apertamente istituito dallo stesso Massimo. Ciò significa contemplazione dei λόγοι e loro unificazione, e la contemplazione implica la divinizzazione per grazia: all'unione con Dio l'uomo può partecipare solo "in quanto Dio, non in quanto uomo". E questa è la visione "faccia a faccia" di cui parlava s. Paolo, che supera quella simbolica attuata *per speculum, in aenigmate*. La gnosi non va disgiunta dall'ἀγάπη (termine che si alterna in Massimo ad ἔρωσ τοῦ θεοῦ il cui primato è sostenuto sulla base di passi giovannei, come già da Clemente, dal Nisseno e da Evagrio, anche se in quest'ultimo, per influsso di Origene, la dottrina della gnosi sembra prioritaria).

L' ἄπ ἄθεια non esclude affatto, ma anzi produce, se perfetta, una perfetta ἀγάπη. La continua crescita nella gnosi per le gerarchie angeliche si fonda sul retaggio dello Ps. Dionigi, anche se da questi Massimo si differenzia per la mancanza della dottrina della nube della non-conoscenza, tenebra per eccesso di luce: la gnosi nella sua forma più alta è la visione di Dio. Massimo comunque abbraccia, seguendo spesso l'Areopagita fino nei dettagli, la teologia apofatica insieme con la catafatica e pone Dio al di sopra della stessa gnosi. Perciò, con Dionigi, si differenzia da Evagrio, secondo il quale all'intelletto puro è dato conoscere la sostanza di Dio come effettivamente è. L'unione con Dio, culmine della teologia mistica, si attua pertanto, come per l'Areopagita, "al di sopra dell'intelletto, al di sopra del pensiero", "nel luogo più interno dell'afasia di Dio": numerosissime sono le riprese dionisiane, puntualmente illustrate dall'A. Al movimento che caratterizza l'essere degli uomini segue la quiete nella contemplazione di Dio, e in questo Massimo segue più gli Alessandrini, secondo cui lo stare fermi è un segno di perfezione, che non Gregorio di Nissa, anche se talora sembra ammettere anche un certo moto, con tensione e aspirazione, "quiete in eterno movimento", secondo un paradosso già dell'Areopagita: "stabile collocazione sempre in movimento". L'assimilazione a Dio e la divinizzazione, come già per Platone e poi per Filone, per gli Alessandrini e per i Cappadoci, è il fine dell'uomo, che si raggiunge mediante le virtù, e che per i Cristiani ha come controparte l'Incarnazione ossia l'inumanzzazione di Dio: il Logos è divenuto uomo per fare dei gli uomini. Ἀγάπη e γνῶσις producono la θεῖωσις, che rimane comunque un dono di Dio e che in un punto è chiamata ἀποκατάστασις ed è concepita come progressiva semplificazione per l'adesione all'Uno.

Il cap. III si concentra specificamente su *Gli Ambigua o Problemi* (pp. 124-200). Ne è studiata in primo luogo la forma letteraria: si tratta in realtà di due opere, dedicate l'una a Giovanni vescovo di Cizico e l'altra all'igumeno Tommaso, volte all'interpretazione di Gregorio di Nazianzo e dell'Areopagita, secondo il genere delle *Quaestiones et responsiones* (studiato da G. Rinaldi, *Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle Quaestiones et responsiones*, "Annali di Storia dell'Esegesi" 6, 1989, 99-124; Id., *La Bibbia dei pagani*, I, Bologna 1998, 279-318), con intenti esegetici più che polemici. L'opera è quindi collocata nel suo ambiente e nel suo tempo: è analizzato il pensiero del Vecchio saggio che compare più volte negli *Ambigua*, oltre che nella *Mystagogia* e nel *Liber asceticus*, ed è accettata in via ipotetica l'identificazione con Sofronio proposta già da Sherwood. Gregorio di Nazianzo è celebrato negli *Ambigua*; gli origenisti – più che lo stesso Origene – sono criticati, e sono citati anche Basilio, Panteno ed Evagrio. Sono presentati quindi i temi dottrinali dei *Problemi a Giovanni*: dapprima è affrontata dettagliatamente la polemica di Massimo, che si avvale anche di strumenti aristotelici, contro gli origenisti, che si servivano pure di testi di Gregorio di

Nazianzo, e i fondamenti dell'ontologia di Massimo. Sono studiati gli aspetti teologici che emergono dagli *Ambigua*, ciascuno con analisi dei più importanti passi che lo affrontano: la cristologia, l'economia di Cristo, l'antropologia, la Trinità, la teologia apofatica e catafatica, alcuni temi etici, l'esegesi. Sono affrontate infine alcune questioni filologiche. Viene quindi l'analisi dei temi dottrinali dei *Problemi a Tommaso*, con particolare attenzione al *Problema 5*. Sulla seconda lettera di Tommaso si chiude l'introduzione, che mette anche in luce le difficoltà stilistiche del testo. La *Bibliografia* (pp. 201-202) contiene alcune indicazioni essenziali. La successiva sezione, *Massimo il Confessore, Problemi* (pp. 203-614), presenta la traduzione integrale degli *Ambigua*, senza testo a fronte ma con l'indicazione, in margine alle pagine, delle colonne e delle sezioni (A, B, C, D) della *Patrologia Graeca*, vol. 91, 1061-1418C, che ristampa l'edizione difettosa di F. Oehler, Halle 1857: su questo testo si basa la traduzione dei *Problemi a Giovanni*, in mancanza di un'edizione critica. Dopo la *Lettera a Giovanni* sono tradotti i *Problemi 6-71*; seguono la *Lettera a Tommaso*, i *Problemi 1-5* e la *Seconda lettera a Tommaso*, tradotti dall'ed. critica di B. Janssens, *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomamuna cum epistula secunda ad eundem*, Turnhout 2002, CCG 48. Lo stile è scorrevole ed elegante, pur nella fedeltà all'originale. Concludono l'opera le *Note alla traduzione*, numerate progressivamente per ciascun *Ambiguum* e contenente alcune discussioni di problemi testuali, rinvii bibliografici, riferimenti di citazioni, spiegazioni di termini greci, commenti, paralleli tematici, chiarimenti di ogni tipo e riconduzioni dei pensieri espressi da Massimo alle loro fonti, spesso dionisiane e cappadoci, non senza uno sguardo ad alcuni punti della traduzione e dell'interpretazione degli *Ambigua* da parte di Giovanni Scoto Eriugena. In generale si tratta di un testo curato, anche dal punto di vista redazionale, e particolarmente prezioso: è l'unica traduzione completa degli *Ambigua* che abbiamo a disposizione, interamente annotata e corredata di importanti strumenti per la loro comprensione (la prima traduzione moderna degli *Ambigua*, di E. Poinsoye, Paris 1994, è una parafrasi ed è priva di note; quella di A. Louth, *Maximus the Confessor*, London 1996, traduce e annota soltanto gli *Ambigua* 10, 41, e 71).

ILARIA RAMELLI

GIAN PIO MATTOGNO. *L'antigiudaismo nell'Antichità classica*, Padova, edizioni di Ar 2002 (Paganitas, VII). Un vol. di pp. 225.

Questo denso e utile libro è costituito da due parti: la prima, introduttiva, presenta il problema dell'antigiudaismo classico e la storia della sua critica; la seconda, documentaria, raccoglie, con testo originale e traduzione, le principali fonti greche e romane che polemizzano contro i Giudei. Dopo le raccolte di Reinach e di

Stern e quella, limitata a Giustiniano, di Mordechai Rabello¹, si tratta della prima compilazione italiana, vastamente accessibile e aggiornata, e in formato maneggevole, delle antiche testimonianze sull'antigiudaismo.

La prima parte, in una breve introduzione, ricorda le più antiche fonti bibliche sulle ostilità verso il popolo ebraico: il racconto dell'*Esodo* e il libro di *Ester*, elencando le topiche antigiudaiche antiche più comuni, tra cui un rilievo particolare è conferito all'isolamento, all'esclusivismo e alla misantropia (*odium generis humani*, secondo la celebre formulazione di Tacito). L'A. passa in rassegna l'opinione di vari studiosi, come Simon, Tcherichover o Sevenster², secondo cui le origini dell'antigiudaismo classico risiedono nel particolarismo e separatismo degli Ebrei; secondo altri, invece, andrebbero ricercate cause più circostanziate di volta in volta, di ordine sia religioso sia politico ed economico. Un'attenzione specifica è rivolta all'avversione per i pagani attestata nel Giudaismo rabbinico. L'A. studia quindi l'antigiudaismo classico nella storiografia di età nazista (Stähelin, Wilcken, Leipoldt, Kuhn, Kittel, Hopfner etc.), che in genere sottolinea l'esclusivismo e l'ostilità giudaica verso le altre religioni, ma non riposa su una disamina sistematica delle fonti giudaiche, tutt'al più su qualche riferimento al *Talmud*. È quindi presa in considerazione la storiografia apologetica giudaica moderna, ad esempio il citato libro di Sevenster, che denuncia i pregiudizi antisemiti di certa storiografia nazista, ma che riconosce nell'auto-segregazione dei Giudei la causa più profonda dell'avversione contro di essi nel mondo classico, pur non analizzando l'atteggiamento dei rabbini verso i pagani, il che l'A. considera invece necessario fare³.

Correttamente l'A. individua una genesi greco-egizia dell'antigiudaismo

¹ T. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Paris 1895; M. Stern, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, I-III, Jerusalem 1974, che rimane il punto di riferimento fondamentale, accanto al lavoro di E. Schürer recentemente tradotto in italiano: *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, Brescia: I, 1985; II, 1987; III 1, 1997; III 2, 1998, e, per il solo Mosè, a quello di J.G. Gager, *Moses in Graeco-Roman Paganism*, Nashville, New York 1972; A. MORDECHAI RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, I, Milano 1987, Monografie del Vocabolario di Giustiniano 1.

² M. SIMON, *Verus Israël*, Paris 1948; V. TCHERICHOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 1959; J.N. SEVENSTER, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in Ancient World*, Leiden 1975.

³ L'A. cita opportunamente in merito le documentazioni di J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1955; H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrash*. München 1961.

classico⁴, ricordando Ios. C. Ap. I 233: “sono stati gli Egizi i primi a calunniarci” e risalendo ai primi rapporti tra il popolo ebraico e l'Egitto attestati in Gen 12, 10-20; 13, 2; 45, 18-20; 47, 6-27 e nelle vicende dell'Esodo, in 1Re 3, 1, in 2Cron 16-17; in Ger 1, 8, e ricorda le tensioni tra Ebrei ed Egizi nell'isola di Elefantina, che esplosero nel 410, con la distruzione del tempio giudaico da parte degli Egizi. Comunque, una vera e propria questione ebraica nacque soltanto in età tolemaica, e in particolare ad Alessandria: infatti gli autori alessandrini furono i primi a scrivere contro gli Ebrei, inventando una nuova versione dell'Esodo, che presentava gli Ebrei come invasori impuri e malati, misantropi e xenofobi, e i sovrani egizi come eroi di una lotta di liberazione. Le più antiche accuse di misantropia e *misoxenia*, dovute alle norme stabilite da Mosè per gli Ebrei, sono giustamente individuate negli *Aigyptiaká* di Ecateo, che, intorno al 300 a.C., li considera accusati di aver disseminato in Egitto una pestilenza e perciò cacciati: la Grecia classica non aveva fatto menzione degli Ebrei⁵ fino a Teofrasto, Clearco di Soli e Megastene, che li presentavano come filosofi. Le accuse di Ecateo sono riprese nel III sec. a.C. da Manetone – per cui l'A. ricorda opportunamente la discussione sull'autenticità dei suoi frammenti in Ios. C. Ap. I 73sgg.; 228-52 – in una delle due versioni dell'Esodo, dove fra l'altro chiama Mosè Osarsefo; nell'altra descrive gli Ebrei come discendenti degli Hyksos, invasori e dominatori dell'Egitto. L'A., anche in base a convergenze onomastiche, appoggia la tesi di alcuni moderni relativa alla veridicità di questa parentela. La pratica del Sabato è invece ricordata per la prima volta da Agatarchide nel II sec. a.C., in contesto ostile, sempre in riferimento al separatismo giudaico. A Posidonio l'A. riconduce, come la maggior parte dei moderni, il racconto di Diodoro relativo ai consigli degli amici di Antioco VII Sidete di distruggere Gerusalemme per la misantropia dei Giudei e per le leggi di Mosè contrarie all'umanità⁶. Apollonio Molone nel I sec. a.C. rinnova l'accusa di misantropia – presente anche negli *Aigyptiaká* di Lisimaco tra II e I sec. a.C., che offre un'altra versione dell'Esodo con gli Ebrei espulsi perché contagiosi – accanto a quella di ateismo, ben diverse dall'atteggiamento benevolo di Strabone verso Mosè negli *Historikà Hypomnémata*, che accusa di superstizione piuttosto i sacerdoti posteriori, i quali avrebbero introdotto la circoncisione, e, con la sua osservazione

⁴ Cfr. I. RAMELLI, *Un tópos antiggiudaico in Diodoro: l'odio del genere umano*, “Rendiconti dell'Istituto Lombardo”, Cl. di Lettere, 132 (1998), pp. 467-484; Ead., *Elementi comuni della polemica antiggiudaica e di quella anticristiana fra I e II sec. d.C.*, *Studi Romani* 49 (2001), pp. 245-274.

⁵ Solo Erodoto, II 104, 1-3 (p. 43) parla della circoncisione, e Cherilo forse allude agli Ebrei quando parla degli abitanti dei monti Solimiani (*ap. Ios. C. Ap. I* 22).

⁶ Analisi in Ramelli, *Un tópos*, cit.

sulla presenza degli Ebrei in tutto il mondo, secondo l'A. (ma con una notevole forzatura), attesterebbe per la prima volta l'accusa antiggiudaica di aspirazione al dominio mondiale. È richiamata anche la rivolta antiggiudaica di Alessandria nel 38, del cui resoconto filoniano è condotta un'analisi critica: il mancato reperimento delle armi nelle case dei Giudei (Phil. in Fl. 86, 90) è opposto alla notizia di Ios. *Ant. Iud.* XIX 278, secondo cui alla morte di Caligola i Giudei si armarono. Altri eventi-chiave ricordati sono l'ambasceria di Filone e di Apione a Caligola nel 40, la lettera di Claudio agli Ebrei alessandrini, le polemiche di Cheremone, *hierogrammateús* alessandrino⁷, che riprende Manetone ma senza le accuse di *misoxenia* e di *misanthropia*, che tuttavia l'A. sostiene, pur senza prove, che egli condividesse. Apione, a noi noto indirettamente tramite Flavio Giuseppe, all'odio contro gli stranieri aggiunge le accuse di onolatria e di omicidio rituale, che ritornano nello storico contemporaneo Damocrito: la prima risale a Mnasea di Patara, verso il 200 a.C.⁸. Altre fonti esaminate sono Tolemeo nel I sec. d.C., Filostrato tra il II e il III, con l'accusa di asocialità dovuta allo spirito sedizioso del popolo giudaico. L'A. ritiene che Filostrato abbia visto l'esatto rapporto causa-effetto; anche i Cristiani, comunque, furono accusati di spirito sedizioso – ad es. da Celso – e, quindi, di odio del genere umano⁹, ma non per questo si trattava di accuse fondate.

Il cap. 5, sull'antigiudaismo nella letteratura latina, ricorda i primi rapporti tra Giudei e Roma nell'ambasceria di Giuda Maccabeo del 161 a.C., che strinse un'alleanza fra i due rinnovata nel 144 e nel 138, con il risultato che a Roma confluirono molti Ebrei della diaspora, creando una colonia di cui è sottolineata la ricchezza di molti membri, come Alessandro, fratello di Filone alessandrino¹⁰. La rassegna di testimonianze si apre con Cicerone, che attesta l'influenza della comunità giudaica in Roma e considera addirittura i Giudei una stirpe nata per la servitù. Pompeo Trogo, in età augustea, attesta anche tra i Latini l'accusa di *misoxenia*, cercando però di giustificarla con il trattamento subito dai Giudei da parte degli Egiziani. Altri autori ostili passati in rassegna sono: Seneca, con la pesante definizione di *sceleratissima gens*; Plinio, che, pur parlando con simpatia degli

⁷ Documentazione nel mio *Allegoresi classica*, in collab. con G. Lucchetta, pref. R. Radice, Milano 2004, cap. 6.

⁸ Documentazione su questa accusa contro i Giudei e poi contro i Cristiani nel mio *Elementi comuni*, cit.

⁹ Documentazione nel mio *Elementi comuni*, cit.

¹⁰ Dall'affermazione di Juster che ivi erano "almeno due mendicanti per ogni capitalista" è tratta a p. 66 la conclusione che circa un terzo della popolazione ebraica di Roma fosse costituito da capitalisti, anche se, credo, non tutti erano o mendicanti o capitalisti, ma dobbiamo includere anche ceti medi.

Esseni, biasima il disprezzo giudaico per gli dèi; Tacito, con il suo celeberrimo *excursus* di *Hist. V*, che è analizzato in dettaglio e di cui sono posti in evidenza i tratti antiggiudaici, primi fra tutti le accuse di empietà e di misantropia, con le relative opinioni dei critici moderni. L'imputazione di aspirare al dominio mondiale, presente in Tacito, è ripresa da Svetonio, mentre tratti caricaturali dei costumi giudaici appaiono in Persio, in Giovenale, che mette in guardia contro il proselitismo ebraico, mirante a far circoncidere e divenire osservanti i "timorati di Dio", ossia i non osservanti ma simpatizzanti del Giudaismo¹¹, e in Petronio che l'A. situa correttamente in età neroniana e di cui ricorda un epigramma e la ridicolizzazione della circoncisione in più punti del *Satyricon*¹². Cassio Dione ricorda anch'egli l'esclusivismo dei Giudei e i loro costumi diversi da quelli degli altri uomini, anche se non emerge l'accusa di misantropia. Celso è definito giustamente dall'A. il primo pagano ad attingere abbondantemente alla Bibbia, di cui si serve per la sua critica al Giudaismo e al Cristianesimo, sorto dal primo¹³. Anche Giuliano, che era stato cristiano, mostra una profonda conoscenza del greco dei LXX e un atteggiamento ambivalente verso la religione giudaica giustamente rilevato dall'A.¹⁴. E anche il pagano Rutilio Namaziano, come Celso, considera il Giudaismo quale *radix stultitiae*, ossia quale fonte del Cristianesimo.

All'autodifesa del giudaismo nell'apologetica antica, a partire dal III sec. a.C., è dedicato il cap. 6, dove si distinguono due momenti: un primo di polemica implicita, attraverso la celebrazione del Giudaismo, e un secondo di esplicita, contro gli autori pagani. Gli esponenti della prima fase, noti specialmente grazie ad Alessandro Poliistore, ad Eusebio e a Clemente Alessandrino, e qui analizzati, sono i giudeo-ellenisti Demetrio, Eupolemo, Artapano, Ps. Eupolemo, Ps. Ecateo, Ps. Aristeia, Ps. Hellenistae, Aristobulo. In questa letteratura spesso ai Giudei è ascritta l'invenzione della filosofia, dell'astronomia e della civiltà, poi passata ai Greci, data la priorità cronologica di Mosè rispetto a questi; in Aristobulo queste argomentazioni sono spiccate. Con lessico non troppo felice, l'A. parla di una "mistificazione", di un

¹¹ Cfr. L. TROIANI, *Il perdono cristiano e altri studi sul Cristianesimo delle origini*, Brescia 1999; Id., "Lucio Giunio Gallione e le comunità giudaiche", in *Gli Annei, Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale*, a c. di I. Gualandri - G. Mazzoli, Como 2003, pp. 115-126.

¹² L'interesse di Petronio verso i Giudei, sebbene ironico, sembra favorire anche un eventuale interesse verso i Cristiani: documentazione in I. RAMELLI, *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, Madrid 2001 (GREC 6), cap. VIII.

¹³ Per la conoscenza e le citazioni della Bibbia in ambito pagano cfr. oggi il prezioso repertorio di G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I-II, Bologna 1998 (non citato dall'A.).

¹⁴ Cfr. F. RUGGIERO, *La follia dei Cristiani*, Roma 2002, pp. 178-195 (non cit.).

“camuffamento” della Legge giudaica in questi autori, allo scopo di rendere i Giudei bene accettati al mondo greco-romano. Gli esponenti della seconda fase sono Filone e Giuseppe. Del primo, di cui sarebbe stato bene ricordare lo straordinario apporto filosofico e culturale nel coniugare la filosofia, soprattutto platonica, con l'esegesi e la teologia giudaica, sono ricordati i frammentari *Hypothetica*, dedicati a difendere i Giudei dalle calunnie, e i commenti allegorici alla Bibbia, e comunque tutta la sua opera è considerata, con molti esempi, un'apologia del giudaismo, di cui Filone dà una lettura ecumenica che l'A. non ritiene conforme alla letteratura rabbinica. Si potrebbe osservare che, come insegna Troiani¹⁵, il giudaismo ellenistico non si esaurisce nel giudaismo rabbinico. Se quest'ultimo era estremamente particolaristico, tale non era il giudaismo nella sua corrente “ellenica”, con i proseliti, i timorati di Dio, i simpatizzanti e gli intellettuali fortemente ellenizzati come appunto Filone. Anche per Giuseppe l'A. parla di “falsificazioni”, “mistificazioni” e “truccature”: si tratta in realtà di tentativi di coniugare la cultura giudaica con quella greca, il che era impossibile solo per il giudaismo più chiuso e separatista.

Le cause reali dell'antigiudaismo classico sono prese in esame nel cap. 7 e sono identificabili secondo l'A. nel separatismo giudaico, per il quale non sono da lui accettate le giustificazioni, addotte dagli apologeti antichi e moderni, di necessità difensiva dall'idolatria e dall'ostilità. Sono accolte solo posizioni come quelle di T. Rajak e di H. Küng¹⁶ che colgono un certo grado di verisimiglianza nelle accuse di esclusivismo, le quali pure vanno ridimensionate perché provenienti da fonti certamente ostili: rimane certo il dato di fatto dell'auto-isolamento degli Ebrei, dovuto a una “comprensione rigida della Legge” da parte degli osservanti ortodossi e denunciato perfino da alcuni Ebrei come B. Spinoza, B. Lazare e I. Shahak. Infatti l'A. nel cap. 8 passa a presentare alcuni documenti esemplari della letteratura giudaica antica, dalla Bibbia ai testi raccolti dal Bonsirven, in cui emergono esclusivismo etnico-religioso, misantropia, *misoxenia* e *amixia*, specie a partire da Esdra e Neemia, spesso per motivi di impurità rituale: perciò ad es. i trattati di amicizia con Roma in

¹⁵ *Il perdono cristiano*; Lucio Giunio Gallione, cit.; ma l'A. stesso a p. 106 ricorda i “timorati di Dio”, i proseliti e i simpatizzanti. A p. 107-108 invece egli considera giudaizzanti Flavio Clemente e Flavia Domitilla, cugini di Domiziano, che invece secondo M. Sordi, *I Cristiani e l'impero romano*, Milano 1983, pp. 50-61, erano cristiani: credo in effetti che l'accusa di ateismo e di tendenza ai costumi giudaici, riportata da Dione, LXVII 14, nasconda un'accusa di Cristianesimo, poiché Flavio Clemente fu mandato a morte per questo: ora, solo il Cristianesimo, e non il Giudaismo, era allora *superstitio illicita*, i cui membri dovevano essere giustiziati.

¹⁶ RISPETT. “L'autoseparazione della comunità ebraica”, in AA.VV., *Giudei fra pagani e Cristiani*, Genova 1993, pp. 29-30; *Ebraismo*, Milano 1995, pp. 172sgg.

epoca maccabaica sono considerati contraddittori con il disprezzo che il Giudeo osservante era tenuto a nutrire per i Romani idolatri (p. 127); alcuni motivi particolari di polemica, come l'assimilazione della carne di un pagano alla carne d'asino in *Jabmuth* 98a, ricordata dall'A. a p. 131, possono, credo, ricondursi a una reazione alle già citate accuse di onolatria. Analogamente nel cap. 9 è studiato il messianismo e l'istanza di dominio mondiale giudaico – accusa riflessa in Giuseppe, in Tacito e in Svetonio – nelle fonti letterarie ebraiche, dalla Bibbia al Midrash, al Talmud, agli apocrifi e ad altre fonti, e nelle guerre escatologiche contro Roma, per quanto E. Benamozegh¹⁷ osservi a ragion veduta che in certe epoche gli Ebrei coltivarono speranze di dominio universale – e ammettiamo pure con l'A., p. 141, che esse non fossero chimeriche ma concrete, e ispiratrici in effetti delle rivolte antiromane¹⁸ –, ma che l'ebraismo *tout court* non possa esserne ritenuto responsabile, così come non tutto il Giudaismo intendeva il Messia in senso politico: non per nulla i Cristiani videro il Messia nel ben poco zelotico Gesù di Nazareth. La documentazione addotta dall'A. sull'esclusivismo e sul messianismo politico nei testi giudaici antichi è incontrovertibile e occorre prenderne atto. Va anche ribadito, però, che il Giudaismo, ieri come oggi probabilmente, non si esaurisce nella corrente più intransigente e chiusa. Per il mondo antico in particolare, è Giudaismo anche il Giudeo-ellenismo: quello di Aristobulo e di Filone, quello a cui si rivolse s. Paolo quando non trovò ascolto nelle sinagoghe, quello di cui furono eredi tanti Padri cristiani.

La seconda parte riporta, corredate di traduzioni chiare e rispettose del testo, disposte in ordine approssimativamente cronologico¹⁹, le seguenti fonti, fornendo un repertorio ben rappresentativo e pressoché completo²⁰: Ecateo, Manetone, Agatarchide, Posidonio di Apamea, Apollonio Molone, Strabone, Lisimaco, Cheremone, Aione, Damocrito, Claudio Tolemeo, Filostrato, Cicerone, Pompeo Trogo, Seneca, Plinio il Vecchio, Tacito, Svetonio, Persio, Petronio, Giovenale, Quintiliano, Celso, Cassio Dione, Giuliano Imperatore, Rutilio Namaziano. Il testo, che si chiude con un indice dei nomi particolarmente utile data l'assenza di una bibliografia e la collocazione dei riferimenti nelle note a piè di pagina, è curato anche dal punto di vista tipografico e

¹⁷ *Israele e l'umanità*, Genova 1990, p. 199.

¹⁸ Opportunamente sono ricordati in merito M. HENGEL, *Gli zeloti*, tr. it. Brescia 1996; F. LUCREZI, *Messianismo regalità impero*, Firenze 1996 e G. FIRPO, *Le rivolte giudaiche*, Roma-Bari 1999.

¹⁹ Però ad es. Persio e Petronio, che appartengono all'età neroniana, anziché venire subito prima o subito dopo Seneca, si trovano posposti a Plinio il Vecchio, a Tacito e a Svetonio, ma probabilmente ciò dipende dalla unità tematica di "satira" con Giovenale, che essi precedono.

²⁰ Tuttavia, mancano completamente le fonti giuridiche, di cui ho cercato invece di tenere conto nel cit. *Elementi*, pur in un lavoro con un taglio preciso e limitato.

con pochi errori di stampa²¹ e – nonostante alcune forzature – si rivela un lavoro prezioso e ben documentato, oltre che di scorrevole lettura.

ILARIA RAMELLI

JOSSA, GIORGIO. *I cristiani e l'impero romano (Da Tiberio a Marco Aurelio)*, Roma, Carocci editore, 2000, 203 pp.

La historia de las relaciones entre el Imperio Romano y los cristianos ha concitado mucho interés a lo largo de la historia de la historiografía; en particular, la época en la cual los emperadores romanos denostaron a los cristianos y los persiguieron a-sistemáticamente tanto en Oriente, como en Occidente.

El autor de esta obra, Giorgio Jossa, es académico de Historia de la Iglesia Antigua en la Universidad Federico II de Nápoles. Ha publicado numerosos artículos sobre su especialidad en distintos centros académicos de su país. Su particular interés por las relaciones entre el Imperio y los cristianos lo han llevado a abreviar en reconocidos historiadores italianos de la especialidad, tal el caso de la siempre recordada y querida Marta Sordi, a la que se encarga de destacar y citar generosamente.

La obra se compone de cuatro capítulos: 1. I cristiani e l'impero nell' età Giulio-Claudia; 2. I cristiani e l'impero nell' età dei Flavi; 3. Il cristianesimo sotto Traiano e Adriano; Il cristianesimo sotto Antonino Pio e Marco Aurelio.

La organización interna de la narración sigue un perfil histórico cronológico. El autor analiza las etapas persecutorias de las sucesivas dinastías imperiales y en cada una de ellas, analiza la acción, postura y obra de los cristianos. Desde el mismo prólogo se observa que el autor es conciente de la envergadura del tema a tratar, por lo cual enumera una lista de autores a partir de los cuales dio forma a su marco teórico; tal el caso de A. Manaresi, P. Brezzi y Marta Sordi, quienes, con el mismo Jossa, son pilares de la rica tradición del estudio de este tema en medios italianos.

De Marta Sordi, el autor destaca dos de sus obras: "Il cristianesimo e Roma" (1965) y "I cristiani e l'impero romano" (1984) (ya reseñados en nuestra revista), por la impronta que han dejado en las generaciones de especialistas en el tema. Tal como Sordi, Jossa ha decidido ahondar en los aspectos humanos y sensibles de la experiencia persecutoria. Con vivacidad y dinamismo aborda la problemática de las persecuciones a través de una sentida recreación de las circunstancias que rodearon al

²¹ Solo a p. 19, ad es., nel cit. titolo di Gager si legge *Greco-Roman* anziché *Graeco-Roman*; a p. 59 il greco *katà* nel titolo *katà Ioudaion* reca l'accento acuto anziché grave; a p. 63 *convivales* in luogo di *convivales*; a p. 65 "colonna" per "colonia".

martirio de los cristianos. No por ello el autor se aparta de un meditado análisis de las relaciones políticas, filosóficas y teológicas que esta problemática aparejaba.

Desde el punto de vista metodológico el autor nos presenta un cuidadoso análisis de las fuentes históricas, así como criteriosas interpretaciones de las mismas dentro de su contexto histórico-cultural. Las citas se han colocado al fin de cada capítulo y han sido acompañadas de profundas consideraciones acerca de la valía y reconocimiento de cada una de las obras utilizadas. Por la calidad y solidez del relato considero recomendable la lectura de esta obra

GRACIELA GÓMEZ DE ASO

ANDRADE, NORA (ED.), *Discurso y poder en la tragedia y la historiografía griegas*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, 167 pp.

La presente obra ha sido compilada y editada por Nora Andrade quien es profesora en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad del Salvador. Dirige desde 1998 un proyecto que se centra en el análisis del discurso trágico e historiográfico, cuyos resultados dieron frutos en la presente publicación.

La obra en cuestión pretende utilizar las herramientas provistas por el análisis del discurso, para analizar el corpus de discursos directos pronunciados por personajes detentadores del poder. En particular se han analizados textos trágicos e históricos griegos del s. V a. C. con la finalidad de hallar en cada uno de los autores las principales líneas de pensamiento político de la época.

Es pretensión de la editora esta obra y de sus colaboradores reconocer las características de la concepción del poder y los modos en los cuales se relacionaban los gobernantes y las instituciones vigentes en la Atenas clásica. La compiladora-editora ha trabajado particularmente en la introducción y el cap. 1 ("Discurso político en el *Áyax* de Sófocles"); Silvia de Alejandro, el cap. 2 ("El conflicto *genos/polis* en *Los siete contra Tebas*"); Jimena Dib es la autora del cap. 3 ("Conflictos entre la decisión colectiva y el sentimiento privado. Su configuración discursiva en *Hécuba* de Eurípides"); César Guelerman ha trabajado "Enunciación y polaridades argumentativas en la oración fúnebre de Pericles" (cap. 4); Mercedes Seoane, "El poder de la palabra en los albores de la historia: un análisis del discurso directo en las *Historias* de Heródoto".

Es de destacar el cuidadoso trabajo que se han realizado con los textos originales, en particular en el plano del contexto histórico y particular del autor de cada relato analizado. La obra, aunque muestra un despliegue interesante de versiones particulares de temática trágico-histórica, mantiene una unidad de criterio discursivo y analítico por la impronta destacada de Nora Andrade. Para aquellos que pretenden adentrarse en las nuevas vertientes del discurso literario desde enfoques renovados,

esta obra es de fundamental interés; así como para los especialistas en el mundo helénico deseosos de caminar por los senderos del análisis del discurso con finalidad política.

GRACIELA GÓMEZ DE ASO

Science and Mathematics in Ancient Greek Culture, ed. C.J. Tuplin - T.E. Rihll, Oxford, University Press, 2002, Un vol. di 377 pp. ISBN 0-19-815248-5.

Il volume presenta una selezione, rielaborata, di letture del convegno di Liverpool (1996) *Science Matters: The Role and Achievement of Science in Greek Antiquity*. Nella premessa (pp. ix-xii) L. Wolpert ricorda che la scienza ha avuto origine in Grecia e risale a Talete come suo iniziatore, e ad Archimede, che per primo applicò correttamente la matematica ai fenomeni scientifici; nota anche come scienza e tecnologia non vadano sempre di pari passo, come accadde nel mondo classico. L'introduzione di T.E. Rihll (*Greek Science in Context*, pp. 1-21) traccia la storia dell'interesse per la scienza greca e dell'evoluzione degli studi in merito fino ad oggi, prendendo ad esempio l'ambito dell'astronomia antica, e individua e analizza gli interessi correnti della ricerca: la stretta relazione scienza-filosofia nell'antichità, quella altrettanto stretta delle scienze tra loro (la separazione è moderna), il loro sviluppo diacronico e il rapporto scienza-società nel mondo antico, con un rilievo sul tempo a disposizione degli studiosi in una società in cui il lavoro era servile.

A. Barker, *Words for Sounds*, pp. 22-35, mostra l'importanza dell'analisi del lessico acustico del mondo antico, in quanto influì notevolmente sulla creazione della teoria musicale. L'esempio sviluppato è il valore semantico di ὄξύς e βαρύς nell'accezione musicale, con le analisi delle definizioni di Aristotele, Archita e Tolomeo e la precisazione che ὄξύς non è il puro opposto di βαρύς, non indicando un suono solo acuto, ma anche forte: uno alto ma debole è leptoj. J.L. Berggren, *Ptolemy's Maps as an Introduction to Ancient Science*, pp. 36-55, esamina la *Geografia* di Tolomeo nella misura in cui essa insegna a disegnare carte geografiche – fosse o meno corredata in origine da carte tracciate dall'autore –, dalle coordinate alle segnalazioni delle massime durate di dì e notte alle varie latitudini, considerando anche l'importanza delle sue fonti letterarie: poco, proporzionalmente, era frutto di osservazione diretta. Sono evidenziati nell'opera gli elementi di geografia matematica: il modello geometrico di cosmo e terra sferici, la misura della circonferenza della terra, l'uso della triangolazione. H.M. Hine, *Seismology and Vulcanology in Antiquity?*, pp. 56-75, osserva una difficoltà nel distinguere chiaramente i fenomeni sismici e vulcanici nelle fonti antiche, relativamente numerose in merito (anche perché a Roma essi erano considerati prodigi e riferiti al Senato). Sono analizzate l'*Ep.* 79 di Seneca sull'Etna e le fonti sul terremoto della Campania del 62 d.C. e

sull'eruzione del Vesuvio del 79 d.C., ed è indagata la speculazione filosofica e scientifica sulle cause di simili fenomeni, specialmente in Aristotele. A p. 69, tra i pensatori che individuarono le cause del terremoto nell'azione di venti sotterranei, ricorderei personalmente anche Epicuro, *Ad Pyth.* 105.

A.C. Bowen, *The Art of the Commander and the Emergence of Predictive Astronomy* (pp. 76-111), indaga le fonti sulla più antica predizione di eclissi. Secondo Plinio, Ipparco sapeva predirle su un periodo di 600 anni, in base a una teoria astronomica: il primo a predire una singola eclissi, secondo Erodoto e Cicerone, fu Talete; Livio e Plinio narrano la predizione di un'eclissi da parte di Sulpicio Gallo nel 167 a.C. alla battaglia di Pidna. Ma oggi sappiamo che la notte della battaglia non ci fu eclissi. Dopo l'osservazione che in Cicerone Gallo spiegava l'eclissi senza predirla, è avanzata la ragionevole ipotesi che la storia di Livio su Gallo sia stata elaborata a partire da elementi veri (un'eclissi nel 167, Gallo a Pidna), dalla notizia di Cicerone, da quelle di Diodoro sulle predizioni di eclissi in Egitto e Caldea, e dall'idea di Polibio che il buon generale debba saper spiegare i fenomeni naturali all'esercito per evitare timori. In *Euctemon's parapêgma* (pp. 112-32) R. Hannah, dopo avere rintracciato già nell'*Iliade* e in Esiodo l'uso delle stelle per indicare i tempi, si concentra sul calendario di Euctemone (432 a.C.), citato da Gemino e Tolomeo e presente anche in tradizione diretta, basato su levate e tramonti delle stelle ma, contrariamente a quanto ritenuto finora e come dimostra il codice viennese del *parapegma*, non delle costellazioni zodiacali, eredità babilonese ivi inserita poi: Euctemone usava solo il calcolo per intervalli di giorni tra le osservazioni; il conto non veniva perso poiché un pioło era spostato di giorno in giorno in fori prestabiliti. Scopo del *parapegma* non era la pura osservazione scientifica, né l'agricoltura: era usato nelle città per attività civili e religiose, quale la determinazione delle feste. Solo Callippo nel tardo IV sec. a.C. lo sviluppò in un pieno calendario solare. L. Taub in *Instruments of Alexandrian Astronomy* (pp. 133-49) studia attentamente i possibili usi degli anelli esistenti ad Alessandria secondo Tolomeo, utili a determinare gli equinozi, soddisfacenti al tempo di Ipparco ma non a quello di Tolomeo, quando comunque le osservazioni non erano più necessarie, essendo stata fissata la teoria. Gli equinozi, segnati sulle meridiane, importavano ai fini di stabilire i mutamenti climatici e l'inizio dell'anno astrologico. J.J. Culton, *The Dioptra of Hero of Alexandria* (pp. 150-64), prende in esame la descrizione che nel I sec. d.C. Erone fece della sua diottra, che sembra combinare una livella a un sistema di misurazione degli angoli. Ne è offerta una convincente ricostruzione e ne sono indagate le applicazioni, generalmente a livello corografico, di misurazioni di aree e distanze tramite riduzione a figure geometriche. S. Cuomo, *The Machine and the City* (pp. 165-78) considera i *Belopoeica* di Erone di Alessandria, di età neroniana, concernenti la costruzione di macchine balistiche, considerate sviluppi dell'arco; pur dipendendo da trattati tecnici, Erone afferma di voler scrivere per tutti.

Il trattato si apre con una riflessione sulla necessità del possesso di armamenti, considerato strumento migliore della filosofia, per assicurare la pace, anche grazie al loro effetto deterrente. L'A. evidenzia bene la prospettiva pragmatica in cui Erone vede la filosofia.

J.R. Milton illustra *The Limitations of Ancient Atomism* (pp. 178-95): l'atomismo è l'unica filosofia sopravvissuta nella scienza odierna, mentre non trovò applicazione in quella antica. Infatti, l'atomismo greco era filosofia della natura e non scienza: il criterio di Epicuro delle spiegazioni multiple di un fenomeno, accettato come scientifico dalla Asmis¹, non è tale per l'A., il quale osserva che il suo scopo non era la comprensione della natura, ma la tranquillità dell'animo. È poi giustamente dibattuta la questione se l'atomismo antico abbia veramente rapporto con quello moderno, a parte le ovvie convergenze lessicali: per questo è esaminato l'atomismo di Galileo, di Huygens e di Newton, che non influì sulle loro teorie scientifiche, in quanto non favoriva la meccanica inerziale: la fisica del Seicento era meccanicistica, mentre l'atomismo antico non lo era. Nel XVII sec. l'atomismo era una filosofia della natura, che, con il meccanicismo filosofico, fece da sfondo alla meccanica inerziale; solo nel XX sec. fu incorporato nella scienza. In *Greek Mathematicians: A Group Picture* (pp. 196-216) R. Netz cerca di stabilire il numero e le caratteristiche dei matematici nell'antichità, quali il genere –sono attestate almeno due donne, Ipazia e Pandrosion–, la provenienza, per lo più dal Mediterraneo orientale e talora giudaica, l'importanza sociale ed economica, e il numero, scarso: un catalogo redatto dall'A. per tutta l'antichità non conta più di 144 nomi. Inoltre, i matematici non erano organizzati in scuole e nelle fonti non sono nemmeno considerati una categoria. Nella cultura generale, la matematica era scarsamente studiata; l'A. mostra come importanti storici ne sapessero poco, mentre in compenso l'aritmetologia, con il suo simbolismo, ebbe maggiore diffusione e fortuna. Più positivo è il quadro risultante da E. Hussey, *Aristotle and Mathematics* (pp. 217-29), che studia i luoghi e i modi in cui Aristotele, nella sua opera, tratta della matematica, alla quale era molto interessato, come il suo maestro Platone: oltre alle allusioni occasionali e agli esempi, sono considerate le riflessioni di Aristotele sulla filosofia della matematica, con la differenziazione tra gli oggetti contabili della matematica e quelli spazialmente misurabili della geometria, e sul ruolo della matematica nelle scienze naturali come 'parte nobile' ad es. di ottica, meccanica, armonica, astronomia. L'A. dimostra con buoni argomenti che, se Aristotele non subordina completamente la fisica alla matematica, quest'ultima è comunque parte strettamente integrante della fisica di questo filosofo, che era anche

¹ E. ASMIS, *Epicurus's Scientific Method*, Ithaca 1984, p. 322. Diversa è la difesa di A.A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London 1974, p. 27.

scienziato e matematico. C.M. Taisbak, *Euclid's Elements 9.14 and the Fundamental Theorem of Arithmetic* (pp. 230-41), mostra come il teorema 9,14 di Euclide non equivalga al Teorema Fondamentale dell'Aritmetica, ma ne sia una forma più debole. Interessanti notazioni l'A. offre anche sulla terminologia matematica nel mondo antico, ad es. sull'uso di "misurare" nel senso di "essere divisore", che, noto, si mantiene ancora in Marziano Capella, *Nup.* VII, e nei suoi commentatori medievali².

V. Nutton, *Ancient Medicine: Asclepius Transformed* (pp. 242-55), presenta i recenti progressi nella ricerca sulla medicina antica, rilevando che gli studiosi interessati sono per lo più filosofi, che lo studio della medicina antica ha acquisito rilievo nell'ambito degli studi sull'antichità, come mostrano i volumi *ANRW* II 37, 1-3, e che una delle principali acquisizioni riguarda la smontatura della presunta opposizione tra la scuola medica di Coo e quella di Cnido. È posta in luce l'influenza preponderante della linea Ippocrate-Galeno nella storia della medicina e l'importanza della logica e della filosofia in Galeno, che non aderiva ad una scuola definita, nonché l'enorme quantità dei suoi scritti, di cui sono elencati quelli pervenuti in lingue orientali o in latino medievale. Infine sono rilevate alcuni interessi della ricerca attuale, ad es. la trattatistica antica sulla fisiologia femminile, o i disabili nell'antichità. T. Tieleman, *Galen on the Seat of the Intellect* (pp. 256-73), mostra come Galeno, nella controversia con Crisippo sulla posizione dell'intelletto, argomenti avvalendosi sia della filosofia, specialmente logica, sia degli esperimenti anatomici: è esamina la metodologia di quelli sul sistema nervoso –cui si affiancano gli argomenti fondati su esperienze quotidiane– riportati nel *De Placitis Hippocratis et Platonis*, dove Galeno, cercando di dimostrare la concordanza tra Ippocrate e Platone, sostiene, pur modificandola, la tripartizione platonica dell'anima. Di Galeno, definito un platonico empirista più che uno scienziato sperimentale nel senso odierno, non sappiamo quanto dipendesse da Erofilo ed Erasistrato, sui quali egli è tuttavia la nostra fonte principale, e che scoprirono il sistema nervoso grazie alla possibilità di praticare l'anatomia umana.

T.E. Rihl e J.V. Tucker, *Practice Makes Perfect* (pp. 274-305) studiano la conoscenza dei materiali nell'antica Grecia, e in particolare l'estrazione dell'argento dal Laurion ad Atene, da cui si ricavavano anche altre sostanze. Sono esaminati pure i rapporti della produzione del Laurion con la società ateniese a livello religioso, economico, e politico. Gli AA. mostrano bene come spesso anche i processi più raffinati non fossero sostenuti da una comprensione teoretica: così si stabilivano le temperature giuste delle fornaci o si testava l'argento in modo empirico, basandosi

² Cfr. I. RAMELLI, *Marziano Capella. Nozze di Filologia e Mercurio*, Milano 2001; ho in preparazione un'edizione dei commentari medievali latini, che uscirà a Milano.

sugli effetti. Sono ricordati gli autori antichi, spesso peripatetici, che si occuparono dei materiali, e sono caratterizzate la conoscenza pratica dei materiali e quella teoretica: solo la seconda cerca di definire le cause. C.A. Wilson, *Distilling, Sublimation, and the Four Elements* (pp. 306-22) indaga i presupposti teoretici, gli scopi e i risultati della chimica greca antica, analizzando i *Physikà kai mystikà* attribuiti a Democrito ma databili al I sec. d.C., in cui è ripreso il nesso platonico tra elementi, forme geometriche e numeri, e lo sviluppo della chimica in ambito ermetico e gnostico, anche in area persiana e siriana. Sono studiati i due sistemi usati nell'antichità, distillazione e sublimazione, gli strumenti impiegati, le fonti in merito, ed è denunciata la difficoltà di intendere questi testi per il lessico impreciso nei nomi dei minerali.

Il volume, molto curato e con rari errori (es. μέγας per μέγας a p. 25, due volte ὀξύτης per ὀξύτης a p. 35), si chiude con informazioni sugli autori (pp. 323-25), un'ampia bibliografia (pp. 326-49), e gli indici (pp. 350-77). È una preziosa panoramica sulle scienze antiche nei loro rapporti con la filosofia e la società, ed offre un preciso quadro della ricerca attuale in merito, coniugando il rigore espositivo a una gradita scorrevolezza di lettura.

ILARIA RAMELLI

SACKWILLE-WEST, VICTORIA. *Juana de Arco*. Madrid: Siruela, 2003, 403 pp.

Para la historia de Francia Juana de Arco se convirtió en un verdadero mito nacional, favorecido por su "liberación" frente a los ingleses" y engrandecido por la recientemente difundida filmografía. Pese a ello no son muchos los estudios en castellano sobre su vida. Esta nueva edición, aunque de confección antigua, adquiere suma importancia por su estilo. Sackwille-West es una novelista y biógrafa, amiga íntima de Virginia Wolf. Ciertos aspectos de su apasionada personalidad no son ajenos a los enfoques de esta narración, que comienza: "nacida el 6 de enero de 1412, quemada por hereje el 30 de mayo de 1431 y canonizada el 16 de mayo de 1920". Comienza aclarando que no se conoce la existencia de ningún retrato contemporáneo de Juana de Arco. Posiblemente no haya existido nunca. Ella negaba haber posado para que la pintasen, aunque admitía haber visto un retrato suyo, con la armadura completa y con una rodilla en tierra, presentando una carta al Rey. Este cuadro, decía, era obra de un escocés, y aparte de él afirmaba que no había visto nunca ninguna imagen con su parecido, ni había encargado que se la hiciesen. Probablemente gran parte de los demás datos de su vida no tienen mayor exactitud que la mencionada y resulta difícil separar la leyenda de la realidad, aunque quizás la segunda sea más importante que la primera. Al concluir, la estudiosa sigue interrogándose "por qué había de caerle la suerte a Juana, que no poseía cualidades especiales para su tremenda

misión, sigue siendo un misterio que parece imposible resolver racionalmente" (pp. 536-537). Pero "al decir que no poseía cualidades especiales es preciso hacer una importante excepción: tenía ciertamente el poder de llevar a buen término lo que había emprendido. Su convicción y su coraje eran sobrehumanos. Eran de la categoría que no admite duda y no reconoce ningún obstáculo. Su fe absoluta era el secreto de su fuerza...esa energía que lo invadía todo manaba de la intensidad de sus convicciones internas" (ibídem). Destaquemos que, más allá de su estilo literario, la autora da una buena bibliografía sobre la heroína.

F.H.

ALMAGRO, MARTÍN - ÁLVAREZ MARTÍNEZ, JOSÉ M. - BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, JOSÉ M. - ROVIRA, SALVADOR. *El disco de Teodosio*. Madrid: Real Academia de la Historia de España, 2000, 338 pp.

La Real Academia de Historia de España que, entre sus múltiples y significativas tareas, edita una serie de obras de investigación de primer nivel sobre temas de su especialidad, ha dado a luz este elegante ejemplar del Gabinete de Antigüedades referido al llamado "disco de Teodosio", que los profesores de historia de la Antigüedad tardía valoramos muy especialmente, pues es una pieza hecha construir por el célebre emperador cristiano con motivo de las fiestas *quindecennalia* del 393 y refleja la continuidad imperial. Señalemos en primer lugar que nos estamos refiriendo a una de las "joyas" de esa honorable Institución que, una vez hallada, fue cuidadosamente limpiada, restaurada y analizada. Ya en 1848 produjo una "Memoria histórico-crítica del gran disco de Theodosio encontrado en Almendralejo, leída a la Real Academia de la Historia por su Anticuario, don Antonio Delgado, en la Junta Ordinaria del 9 de septiembre de 1848". De allí en más el disco, por su importancia, fue centro de labor en el citado Gabinete de Antigüedades. En esta ocasión fue el conocido "pre-historiador" Martín Almagro quien dirigió esta publicación con los resultados de siglo y medio de labor. Para ello contó con la ayuda de su antecesor, el no menos conocido historiador de la Antigüedad José M. Blázquez, del Director del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, Jose M. Álvarez Martínez, y del restaurador Salvador Rovira. El resultado que tenemos en nuestras manos es de primer nivel. El libro de excelente impresión, con múltiples gráficos ilustrativos y fotografías ampliadas y detalladas (casi un centenar), incluye una copia del disco que recomendamos observar para valorar la importancia de su estudio (pp. 185 ss.). La obra ha sido dividida en tres partes; en la primera (análisis documental) se reproduce el citado memorial de Delgado, seguido por un detallado estudio del hallazgo, realizado por Martín Almagro y completado por sendos trabajos de Miguel Angel Calero sobre "el lugar el hallazgo" y del citado Almagro sobre el ejemplar "copiado"

en el Museo Nacional de Reproducciones Artísticas. La segunda parte, destinada a los “análisis técnicos”, incluye estudios sobre las técnicas metalúrgicas, un estudio metalográfico, detalles del complicado tratamiento de restauración y apéndices sobre aspectos de la tarea realizada. Resulta de especial importancia la parte tercera, donde se incorporan trabajos de Jutta Meischner sobre “una nueva interpretación” del *missorium* (lo refiere a Teodosio II); problemas históricos e iconográficos, por el historiador Javier Arce; aspectos cronológicos, analizados por Blázquez actualizando el estado de la cuestión; aspectos e importancia de la representación imperial, por Bente Kiilrich; y el detallado “Las *quindecennalia* de Teodosio I el Grande (19 de enero del 393 d. C.) en el gran clipeo de Madrid”, por Alicia Canto; siguen los estudios de arqueología teodosiana de Dimas Fernández-Galiano y las conclusiones de Hjalmar Torp. Se completa con las ponencias presentadas por los autores mencionados en el coloquio realizado al efecto en Mérida, en 1998, sobre el tema; aunque no soluciona definitivamente el problema del *missorium*, aporta una gran cantidad de información e interrogantes sobre el disco, pero también sobre Teodosio y su época.

F.H.

ACCROCCA, FELICE. *Francesco, fratello e maestro*. Padova: Messagero, 2002, 192 pp.

El autor es uno de los medievalistas italianos que mejor conocen la vida y obra de Francisco de Asís, y de sus compañeros de la Orden franciscana. Ordenado sacerdote, graduado en La Sapienza y la Gregoriana ha publicado cantidad de investigaciones en revistas especializadas en esta temática, como también varios libros de importancia. En esta oportunidad el autor ha intentado una obra distinta, que nos muestra al Francisco activo, junto al hombre de oración y religiosidad, al Francisco, “hermano y maestro”. El propio Accrocca lo señala en la introducción al aclarar “tal convencimiento (de erudición e intelectualidad excesiva) me ha llevado a escribir, en el curso de los años, diversos ensayos en los cuales intenté ofrecer a un público más numeroso argumentos debatidos en las investigaciones” (p. 5). Para lograrlo reordenó siete trabajos previos correspondientes a la última década, basados en fuentes documentales, y les inspiró la tan particular “espiritualidad franciscana”. El resultado está a la vista y es digno de elogio. El libro fue estructurado en ocho capítulos que abarcan la vida misma, la vida espiritual, la vida fraternal, la vida sufriente, la vida exigente, la vida silenciosa y la vida que crece; y en cada uno de ellos, una serie de acápites que se refieren a cuestiones específicas de dichos aspectos. Como nos aclara el autor, “Francisco se consideró siempre un hermano de sus hermanos y no pensó nunca en poder convertirse en su maestro; aunque hacia fines de su vida, en su Testamento, habló de sí como de un pequeño (*parvulus*) que exhortaba a sus hermanos a que observaran más católicamente la Regla prometida. Esto no implica, todavía, que

también contra su voluntad se haya convertido -para muchos, muchísimos hombres y mujeres- en maestro de vida cristiana" (p. 9). La cuidadosa lectura de esta obra nos permite un acercamiento diferente -y más completo- a la personalidad y vida del *Poverello* de Asís.

F.H.

MANDEVILLE, BENEDEIT Y JEHAN. *Libro de maravillas*. Madrid: Siruela, 2002, 315 pp.

Quienes tenemos algún interés particular en el mundo medieval, especialmente en su literatura de semi-legendarios viajes, hace años que estamos, sin éxito, a la búsqueda de una edición castellana del *Libro de las maravillas*. La editorial Siruela, especializada en excelentes ediciones de fuentes y clásicos medievales, solucionó nuestro problema y nos produjo la satisfacción que implica para un "biblio-maníaco" hallar un libro después de muchos años ímprobos. Comencemos señalando que la obra -continuadora de otras conocidas como *mirabilia* incluyendo el legendario viaje de san Brandán- fue una de las primeras enciclopedias de la primera *renovatio* del saber antiguo, que, como bien sabemos, entremezclaba con gran facilidad realidades y fantasías (bastaría recordar los múltiples bestiarios y muchas obras hagiográficas, como, por ejemplo, la historia de San Jorge y el dragón). El libro que reseñamos -traducido por Marie-Jose Lemarchand, colaboradora de la editorial en otras fuentes publicadas y autora de un breve estudio introductorio- edita en su primera parte *El viaje de San Brandan*, atribuido a Benedeit y vinculado a la "búsqueda del Paraíso" y a la labor evangelizadora de los monjes celtas. La segunda parte -que compone el grueso del libro- fue escrita por Jehan de Mandeville en 1356 y en ella entremezcla hábil o confusamente hechos reales con acontecimientos fantásticos y seres fabulosos. Lemarchand nos incita a la lectura, cuando señala respecto del *Libro de las Maravillas* que "escrito dos siglos más tarde -que el de san Brandán- obedece a las mismas preguntas que el anterior, pero más elaboradas, menos ingenuas -estamos en el siglo XIV, es decir, sólo falta un siglo para llegar al descubrimiento del NuevoMundo-: ¿Dónde acaba la Tierra, si acaba, porque acaso toda ella es redonda? ¿Existen en nuestro planeta otros seres aparte del hombre? Y en este caso, ¿en qué difieren de nosotros? ¿Son realmente monstruosos aquellos otros seres que habitan las islas de ultramar? ¿No serán quizás mejores en sus costumbres que los de una Cristiandad presa de la discordia que reina entre príncipes, fomentada además por el cisma que mantiene a dos Papas y un Patriarca? ¿Conocen aquellos pueblos las pestes y hambrunas que diezman nuestras tierras de acá?" (pp. 20-21). Todos estos interrogantes aparecen en las apasionantes páginas del libro, con intentos de respuesta, que hoy no dudamos llegaron a influir, inclusive, en Cristóbal Colón. Indispensables

notas aclaratorias, una útil bibliografía y un índice de nombres completan la pulcra edición de este ejemplar clave para la intelección de la visión del hombre medieval sobre su mundo.

F.H.

LASSANDRO, DOMENICO - MINUNCO, GIUSEPPE (ED). *Panegiri latini*. Torino: UTET, 2000, 548 pp.

Importante es la tarea de difusión de los clásicos que realiza la editorial Unione Tipografica -Editrice Torinese, con su importante colección de *Classici Latini*, que dirige el prestigioso latinista Italo Lana. En esta oportunidad debemos agregar una nueva obra que se hacía esperar, la colección de los *Panegíricos latinos*, que -como su nombre lo indica- señala un género literario caracterizado por el elogio al soberano y la "demonización" del enemigo. El amplísimo desarrollo adquirido en los últimos años por la llamada Antigüedad tardía me permite resaltar -con conocimiento de causa- la importancia de esta ed., debida al esmerado esfuerzo de Lassandro, cuyos estudios sobre los panegiristas son conocidos. Un necesario estudio introductorio resalta la importancia documental de los hasta ahora descuidados panegíricos, con su correspondiente nota crítica sobre el material traducido; se completa con los útiles índices, bibliografías y cuadros que generalmente acompañan estas ediciones, confirmando su nivel. La traducción en sí incluye once documentos -la mayoría de la última década del s. III y las primeras del siguiente- que merecen ser mencionados por su interés y facilidad de consulta para investigadores, proveyendo un verdadero filón bastante descuidado. Son el panegírico de Mamertino al emperador Diocleciano, el discurso del mismo Mamertino a Maximiano, el panegírico anónimo por Constancio César, el discurso de Eumenio por la reapertura de la escuela de Autun, el panegírico anónimo a Maximiano y Constantino, el panegírico anónimo a Constantino emperador, el discurso de agradecimiento anónimo a Constantino emperador, el panegírico anónimo a Constantino, hijo de Constancio, el panegírico de Nazario a Constantino emperador, el discurso de agradecimiento por el consulado de Claudio Mamertino a Juliano emperador y el panegírico de Pacato Drepanio a Teodosio emperador. Como puede apreciarse, muchos de ellos eran de difícil ubicación.

F.H.

MESSORI, VITTORIO. *Dicen que ha resucitado; Una investigación sobre el sepulcro vacío*. Madrid: Rialp, 2003, 297 pp.

En primer lugar, conviene recordar que Messori, más allá de su función de periodista especializado en cuestiones vaticanas y conocido por su entrevista al Santo

Padre que diera lugar a *Cruzando el umbral de la esperanza*, es graduado en Ciencias Políticas por la Universidad de Módena y asiduo colaborador de *La Stampa* y del diario *Avvenire*. De una manera amena, el autor se ha lanzado a la compleja tarea de investigar nada menos que la resurrección de Jesús, tarea que ha dado a luz tras ocho años de paciente espera, compensada con sucesivos artículos en la revista *Jesus*. El propio Messori inicia su “osado” libro con una reflexión casi obvia: “¿Está aquí todo lo que has conseguido reunir? ¿Están aquí todas las reflexiones que ha sido capaz de hacer?” (p. 12). El autor observa acertadamente, siguiendo las consideraciones del célebre biblista Ricciotti, que no puede escribirse la vida de Jesús sin hablar de su resurrección, que justifica la anterior; y cómo la aceptación de la primera implica casi automáticamente la segunda. Ello tiene la dificultad que “al abordar la segunda vida, no cabe seleccionar nada, pues en ella todo es sobrenatural y, en consecuencia, imposible. Así pues, la labor del crítico sería tan sólo la de explicar, a partir de categorías racionalistas, cómo surgió entre los discípulos de Jesús la creencia en una presunta resurrección” (p. 14). Esta es la tesis de muchas vidas actuales de Jesús, y para “desarmarla” escribió Messori este libro. Bien acentúa: “si aceptamos en gran parte la historicidad de los hechos precedentes a la resurrección, no es legítimo rechazar a priori los hechos siguientes. Las dos “partes” evangélicas (la primera y la segunda vida de Jesús) no están en absoluto separadas. Antes bien, esas “partes” constituyen una sola: el conjunto unitario que, ni más ni menos, la tradición cristiana llama “misterio pascual” (p. 15). ¡Claro que hablar hoy de misterio requiere -al menos- coraje! Y agrega: “En definitiva, los relatos de la vida, muerte y resurrección de Jesús o permanecen todos en pie o se vienen todos abajo” (ibidem). Para los historiadores -más escépticos?- resulta de especial interés el cap. XX donde, basándose en un interesante análisis de Jacques Perret (conocido catedrático de la Universidad de la Sorbona especializado en los orígenes de Roma), transcribe que “cuando se rechaza la creencia en la resurrección de Jesús, no es por razones históricas. La historia, en lo que puede dar de sí, no sólo no contradice sino que lleva a considerar como la más probable de entre todas las hipótesis el que los evangelistas narren con sustancial veracidad lo que realmente sucedió” (p. 210). Y Messori añade: “Para Perret, los métodos históricos más modernos no pueden, evidentemente, proporcionar la fe, que es un don de Dios, pero pueden llevar a un extremo en el que el investigador se vea prácticamente obligado a reconocer una realidad objetiva: que aceptar la realidad de la Resurrección es la lógica conclusión de un razonamiento mucho más coherente que aquél que niega credibilidad a todo lo relatado por el Nuevo Testamento” (ibidem). Y Perret es categórico -y es útil reiterarlo y extenderlo a todas las cuestiones religiosas- cuando agrega: “Si un historiador de la antigüedad aplicase en algunos temas los métodos por los que ellos creen haber reducido a la nada los testimonios de los evangelistas, se convertiría seguramente en la irrisión de todos sus

colegas" (p. 211). Pero aquí ya hemos pasado ¡de la historia a la ideología! Ante esa visión excesivamente racionalista de los exegetas e historiadores de la religión -en algunos temas- añade: "¿Es posible que estos biblistas ignoren que sería imposible escribir cualquier historia (más aun: no existiría la propia historia) si hubiera que descartar a todos los autores sospechosos de estar implicados en los hechos narrados?" (p. 216). A través de casi trescientas páginas el autor va desmenuzando -histórica más que teológicamente- las referencias evangélicas de la Resurrección: el sepulcro vacío, una historia de mujeres, los huesos del crucificado, entre sábana, sudario y cintas, el sepulcro vigilado, camino de Emaús, subió al Cielo. En esta época, que el cardenal Ratzinger denomina *gnóstica*, donde la *New Age* ha producido un renacimiento del arrianismo, no parece excesivo concluir con las palabras del propio Messori -periodista del Papa-: "Sabemos perfectamente que en muchas homilias de las misas de hoy habrá que escuchar una interpretación moralista o sociológica del evangelio, interpretaciones que hoy son bastante frecuentes. Jesús es presentado como una especie de Sócrates judío, como un maestro de ética, como un agitador social o incluso como un enunciador de buenos consejos para el ciudadano políticamente correcto..." Pero: "Realmente es la Pascua. Los ecos de las campanas de fiesta pueden y deben resonar en nuestros corazones, no porque celebremos a un sabio que hablaba bien, sino porque 'el Varón de dolores', profetizado por Isaías y colgado de una cruz hace tan sólo tres días ha demostrado, al resucitar esta mañana, que es el Dios venido para que tengamos vida, y la tengamos en abundancia" (p. 297). Concluimos con una sugestiva frase de Messori: "Éste es el único libro en el que no existe- ni podrá existir- el último capítulo" (p. 16).

F.H.

ÍNDICES *STYLOS* (1992-2003)

STYLOS 1 (1992)

- FONTAINE, JACQUES. Al margen de las *Vidas de los padres de Mérida*: nuevas metas y métodos de investigación hagiográfica. (p. 9-25)
- SORDI, MARTA. Linee per una ricostruzione degli ultimi anni di Tiberio. (p. 27-35)
- PIEMONTE, GUASTAVO A. *Ioannes Scotus vel Chrysostomus*. Acerca de la atribución de obras eriugenianas a Juan Crisóstomo. (p. 37-58)
- LA CROCE, ERNESTO. La doctrina pitagórica de la transmigración. (p. 59-81)
- SCHROEDER, ALFREDO J. La libertad primera y última en las epístolas de Séneca. (p. 83-103)
- BERGADÁ, MARÍA MERCEDES. El aporte de los padres greco-orientales a la espiritualidad de Occidente. (p. 105-117)

NOTAS

- CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. La enseñanza del latín a los indios. (p. 119-123)
- PAGÉS, GERARDO H. Tradición textual ciceroniana. (p. 125-133)

STYLOS 2 (1993)

- SCHROEDER, ALFREDO J. *In Horatii memoriam*. Encuentros, desencuentros y reencuentros de un bimilenario. (p. 5-19)
- PAGÉS, GERARDO (poesía). *Angulus ridet*. (p. 20)
- FEDELI, PAOLO. Del Odiseo homérico al Ulises horaciano. Una caída de estilo (Horacio, *Sat.* 2,5). (p. 21-42)
- VACCARO, ALBERTO. El mercado de Horacio. (p. 43-55)
- CAVALLERO, PABLO A. Horacio y el clasicismo de Becquer. (p. 57-79)
- BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. Culpa y redención de Roma en Horacio y su proyección en una Homilía (LXXXII) de San León Magno. (p. 81-97)
- CABALLERO DE DEL SASTRE, ELIZABETH. El viaje como experiencia poética: Horacio, *Sat.* 1,5. (p. 99-110)
- DUBATTI, JORGE. Horacio en las letras argentinas del siglo XX. (p. 111-120)

NOTAS

- PAGÉS, GERARDO. Neologismos con prefijo *-in* en Horacio. (p. 121-124)
- LAVALLE, RAÚL. Ugo Paoli: también *uersu horatiano*. (p. 125-126)
- MEYER, ALFREDO R. Horacio redivivo. (p. 127-128)

STYLOS 3 (1994)

- SINISCALCO, PAOLO. Sullo stile dela S. Scrittura e delle opere cristiane antiche. (p. 5-

26)

VACCARO, ALFREDO J. La rebeldía de los elegíacos. (p. 27-47)

DI LEO, CARMELO. *La elegía de las Musas*, de Solón. (p. 49-52)

HUBEŇÁK, FLORENCIO. Las relaciones políticas entre Aristóteles y Alejandro Magno. (p. 53-94)

CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. Aspectos formales de la *Sátira* I, 5 y la indagación de una poética de los relatos de viaje. (p. 95-102)

ACCAME, JORGE. Apuleyo. Dos cuentos de brujas. (p. 103-113)

GALÁN, LIA. La *Nauigatio Sancti Brendani Abbatis*: observaciones acerca del viaje a la tierra de promisión. (p. 115-123)CABALLERO DE DEL SASTRE, ELIZABETH. El *Seruus* en la obra satírica de Horacio. (p. 125-134)

DÍAZ PATRI, GABRIEL S. El latín y la cultura clásica de la iglesia de hoy. (p. 135-161)

NOTAS

PAGÉS, GERARDO. Inscripciones latinas en medallas porteñas. (p. 163-166)

LAVALLE, RAÚL. Latines y ciencias. (p. 167-169)

LAVALLE, RAÚL. Sófocles racionalista. (p. 171-172)

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. *C. Asinius Pollio* en el *Amadís*. (p.173-178)

STYLOS 4 (1995)

GHERARDINI, BRUNERO. Lutero y Erasmo: el enfrentamiento de dos gigantes sobre el tema de la libertad. (p. 5-13)

LAVALLE, RAÚL. Aproximación y reflexiones sobre un pasaje de *Halieutica*. (p. 15-24)GONZÁLEZ, JAVIER R. El *instinctus propheticus* en la historiografía latina. (p. 25-33)

GESTOSO, GRACIELA N. La economía del estado egipcio y su repercusión social durante el reinado de Akhenaton. (p. 35-56)

CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. Un modelo formal de relato de viaje y el discurso de la alteridad en la *relatio* del obispo Liutprando. (p. 57-63)CAVALLERO, PABLO A. El arbitraje de *Epitrépontes* como agón: de la ἀρχαία a la véa. (p. 65-74)LASTRA PAZ, SILVIA C. Juan de Salisbury: su visión del *miles christianus*. (p. 75-89)SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*.. Ia. Parte. (p. 91-134)

NOTAS

CASSAGNE, INÉS DE. Congreso Internacional en Oxford: Newman y la Conversión. (p. 135-137)

BELTRÁN, OSCAR. Sobre el origen del universo. (p. 139-142)

STYLOS 5 (1996)

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. Ila. Parte. (p. 5-79)

CAVALLERO, PABLO A. Conveniencia y necesidad de una nueva traducción castellana de Pseudo-Dionisio. (p. 81-87)

GESTOSO, GRACIELA N. Las relaciones diplomáticas y comerciales entre Chipre y Egipto durante el IIº milenio a.C. (p. 89-104)

FLAMMINI, ROXANA. Contactos entre Creta y Egipto durante el Reino Medio. (p. 105-117)

HUBENÁK, FLORENCIO. La primera Roma: la formación de un mito político. (p. 119-145)

CASSAGNE, INÈS DE. John Henry Newman y los Padres de la Iglesia. (p. 147-159)

PAGÈS, GERARDO H. Plinio en Borges. (p. 161-169)

VACCARO, ALBERTO J. Doce enfoques del arte en Propertio. (p. 171-197)

NOTAS

ADÚRIZ BRAVO, AGUSTÍN. Los enigmas de *Oedipus Rex*. (p. 199-202)

LAVALLE, RAÚL. ¿Epicureísmo cristiano? (p. 203-204)

PAGÈS, GERARDO H. (trad.). La velada de Venus. (p. 205-208)

STYLOS 6 (1997)

PAGÈS, GERARDO H. *In memoriam*: Séneca cumple dos mil años. (p. 7-12)

GHERARDINI, BRUNERO. Chiesa: il fascino d'un lemma. (p. 13-19)

PAGÈS, GERARDO H. (poesía). A Virgilio (p. 20)

SORDI, MARTA. Virgilio e il Palladio. (p. 21-26)

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadís de Gaula*. (p. 27-77)

VACCARO, ALBERTO J. La pretexto, ¿era de Séneca? (p. 79-89)

BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. Sátira y parodia de la apoteosis imperial en la *Apocolokyntosis* de Séneca. (p. 91-108)

SUÁREZ, MARCELA. Medea: *impia mater* y *noverca*. (p. 109-116)

CASSAGNE, INÈS DE. Implicancia ético-política de las tragedias de Séneca. (p. 117-136)

GALÁN, LÍA MARGARITA. Edipo y los riesgos del trono en el estoicismo de Séneca. (p. 137-148)

NOTAS

- VACCARO, ALBERTO J. ¿Es *Querolus* la primera comedia en prosa? (p. 149-153)
 SALGADO, OFELIA N. Séneca en la *Defensa de Epicuro* de Francisco de Quevedo. (p. 155-168)

STYLOS 7 (1998)

- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Sobre un lugar del *Vallum Antonini* en el *Amadís de Gaula*. El MS. CCC 139 de la *Historia Britonum* como fuente del *Amadís de Gaula* primitivo. (p. 9-61)
 SCHROEDER, ALFREDO J. *La Frontera*, de David Cureses. (p. 63-81)
 BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. El Gran Pan ha muerto. De Plutarco a las exégesis modernas. (p. 83-111)
 CAVALLERO, PABLO A. Píndaro *Ol.* I 41 = 65 χρυσέαισι ἵπποις. (p. 113-121)
 PAGÉS, GERARDO H. (poesía). La muerte de César. (p. 122)
 ZAYAS DE LIMA, PERLA. Tiempo de Medeas. (p. 123-128)
 HUBEŇÁK, FLORENCIO. El emperador Graciano en el pasaje de la Romanidad a la Cristiandad. (p. 129-164)
 FRABOSCHI, AZUCENA A. *Medea*, de Passolini, por Passolini. (p. 165-186)
 URRUTIBEHEITY, AMELIA. Eneas como héroe romano. (p. 187-204)
 GONZÁLEZ, JAVIER R. Los sueños proféticos del *Palmerín de Olivia* a la luz de los *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio. (p. 205-264)

NOTAS

- LORENZ, FEDERICO. Arqueólogos accidentales en la Gran Guerra. (p. 265-268)
 LAVALLE, RAÚL. Algunos proverbios japoneses. (p. 269-271)
 PAGÉS, GERARDO H. Ambición. (p. 273-275)
 LAVALLE, RAÚL. Eumatio y un verso de Sófocles. (p. 277-278)

STYLOS 8 (1999)

- RAMELLI, ILARIA. L' *Hercules Oetaeus* e la conoscenza del cristianesimo da parte degli stoici romani del I secolo. (p. 7-16)
 VACCARO, ALBERTO J. Caracteres de la métrica en el *Corpus Tibullianum*. (p. 17-39)
 FRABOSCHI, AZUCENA. Hildegarda de Bingen: una mujer para el siglo XX. (p. 41-58)
 URRUTIBEHEITY, AMELIA. Las diosas griegas del matrimonio. (p. 59-85)
 LAVALLE, RAÚL. Dos epigramas a la piedad filial. (p. 87-97)
 GÓMEZ DE ASO, GRACIELA. El Bajo Imperio Romano y la mística diocleciana: entre la reforma y la tradición. (p. 99-123)
 SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. De la *Mona Insula* de los *Annales* y el *de Vita*

Agricolae de P. C. Tácito a la *Ínsula de Mongaça* del *Amadis de Gaula*. (p. 125-135)

NOTAS

BUSTOS, NATALIA-MIRI, MA. CLARA. Leónidas de Tarento: poeta de su realidad. (p. 137-141)

STYLOS 9/1 (2000)

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Garci Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani* (p. 9-66)

CABALLERO DE DEL SASTRE, ELISABETH. Lucrecio *De rerum natura*. El *praesens dolor* y la destrucción de la *fides* y la *pietas*. (p. 67-75)

LEÓN, NILDA. Las relaciones familiares en la *Orestía* de Esquilo. (p. 77-87)

GONZÁLEZ, JAVIER R. El número com símbolo en la Edad Media latina. (p. 89-118)

FRENKEL, DIANA. Mito, historia, apocalíptica (de Hesíodo al libro de *Daniel*). (p. 119-128)

GARCÍA SÁNCHEZ, JUSTO. Los derechos reales romanos en el fuero de Cuenca. (p. 129-157)

PÉGOLO, LILIANA. Las representaciones de Cristo en el *Cathemerinon* de Prudencio: Himnos I y II. (p. 159-167)

DÍAZ PATRI, GABRIEL S. Notas sobre la poesía litúrgica bizantina. (p. 169-189)

DÍAZ PATRI, GABRIEL S. (Introducción, traducción y notas). Himno Akáthistos. (p. 190-235)

STYLOS 9/2 (2000)

BUISEL DE SEQUEIROS, MA. DELIA. ¿Crisis del tiempo cíclico? *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*. Apostilla a Virgilio, *Buc.* 4, v. 5. (p. 241-252)

RAMELLI, ILARIA. *Sacer spiritus* in Seneca. (p. 253-262)

LAVALLE, RAÚL Algunos epigramas de Diógenes Laercio. (p. 263-269)

PARETI DE CANESA, MA. EUGENIA. La identidad civil: crisis y superación. Cartago y Uzalis, ejemplos en el imperio tardorromano. (p. 271-288)

CAVALLERO, PABLO A. La claudicación de la democracia en Tucídides (y un Apéndice sobre Heródoto). (p. 289-339)

TOLA, ELEONORA. Medea o los *membra disjecta* del poeta en el exilio: un emblema mítico de las *Tristia* de Ovidio. (p. 341-357)

URRUTIBEHEITY, AMELIA. El alma y su inmortalidad en el pitagorismo. (p. 359-383)

BANCALARI MOLINA, ALEJANDRO. Derecho romano o derecho local. Controversia a partir de la *Constitutio Antoniniana De Civitate* de Caracalla. (p. 385-401)

NOTAS

SCHROEDER, ALFREDO J. Minucio Felix. Facetas literarias de temas filosóficos. (p. 403-410)

FRABOSCHI, AZUCENA A. Hildegarda de Bingen. Nota bibliográfica. (p. 411-430)

DEL PÓPOLO, HEMILSE. Estoy en camino. Siempre estuve en camino. (p. 431-443)

LAVALLE, RAÚL. Otra traducción de un distico a Claudiano. (p. 445-446)

STYLOS 10 (2001)

BAJONI, MARIA GRAZIA. Filologia "poetica" e memorie classiche nell'opera di A. E. Housman e di W. H. Auden (p. 5-16).

FLAMMINI, ROXANA-GESTOSO-SINGER, GRACIELA. Hathor y las regiones extranjeras durante el Reino Medio egipcio. (p. 17-24).

FRASCHINI, ALFREDO EDUARDO. Una presencia virgiliana en el *Libro de Alexandre* (p. 25-36).

GALÁN, LÍA. Ecos plautinos en Catulo: *Mostellaria*, 84-156 y *Carmen* 63, 50-73 (p. 37-46).

GARRIDO, MARGARITA. Una forma de pensar la diferencia (p. 47-56).

LAVALLE, RAÚL. Un poema neolatino a una erupción del Etna (p. 57-66).

RAMELLI, ILARIA. Possibili allusioni al cristianesimo nel romanzo classico del tardo I sec. d. C.: i casi di Petronio e di Caritone (p. 67-82).

SÁNCHEZ, LUIS ÁNGEL. Discurso tiránico y discurso de la resistencia en el agón de oposición entre Antígona y Creonte (Sófocles, *Antígona*, 441-525) (p. 83-94).

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Elcalco sintáctico latino como + oración de relativo en el *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo (p.95-144)

NOTAS

LAVALLE, RAÚL. A propósito de un libro de Musonio Rufo (p. 145-150).

STRAMIELLO, CLARA INÉS. Juan Luis Vives en América Latina (p.151-158).

STYLOS 11 (2002)

BUISEL, MARÍA DELIA. Helenismo, hebraísmo y cristianismo: su confluencia en los *Oracula Sibyllina* hebreos (p. 7-26).

BUSTOS, NATALIA. La figura de la mujer en tres epigramatistas del periodo helenístico: Calímaco, Asclepiades de Samos y Leónidas de Tarento (p.27-42).

FLAMMINI, ROXANA. Tell El Dab'A/Avaris: algunas perspectivas del proceso de aculturación asiático-egipcio (p. 43-62).

FRABOSCHI, AZUCENA. Hildegardis Bingensis. *Liber divinorum operum* I, 1 (p. 63-82).

- GONZÁLEZ, JAVIER R. La *salutatio* epistolar: de la preceptiva latina medieval a la praxis de un libro de caballerías (*Cirongilio de Tracia*, 1545) (p. 83-96).
- RAMELLI, ILARIA. Materiali per lo studio della presenza di Apuleio in Marziano Capella: tipologie e significati (p. 97-114).
- ROYO, MARTA. Los estudios clásicos en Latinoamérica (p. 115-124).
- SUÁREZ, MARCELA. *Lector benevole, te monitum velim* [...]: claves ideológicas y estéticas de la *Rusticatio Mexicana* (p. 125-140).

NOTAS

- LAVALLE, RAÚL. Algunos epigramas de Santo Tomás Moro (p. 141-150).
- RAMELLI, ILARIA. La “Città di Zeus” di Musonio Rufo nelle sue ascendenze vetero-stoiche e nell’eredità neostoica e cristiana (p. 151-158).

STYLOS 12 (2003)

- FRABOSCHI, AZUCENA, A. Tengswich ataca, Hildegarda se defiende Los motivos de la abadesa (p. 7-24).
- GARCÍA ROMERO, FERNANDO. El deporte en la sociedad griega según las fuentes literarias (p. 25-44).
- GONZÁLEZ, JAVIER, R. Dos helenismos reivindicados en el *Cirongilio de Tracia* de Bernardo de Vargas (p. 45-74).
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, MARTA. Los valores cívicos de Antígona: *Antígona furiosa* de Griselda Gambaro (p. 75-82).
- PERETÓ RIVAS, RUBÉN. Panteísmo y origen del alma humana en el *De homine* de San Alberto Magno (p. 83-102).
- RAMELLI, ILARIA. Aspetti degli sviluppi del rapporto fra stoicismo e cristianesimo in età imperiale (p. 103-136).
- SINNOTT, EDUARDO. El naturalismo lingüístico de los estoicos y su fuente platónica (p. 137-160).

NOTAS

- STRAMIELLO, CLARA INÉS. La tarea del traductor según Juan Luis Vives (p. 161-168).
- STRAMIELLO, CLARA INÉS. La enseñanza del latín: Vives, Comenio, Locke (p. 169-180).

ÍNDICE ALFABÉTICO DE STYLOS (1992-2003)

ARTÍCULOS

- ACCAME, JORGE. Apuleyo. Dos cuentos de brujas. [1994; 3: 103-113]

- BAJONI, MARIA GRAZIA. Filología "poética" e memorie classiche nell'opera di A. E. Housman e di W. H. Auden [2001; 10: 5-16].
- BANCALARI MOLINA, ALEJANDRO. Derecho romano o derecho local. Controversia a partir de la *Constitutio Antoniniana De Civitate* de Caracalla. [2000; 9 (2): 385-401]
- BERGADÁ, MARÍA MERCEDES. El aporte de los padres greco-orientales a la espiritualidad de Occidente. [1992; 1: 105-117]
- BUISEL, MARÍA DELIA. Helenismo, hebraísmo y cristianismo: su confluencia en los *Oracula Sibyllina* hebreos (2002; 11: 7-26).
- BUISEL DE SEQUEIROS, MA. DELIA. ¿Crisis del tiempo cíclico? *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*. Apostilla a Virgilio, *Buc.* 4, v. 5. [2000; 9 (2): 241-252]
- BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. El Gran Pan ha muerto. De Plutarco a las exégesis modernas. [1998; 7: 83-111]
- BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. Culpa y redención de Roma en Horacio y su proyección en una Homilía (LXXXII) de San León Magno. [1993; 2: 81-97]
- BUISEL DE SEQUIEROS, MA. DELIA. Sátira y parodia de la apoteosis imperial en la *Apocolokyntosis* de Séneca. [1997; 6: 91-108]
- BUSTOS, NATALIA. La figura de la mujer en tres epigramatistas del período helenístico: Calímaco, Asclepiades de Samos y Leónidas de Tarento (2002; 11: 27-42).
- CABALLERO DE DEL SASTRE, ELIZABETH. El *Seruus* en la obra satírica de Horacio. [1994; 3: 125-134]
- CABALLERO DE DEL SASTRE, ELIZABETH. El viaje como experiencia poética: Horacio, *Sat.* 1,5. [1993; 2: 99-110]
- CABALLERO DE DEL SASTRE, ELISABETH. Lucrecio *De rerum natura*. El *praesens dolor* y la destrucción de la *fides* y la *pietas*. [2000; 9 (1): 67-75]
- CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. Aspectos formales de la *Sátira* I, 5 y la indagación de una poética de los relatos de viaje. [1994; 3: 95-102]
- CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. Un modelo formal de relato de viaje y el discurso de la alteridad en la *relatio* del obispo Liutprando. [1995; 4: 57-63]
- CASSAGNE, INÉS DE. John Henry Newman y los Padres de la Iglesia. [1996; 5: 147-159]
- CASSAGNE, INÉS DE. Implicancia ético-política de las tragedias de Séneca. [1997; 6: 117-136]
- CAVALLERO, PABLO A. La claudicación de la democracia en Tucídides (y un Apéndice sobre Heródoto). [2000; 9 (2): 289-339]
- CAVALLERO, PABLO A. Horacio y el clasicismo de Becquer. [1993; 2: 57-79]
- CAVALLERO, PABLO A. Conveniencia y necesidad de una nueva traducción castellana de Pseudo-Dionisio. [1996; 5: 81-87]
- CAVALLERO, PABLO A. El arbitraje de *Epitrépontes* como agón: de la ἀρχαία a la νέα. [1995; 4: 65-74]

- CAVALLERO, PABLO A. Píndaro *Ol.* I 41 = 65 χρυσέαισι ἵπποις. [1998; 7: 113-121]
- DI LEO, CARMELO. *La elegía de las Musas*, de Solón. [1994; 3: 49-52]
- DÍAZ PATRI, GABRIEL S. (Introducción, traducción y notas). Himno Akáthistos. [2000; 9 (1): 190-235]
- DÍAZ PATRI, GABRIEL S. El latín y la cultura clásica de la iglesia de hoy. [1994; 3: 135-161]
- DÍAZ PATRI, GABRIEL S. Notas sobre la poesía litúrgica bizantina. [2000; 9 (1): 169-189]
- DUBATTI, JORGE. Horacio en las letras argentinas del siglo XX. [1993; 2: 111-120]
- FEDELI, PAOLO. Del Odiseo homérico al Ulises horaciano. Una caída de estilo (Horacio, *Sat.* 2,5). [1993; 2: 21-42]
- FLAMMINI, ROXANA. Tell El Dab'A/Avaris: algunas perspectivas del proceso de aculturación asiático-egipcio [2002; 11: 43-62].
- FLAMMINI, ROXANA. Contactos entre Creta y Egipto durante el Reino Medio. [1996; 5: 105-117]
- FLAMMINI, ROXANA-GESTOSO-SINGER, GRACIELA. Hathor y las regiones extranjeras durante el Reino Medio egipcio. [2001; 10: 17-24].
- FONTAINE, JACQUES. Al margen de las *Vidas de los padres de Mérida*: nuevas metas y métodos de investigación hagiográfica. [1992; 1: 9-25]
- FRABOSCHI, AZUCENA A. Hildegarda de Bingen: una mujer para el siglo XX. [1999; 8: 41-58]
- FRABOSCHI, AZUCENA A. Hildegardis Bingensis. *Liber divinorum operum* I, 1 [2002; 11: 63-82].
- FRABOSCHI, AZUCENA A. *Medea*, de Passolini, por Passolini. [1998; 7: 165-186]
- FRABOSCHI, AZUCENA A. Tengswich ataca, Hildegarda se defiende. Los motivos de la abadesa. [2003; 12: 7-24]
- FRASCHINI, ALFREDO EDUARDO. Una presencia virgiliana en el *Libro de Alexandre* [2001; 10: 25-36].
- FRENKEL, DIANA. Mito, historia, apocalíptica (de Hesíodo al libro de *Daniel*). [2000; 9 (1): 119-128]
- GALÁN, LÍA MARGARITA. Edipo y los riesgos del trono en el estoicismo de Séneca. [1997; 6: 137-148]
- GALÁN, LÍA. Ecos plautinos en Catulo: *Mostellaria*, 84-156 y *Carmen* 63, 50-73 [2001; 10: 37-46].
- GALÁN, LÍA. La *Nauigatio Sancti Brendani Abbatis*: observaciones acerca del viaje a la tierra de promisión. [1994; 3: 115-123]
- GARCÍA ROMERO, FERNANDO. El deporte en la sociedad griega según las fuentes literarias. [2003; 12: 25-44]
- GARCÍA SÁNCHEZ, JUSTO. Los derechos reales romanos en el fuero de Cuenca. [2000; 9 (1): 129-157]

- GARRIDO, MARGARITA. Una forma de pensar la diferencia [2001; 10: 47-56].
- GESTOSO, GRACIELA N. La economía del estado egipcio y su repercusión social durante el reinado de Akhenaton. [1995; 4: 35-56]
- GESTOSO, GRACIELA N. Las relaciones diplomáticas y comerciales entre Chipre y Egipto durante el IIº milenio a.C. [1996; 5: 89-104]
- GHERARDINI, BRUNERO. Lutero y Erasmo: el enfrentamiento de dos gigantes sobre el tema de la libertad. [1995; 4: 5-13]
- GHERARDINI, BRUNERO. Chiesa: il fascino d'un lemma. [1997; 6: 13-19]
- GÓMEZ DE ASO, GRACIELA. El Bajo Imperio Romano y la mística diocleciana: entre la reforma y la tradición. [1999; 8: 99-123]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. Dos helenismos reivindicados en el *Cirongilio de Tracia* de Bernardo de Vargas. [2003; 12: 45-74]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. La *salutatio* epistolar: de la preceptiva latina medieval a la praxis de un libro de caballerías (*Cirongilio de Tracia*, 1545) [2002; 11: 83-96]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. Los sueños proféticos del *Palmerín de Olivia* a la luz de los *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio. [1998; 7: 205-264]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. El *instinctus propheticus* en la historiografía latina. [1995; 4: 25-33]
- GONZÁLEZ, JAVIER R. El número com símbolo en la Edad Media latina. [2000; 9 (1): 89-118]
- HUBEŇÁK, FLORENCIO. El emperador Graciano en el pasaje de la Romanidad a la Cristiandad. [1998; 7: 129-164]
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, MARTA. Los valores cívicos de Antígona: *Antígona furiosa* de Griselda Gambaro. [2003; 12: 75-82]
- HUBEŇÁK, FLORENCIO. Las relaciones políticas entre Aristóteles y Alejandro Magno. [1994; 3: 53-94]
- HUBEŇÁK, FLORENCIO. La primera Roma: la formación de un mito político. [1996; 5: 119-145]
- LA CROCE, ERNESTO. La doctrina pitagórica de la transmigración. [1992; 1: 59-81]
- LASTRA PAZ, SILVIA C. Juan de Salisbury: su visión del *miles christianus*. [1995; 4: 75-89]
- LAVALLE, RAÚL. Algunos epigramas de Diógenes Laercio. [2000; 9 (2): 263-269]
- LAVALLE, RAÚL. Dos epigramas a la piedad filial. [1999; 8: 87-97]
- LAVALLE, RAÚL. Aproximación y reflexiones sobre un pasaje de *Halieutica*. [1995; 4: 15-24]
- LAVALLE, RAÚL. Un poema neolatino a una erupción del Etna [2001; 10: 57-66].
- LEÓN, NILDA. Las relaciones familiares en la *Orestía* de Esquilo. [2000; 9 (1): 77-87]
- PAGÉS, GERARDO H. *In memoriam*: Séneca cumple dos mil años. [1997; 6: 7-12]
- PAGÉS, GERARDO H. Plinio en Borges. [1996; 5: 161-169]
- PARETI DE CANESA, MA. EUGENIA. La identidad civil: crisis y superación. Cartago y

- Uzalis, ejemplos en el imperio tardorromano. [2000; 9 (2): 271-288]
- PÉGOLO, LILIANA. Las representaciones de Cristo en el *Cathemerinon* de Prudencio: Himnos I y II. [2000; 9 (1): 159-167]
- PERETÓ RIVAS, RUBÉN. Panteísmo y origen del alma humana en el *De homine* de San Alberto Magno. [2003; 12: 83-102]
- PIEMONTE, GUASTAVO A. *Ioannes Scotus vel Chrysostomus*. Acerca de la atribución de eriugenianas a Juan Crisóstomo. [1992; 1: 37-58]
- RAMELLI, ILARIA. Aspetti degli sviluppi del rapporto fra stoicismo e cristianesimo in età imperiale. [2003; 12: 103-136]
- RAMELLI, ILARIA. Materiali per lo studio della presenza di Apuleio in Marziano Capella: tipologie e significati [2002; 11: 97-114].
- RAMELLI, ILARIA. *Sacer spiritus* in Seneca. [2000; 9 (2): 253-262]
- RAMELLI, ILARIA. Possibili allusioni al cristianesimo nel romanzo classico del tardo I sec. d. C.: i casi di Petronio e di Caritone [2001; 10: 67-82].
- RAMELLI, ILARIA. L' *Hercules Oetaeus* e la conoscenza del cristianesimo da parte degli stoici romani del I secolo. [1999; 8: 7-16]
- ROYO, MARTA. Los estudios clásicos en Latinoamérica (2002; 11: 115-124).
- SÁNCHEZ, LUIS ÁNGEL. Discurso tiránico y discurso de la resistencia en el agón de oposición entre Antígona y Creonte (Sófocles, *Antígona*, 441-525) [2001; 10: 83-94].
- SCHROEDER, ALFREDO J. *La Frontera*, de David Cureses. [1998; 7: 63-81]
- SCHROEDER, ALFREDO J. La libertad primera y última en las epístolas de Séneca. [1992; 1: 83-103]
- SCHROEDER, ALFREDO J. *In Horatii memoriam*. Encuentros, desencuentros y reencuentros de un bimilenario. [1993; 2: 5-19]
- SINISCALCO, PAOLO. Sullo stile della S. Scrittura e delle opere cristiane antiche. [1994; 3: 5-26]
- SINNOTT, EDUARDO. El naturalismo lingüístico de los estoicos y su fuente platónica. [2003; 12: 137-160]
- SORDI, MARTA. Linee per una ricostruzione degli ultimi anni di Tiberio. [1992; 1: 27-35]
- SORDI, MARTA. Virgilio e il Palladio. [1997; 6: 21-26]
- SUÁREZ, MARCELA. Medea: *impia mater y noverca*. [1997; 6: 109-116]
- SUÁREZ, MARCELA. *Lector benevole, te monitum velim* [...]: claves ideológicas y estéticas de la *Rusticatio Mexicana* [2002; 11: 125-140].
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. De la *Mona Insula* de los *Annales* y el *de Vita Agricolae* de P. C. Tácito a la *Ínsula de Mongaça* del *Amadis de Gaula*. [1999; 8: 125-135]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Garci Rodríguez de Montalvo lector de la *Navigatio Sancti Brendani* [2000; 9 (1): 9-66]
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Attalus, maestro de Séneca, en el *Amadis de Gaula*.

[1997; 6: 27-77]

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. El calco sintáctico latino *como* + *oración de relativo* en el *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo [2001; 10: 95-144]

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*.. Ia. Parte. [1995; 4: 91-134]

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Sobre un lugar del *Vallum Antonini* en el *Amadís de Gaula*. El MS. CCC 139 de la *Historia Britonum* como fuente del *Amadís de Gaula* primitivo. [1998; 7: 9-61]

SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. Del Mandubracius del *De bello Gallico* de C. Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. Ila. Parte. [1996; 5: 5-79]

TOLA, ELEONORA. Medea o los *membra disjecta* del poeta en el exilio: un emblema mítico de las *Tristia* de Ovidio. [2000; 9 (2): 341-357]

URRUTIBEHEITY, AMELIA. Las diosas griegas del matrimonio. [1999; 8: 59-85]

URRUTIBEHEITY, AMELIA. El alma y su inmortalidad en el pitagorismo. [2000; 9 (2): 359-383]

URRUTIBEHEITY, AMELIA. Eneas como héroe romano. [1998; 7: 187-204]

VACCARO, ALBERTO J. Caracteres de la métrica en el *Corpus Tibullianum*. [1999; 8: 17-39]

VACCARO, ALFREDO J. La rebeldía de los elegíacos. [1994; 3: 27-47]

VACCARO, ALBERTO J. Doce enfoques del arte en Propertio. [1996; 5: 171-197]

VACCARO, ALBERTO J. La pretexto, ¿era de Séneca? [1997; 6: 79-89]

VACCARO, ALBERTO. El mercado de Horacio. [1993; 2: 43-55]

ZAYAS DE LIMA, PERLA. Tiempo de Medeas. [1998; 7: 123-128]

NOTAS

ADÚRIZ BRAVO, Agustín. Los enigmas de *Oedipus Rex*. [1996; 5: 199-202]

BELTRÁN, OSCAR. Sobre el origen del universo. [1995; 4: 139-142]

BUSTOS, NATALIA-MIRI, MA. CLARA. Leónidas de Tarento: poeta de su realidad. [1999; 8: 137-141]

CARRIZO RUEDA, SOFÍA M. La enseñanza del latín a los indios. [1992; 1: 119-123]

CASSAGNE, INÉS DE. Congreso Internacional en Oxford: Newman y la Conversión. [1995; 4: 135-137]

DEL PÓPOLO, HEMILSE. Estoy en camino. Siempre estuve en camino. [2000; 9 (2): 431-443]

FRABOSCHI, AZUCENA A. Hildegarda de Bingen. Nota bibliográfica. [2000; 9 (2): 411-430]

LAVALLE, RAÚL. Sófocles racionalista. [1994; 3: 171-172]

LAVALLE, RAÚL. Algunos proverbios japoneses. [1998; 7: 269-271]

LAVALLE, RAÚL. Latines y ciencias. [1994; 3: 167-169]

- LAVALLE, RAÚL. Ugo Paoli: también *uersu horatiano*. [1993; 2: 125-126]
- LAVALLE, RAÚL. ¿Epicureísmo cristiano? [1996; 5: 203-204]
- LAVALLE, RAÚL. Otra traducción de un dístico a Claudiano. [2000; 9 (2): 445-446]
- Lavalle, Raúl. Algunos epigramas de Santo Tomás Moro [2002; 11: 141-150].
- LAVALLE, RAÚL. Eumatio y un verso de Sófocles. [1998; 7: 277-278]
- LAVALLE, RAÚL. A propósito de un libro de Musonio Rufo [2001; 10: 145-150].
- LORENZ, FEDERICO. Arqueólogos accidentales en la Gran Guerra. [1998; 7: 265-268]
- MEYER, ALFREDO R. Horacio redivivo. [1993; 2: 127-128]
- PAGÉS, GERARDO H. Tradición textual ciceroniana. [1992; 1: 125-133]
- PAGÉS, GERARDO H. Ambición. [1998; 7: 273-275]
- PAGÉS, GERARDO. Neologismos con prefijo *-in* en Horacio. [1993; 2: 121-124]
- PAGÉS, GERARDO. Inscripciones latinas en medallas porteñas. [1994; 3: 163-166]
- PAGÉS, GERARDO H. (trad.). La velada de Venus. [1996; 5: 205-208]
- RAMELLI, ILARIA. La "Città di Zeus" di Musonio Rufo nelle sue ascendenze vetero-stoiche e nell'eredità neostoica e cristiana (2002; 11: 151-158).
- SALGADO, OFELIA N. Séneca en la *Defensa de Epicuro* de Francisco de Quevedo. [1997; 6: 155-168]
- SCHROEDER, ALFREDO J. Minucio Felix. Facetas literarias de temas filosóficos. [2000; 9 (2): 403-410]
- STRAMIELLO, CLARA INÉS. La tarea del traductor según Juan Luis Vives. [2003; 12: 161-168]
- STRAMIELLO, CLARA INÉS. La enseñanza del latín: Vives, Comenio, Locke. [2003; 12: 169-180]
- STRAMIELLO, CLARA INÉS. Juan Luis Vives en América Latina [2001; 10:151-158].
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. C. Asinius Pollio en el *Amadís*. [1994; 3: 173-178]
- VACCARO, ALBERTO J. ¿Es *Querolus* la primera comedia en prosa? [1997; 6: 149-153]

POESÍAS

- PAGÉS, GERARDO H. *Angulus ridet*. [1993; 2: 20]
- PAGÉS, GERARDO H. La muerte de César. [1998; 7: 122]
- PAGÉS, GERARDO H. A Virgilio [1997; 6: 20]

COLABORADORES PERMANENTES

ARAGONESES, MARÍA JOSÉ
BALIÑA, LUIS
BELTRÁN, OSCAR HORACIO
BLANCO, MARÍA INÉS
BOLO, ALEJANDRA
CÁMPORA, MAGDALENA
CAPANO, DANIEL
CARRIZO RUEDA, SOFÍA
CIAPPARELLI, LIDIA
COURRÈGES, VIRGINIA
DEL PÓPOLO HEMILSE
DÍAZ PATRI, GABRIEL
FERRADÁS DE DERGHAM, MARÍA DELIA
FLAMMINI, ROXANA
FRABOSCHI, AZUCENA A.
FREUNDORFER, MARTIN
GÓMEZ DE ASO, GACIELA
GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO
GUERIDO, ALBERTO
GUGLIELMINO, SUSANA
HÖRL, SUSANA
LASTRA PAZ, SILVIA
LEE, JOHN
MAIA, LUCIANO
MÉNDEZ CALZADA, HÉCTOR F.
OBLIGADO, REBECA
PERTINI, MARÍA ALEJANDRA
PLANKER, ALEJANDRA
PUPPO, MARÍA LUCÍA
RIBEIRA, DIEGO
ROMERO SOSA, CARLOS MARÍA
SÁNCHEZ, MÓNICA
SOLINAS, ENRIQUE
SUÁREZ, MARCELA
SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO
VAN DIEVOET, ALAIN
WALTON, BRAD
WARBURG, INÉS

NORMAS DE PUBLICACIÓN

OBJETIVO DE LA REVISTA. Publicación de trabajos originales sobre temas del mundo griego y latino antiguos. El interés también se extiende a otras épocas (por ejemplo el latín medieval, el latín del Humanismo, la literatura neolatina, la literatura neohelénica). También, a estudios de comparación o de influencia del mundo clásico con la cultura posterior. Eventualmente a estudios sobre pueblos antiguos relacionados con griegos y romanos (p. ej. Egipto).

PRESENTACIÓN. Las colaboraciones se presentarán en soporte informático, en discos de 3.5, en Word o Word Perfect., acompañados de dos impresiones a simple faz en hojas A4 con un máximo de treinta (30) páginas. Adjuntar un resumen en dos idiomas y palabras clave.

RECEPCIÓN DE COLABORACIONES. Los originales serán presentados hasta el 31 de agosto de cada año para considerar su publicación en la revista del año en curso.

ARBITRAJE. Las colaboraciones serán sometidas a una evaluación externa del editor, a cargo de la Comisión de arbitraje designada a tal efecto.

FORMATO DEL TEXTO.

1. **Título del trabajo (artículo o nota):** centrado, en mayúsculas.

Autor: dejando dos espacios, alineado a la derecha y en versalita.

Cuerpo del trabajo: se inicia a cuatro espacios del autor. Cada párrafo comienza con una tabulación. Los subtítulos de primera jerarquía van junto al margen izquierdo y con mayúscula. Los subtítulos de segunda jerarquía van junto al margen izquierdo y en versalita. La distancia entre el último párrafo y los subtítulos es de tres espacios.

Notas: al pie de página, sin espacio previo y sin cambio alguno en cuanto al tamaño de letra.

2. Las **citas en idioma extranjero:** en cursiva; en **idioma nacional:** en redonda. y con comillas. Toda **supresión de texto**, ya sea de la cita, en su interior o al final de la misma, se indica con corchetes que encierran tres puntos suspensivos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Libros:

a) **apellido y nombre del autor, en versalita.**

b) **título, en cursiva.** Si el libro es una compilación de trabajos, y se desea citar aquél que corresponde al autor introducido, el título del trabajo irá en redonda entre comillas y seguido, luego se darán los números de las páginas que abarca dicho trabajo. A continuación se pondrá En (con mayúscula y seguido de dos puntos) y seguirá la referencia bibliográfica del libro.

c) **lugar de edición:** a continuación del título -o de los volúmenes, si 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.