

Un milenio de contar historias III

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decana Graciela Morgade	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert
Vicedecano Américo Cristófalo	Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	Marcelo Topuzian María Marta García Negroni Fernando Rodríguez
Secretario General Jorge Gugliotta	Secretaria de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Silvana Campanini	Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas Matias Verdecchia Jimena Pautasso Grisel Azcuy Silvia Gattafoni
Secretaria de Asuntos Académicos Sofía Thisted	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Aylén Suárez
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	Directora de imprenta Rosa Gómez
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matias Cordo	

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes

ISBN: 978-987-8927-71-8 (Obra completa)

ISBN: 978-987-8927-79-4 (Tomo I)

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2023

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Pégolo, Liliana

Un milenio de contar historias III : tomo I : los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo III / Liliana Pégolo ; Andrea Vanina Neyra ; Coordinación general de Liliana Pégolo ; Andrea Vanina Neyra. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2023.
v. 1, 270 p. ; 21 x 14 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-8927-79-4

1. Antigüedades. 2. Historia. I. Neyra, Andrea Vanina II. Pégolo, Liliana, coord.

III. Neyra, Andrea Vanina , coord. IV. Título.

CDD 300

Un milenio de contar historias III

Los conceptos de ficcionalización y narración
de la Antigüedad al Medioevo III
Tomo I

Liliana Pégolo y Andrea Vanina Neyra (coordinadoras)

Camila Lucía Balelli, Laura Carbó, Cecilia Devia, Antonio Pio
Di Cosmo, Esteban Greif, Chiara Grimozzi, Victoria Klötzl,
Belén Alejandra Maidana, Agustina Miguens, Andrea Vanina
Neyra, Liliana Pégolo, Roberto Jesús Sayar y Gabriela Striker



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Índice

Prefacio	11
<i>Liliana Pégolo y Andrea Vanina Neyra</i>	
Parte 1	23
El mito y la urdimbre del relato: sus interpretaciones en la literatura y la historia	
Capítulo 1	
Del cosmos al caos: la naturaleza en la narración del diluvio en <i>Metamorfosis</i> de Ovidio	25
<i>Chiara Grimozzi</i>	
Capítulo 2	
Hilando el (cuerpo del) milagro en las <i>Cantigas de Santa María</i> con hebras de materia popular	45
<i>Gabriela Edith Striker</i>	
Capítulo 3	
Unificados por el pincel	69
<i>Roberto Jesús Sayar</i>	

Parte 2 95

Funcionalidades políticas del épos

Capítulo 4

Las tensiones entre élite y subalternidad: la representación del poder imperial en *Silvae* I, 6 de Estacio 97
Victoria Klötzl

Capítulo 5

El hallazgo de las reliquias de los XL mártires de Sebaste en Constantinopla 113
Laura Carbó

Capítulo 6

Y los obispos hacen historia: invención y memoria 149
Antonio Pio Di Cosmo

Capítulo 7

Médicos y literatura en el Reino Latino de Jerusalén 175
Esteban Greif

Capítulo 8

Los dos relatos bíblicos de la creación 191
Cecilia Devia

Parte 3 203

Transtextualidades homéricas

Capítulo 9

Helena y Afrodita: ¿homéricas o no? 205
Camila Beelli

Capítulo 10

Los “discursos de combate” de Deríades y Dioniso
(*Dionisíacas* XXVII, 22- 221) desde las relaciones intratextuales 219
Belén Alejandra Maidana

Capítulo 11

La leyenda troyana desde la Antigüedad
hasta la Castilla del siglo XIV 243
Agustina Miguens

Los autores y las autoras 263

Prefacio

Liliana Pégolo y Andrea Vanina Neyra

Wolfgang Iser afirma que los términos “ficción y ficcionalización comprenden una dualidad cuya naturaleza depende del contexto”,¹ ya que se los asocia al hecho de mentir y también a la literatura como resultados de una duplicación en la que cada uno de esos términos sobrepone los límites de su realidad contextual. El resultado, en consecuencia, es el cruce de fronteras, “característica principal del proceso de ficcionalización”.² En este proceso cabe reconocer que la mentira y la literatura contienen, por lo menos, dos mundos: por una parte, la verdad se oculta tras la falsedad así como también ocurre con el propósito de su enmascaramiento y, por otra, la ficción literaria incorpora una realidad identificable que está sujeta a posibles remodelaciones, permitiendo la creación de mundos cuya realidad no puede negarse.

Pero, si nos detenemos en estos universos de invención, quizás nos enfrentemos a “elementos no controlados”,³ tal

1 Iser (1990: 939).

2 *Íd.*

3 Ginzburg (2010: 15).

como sugiere Ginzburg, elementos que pueden hallarse tanto en textos históricos como en textos literarios, “que quieren constituirse como realidades autónomas”.⁴ El hombre intenta entender y dominar la diversidad a la que se enfrenta procurándose una representación ficticia acerca de ella, y es la estructura narrativa en cualquiera de sus formas la que proporciona a la ficción “las técnicas de abreviación, de articulación y de condensación mediante las cuales se logra el efecto de aumento icónico que se describe en la pintura y en las otras artes plásticas”.⁵ Esto nos conduce, según Ricoeur, al planteo que Aristóteles hace en la *Poética* cuando vincula “la función *mimética* de la poesía [...] con la estructura *mítica* de la fábula interpretada por el poeta”.⁶ De esta manera, “vincula *mûthos* y *mímesis*, es decir, en nuestro vocabulario, ficción y redescrición”,⁷ la cual tiene como referente la acción misma.

En un texto posterior, en el que se vuelve una vez más sobre la *Poética* aristotélica,⁸ Ricoeur analiza el empleo del término *mûthos* por parte del estagirita y advierte que, al igual que la *mímesis*,⁹ está asignado a una esfera práctica en la medida en que es definido como “ensamblaje [*súnthesin*] de las acciones cumplidas’ (1450 a3)”.¹⁰ Es, desde esta perspectiva, que la *Poética* queda identificada con el arte de componer los ‘mitos’, término sobre el cual Ricoeur se pregunta si es válido traducir por ‘fábula’, ‘historia’ o bien ‘intriga’, como él propone. “Es difícil”, afirma, “conservar los dos

4 *Íd.*

5 Ricoeur (2006 [1986]: 205).

6 *Ibid.*, 205-206.

7 *Ibid.*, 206.

8 Ricoeur (1994 [1992]).

9 Para Ricoeur, *ibid.*, 220, la *mímesis* o “actividad mimética” es el principio rector de la *Poética* aristotélica.

10 *Ibid.*, 221.

valores: el carácter *ficticio* de la fábula, el carácter *estructurado* del ensamblaje”.¹¹ Posiblemente la solución para este binarismo reside en la distinción, por una parte, entre la narración y el acto del relato y, por otra, el reconocimiento de su fuerza ilocucionaria y la fuerza referencial de la que está dotada la narración. Esta surge de la *diversidad* de la acción humana: “el hombre del relato produce el mismo efecto de referencia que el poeta que, según Aristóteles, imita la realidad reinventándola míticamente”.¹²

En consecuencia, nos enfrentamos a una problemática que excede al mismo Aristóteles, la que Ricoeur denomina como “la problemática de la narratividad”,¹³ ya que el relato se desempaca de la oposición con el drama para adquirir el rango de un metagénero, o bien, como señala Hatchinson con respecto a la épica, un “súper-género”, lo que permitiría pensar en categorías más inclusivas en cuanto a la taxonomía genérica procedente de la Antigüedad.¹⁴ Desde una perspectiva diacrónica, el sentido de continuidad y de contaminación intergenérica, visibilizada inicialmente entre la epopeya y la tragedia, se torna más claro, y más aún cuando los dos géneros se esfuerzan por representar el sentido de lo maravilloso.¹⁵ Pero, Lovatt y Vout advierten que, si bien ambos tipos discursivos ofrecen una “imitación de la vida”, la épica amplía su mirada hacia lo ilógico, lo contrario a la naturaleza (*tò álogon*), alejándose de la *res* para valerse de mayores excesos, extrañezas y efectos especiales.¹⁶ La épica se conforma como un modelo fuerte que explora en torno a la imaginación, lo cual conlleva a otro problema que la incluye,

11 *Id.*

12 Ricoeur (2006 [1986]: 206).

13 Ricoeur (1994 [1992]: 223).

14 Hatchinson (213: 20).

15 *Cfr.* Lovatt; Vout (2013: 11).

16 *Id.*

al del estatuto epistemológico de lo narrativo. Para Ricoeur, este estatuto no solo corresponde a la epopeya y a la tragedia “sino también al cuento de hadas, la leyenda... y a la novela”.¹⁷

El estatuto de lo narrativo fundado en el concepto de *plásma* —¿acaso lo ficticio que se hace pasar por verdadero?—¹⁸ dinamizó el proceso por el cual se desarrollaron los diferentes géneros sucedáneos de la épica, puesto que, con el triunfo de la retórica sofística, una inventiva sumamente copiosa permitió escribir “al margen de los grandes géneros autorizados”.¹⁹ De esta manera, Cassin describe el “crisol” (*melting pot*) discursivo que, a partir de los ejercicios retóricos de las *scholae* propiciaron la renovación y el nacimiento de tipos genéricos a lo largo de la Antigüedad tardía, de manera tal que “el género mismo de género queda por ello en tela de juicio”.²⁰ A esta expansión de la imaginación y la creatividad contribuyó el concepto de *plásma* que etimológicamente refiere al trabajo de arcilla y modelado, y que es utilizado para representar la actividad prometeica como sinónimo de la tarea demiúrgica de dar forma al mundo.²¹ En consecuencia, como señala Cassin, con este término se designa habitualmente al “argumento inventado de una declamación sin situación histórica específica”²² o a “esa misma declamación”²³ tan apreciados por la segunda sofística.

El florecimiento retórico, acompañado del renacimiento económico del mundo griego durante el Imperio romano, trajo aparejado un cambio en la recepción de la sofística y de los sofistas por parte de los jóvenes de las

17 Ricoeur (1994 [1992]: 224).

18 Cfr. Ginzburg (2010: 17).

19 Cassin (2008 [1995]: 289).

20 *Id.*

21 *Ibid.*, 296-297.

22 *Ibid.*, 302.

23 *Id.*

élites y los miembros de las aristocracias locales, quienes se convirtieron en sus discípulos. Por otra parte, según el análisis de Anderson, se advierte entre los ciudadanos de las *urbes* imperiales un deseo de participación en las *performances* sofisticadas como parte de una cultura pedagógica eminentemente retórica.²⁴ La segunda sofística, extendida más o menos entre los años 50 y 250 d. C., suele ser definida a partir de los contrastes propios de un “fenómeno cultural” en el cual deben distinguirse los roles desempeñados por la retórica, el aticismo literario²⁵ y la recepción de la poesía homérica en el marco de la *paideia* griega.²⁶

No obstante, cabe señalar que la denominación “segunda sofística” tiene un sentido más amplio de aquel que aparece en *La vida de los sofistas* de Filóstrato, ya que, a diferencia de este que contrasta una sofística nueva frente a otra más antigua, se la relaciona con la literatura de los siglos II y III d. C. que tendió a la conservación, interpretación y transformación de la herencia cultural del pasado.²⁷ Y aún más, la segunda sofística contribuyó a expandir el concepto de literatura como arte mimético, entendiéndolo como un arte que “imita la imitación”, produciendo, como afirma Cassin, “un conocimiento no del objeto, sino de la ficción de objeto, de la objetivación”.²⁸ Este proceso es lo que concluye transformando la *ékphrasis* —“la finalidad de los relatos históricos”, según Ginzburg—²⁹ en un género autónomo.

24 Anderson (2005 [1993]: 8).

25 Cfr. Bowie (2004: 65) llama la atención sobre el uso de un estilo “asianista” en Filóstrato, quien es el que acuña la denominación de “segunda sofística”. Asimismo, en *ibíd.*, 67, se menciona que el mismo Filóstrato alerta acerca de la importancia de hablar correctamente el estilo ático.

26 Whitmarsh (2017: 11).

27 Miles (2017: 275).

28 Cassin (2008 [1995]: 329).

29 Ginzburg (2010: 29).

Durante la Antigüedad tardía y la Edad Media la producción literaria continuó, desplegada en una variedad de tipos genéricos, tales como la biografía, la autobiografía, la crítica literaria y la novela.³⁰ A la vez, impregnó manifestaciones no puramente literarias, sino que pertenecen al ámbito de la producción historiográfica, tales como las crónicas, las *gestae* de diversas figuras (seculares, eclesiásticas), e incluso textos religiosos como las hagiografías o las *vitae episcoporum*. Todas ellas abrevaron de temas y tópoi clásicos, reformulados y readaptados a las nuevas realidades, tanto textuales como contextuales. Es posible encontrar citas explícitas e implícitas de textos provenientes de la Antigüedad clásica en autores eclesiásticos medievales, en algunos casos, con una notable presencia cuantitativa y cualitativa. De este modo, resulta evidente que el período abarcado por este Volumen, con las heterogeneidades propias de cada edad histórica, es fuente de diálogos, influencias, transferencias, que permiten recoger tópicos y recursos retóricos a lo largo de su recorrido.

Los capítulos que componen el tercer volumen de *Un milenio de contar historias* se ubican dentro de los procesos, realidades e influencias culturales a los que hemos hecho referencia hasta aquí. Su cuantía ha llevado a la decisión de presentar tres tomos de estos compendios como cierre de las discusiones, debates y diálogos que se desarrollan durante las Jornadas de Ficcionalización y Narración “Un milenio de contar historias”. En esta oportunidad, se reúnen los trabajos presentados en las IV Jornadas realizadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires entre el 27 y el 29 de noviembre de 2019.

El evento, ya establecido como una tradición bienal, convocó a investigadores e investigadoras, docentes y estudiantes

30 Cassin (2008 [1995]: 289).

de grado y posgrado provenientes de distintas disciplinas, entre las cuales se encuentran principalmente Literatura, Historia, Artes y Filosofía. Se trató de una nueva oportunidad para debatir sobre los aportes desde diversas escuelas teóricas, abordajes de corpus documentales y metodologías, así como de poner en contacto a individuos y grupos de investigación radicados en distintas universidades nacionales y extranjeras. Las mesas de discusión se formularon de manera tal que fuera posible el diálogo a partir de ejes espacio-temporales y también de ejes temáticos transversales con el fin de enriquecer las investigaciones en marcha o concluidas, pero siempre en proceso de incorporación de aportes, muchos de los cuales fueron volcados a las versiones finales de las ponencias presentadas y extendidas como capítulos en este libro.

Con respecto a las IV Jornadas, cabe destacar que, además de contar con los cursos del área de Humanidades Digitales —impartidos por Gimena del Río Grande y Melisa Marti ya en oportunidades anteriores— y con las conferencias de apertura y cierre, se incorporaron dos nuevas secciones: la presentación de proyectos de investigación —con el fin de difundir la labor realizada o en desarrollo y de fortalecer las indagaciones individuales y de equipos de trabajo— y la presentación de novedades editoriales, que coronan el trabajo de investigadores e investigadoras a título individual o grupal. Es de destacar, a la vez, la participación de Ana María Cuesta Sánchez (Universidad Complutense de Madrid) con una presentación novedosa en su forma y abordaje. Con “El estudio de la pintura medieval para la recreación de espacios-escenarios: El Cid de Amazon Prime Video” fue posible conocer detalles de la recreación artística realizada para la serie en cuestión y discutir sobre los alcances de las investigaciones históricas, literarias, artísticas y sus proyecciones en ámbitos fuera del mundo académico.

A partir de la base de la experiencia recogida durante el encuentro, los autores y las autoras procedieron a reelaborar su producción, que fue sometida a evaluación por parte de referentes de cada una de las áreas y las temáticas abordadas, procedentes del medio académico nacional e internacional. Los capítulos resultantes fueron organizados en función de una serie de ejes, a saber:

- 1) El mito y la urdimbre del relato: sus reinterpretaciones en la literatura y la historia (Grimozzi, Striker, Sayar).
- 2) Funcionalidades políticas del *épos* (Klötzl, Carbó, Di Cosmo, Greif, Devia)
- 3) Transtextualidades homéricas (Belelli, Maidana, Miguens).
- 4) Géneros literarios: tradición e intergenericidad (Schniebs, Daujotas, Pégolo, Robledo, Perino).
- 5) Historiografía/literatura; veracidad/invencción (Buis, Russo, Piazza, Neyra, Vázquez Neira).
- 6) La Segunda Sofística: contexto y proyecciones (Durrán, Nenadic, Falcón, Fuentes, Abritta).
- 7) La *ékphrasis*: funciones ornamentales, diegéticas y retóricas (Pugh, Pozzi, Rivas, Yankelevich).
- 8) El motivo del héroe: sus representaciones en las figuras de reyes y príncipes (Carbone, Rey, Miranda, Grasso, Calarco).

- 9) Mujeres: poetas, heroínas, místicas, extranjeras y adúlteras (Turcatti, Frenkel, Artal, Trucco, Pino).

Este libro ha sido financiado con fondos del Proyecto UBACyT 20020190100064BA (2020-2022. Mod. 1) “*Intergerenicidad en la épica latina tardoantigua: variaciones y desplazamientos tipológicos en el desarrollo de la ficción narrativa; sus proyecciones medievales*”, dirigido por la Dra. Liliana Pégolo, radicado en el Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. También ha colaborado con la financiación el proyecto PIP 11220150100376CO *Márgenes inestables: narrativas del conflicto, identidad y estrategias de deslegitimación del adversario religioso entre la Antigüedad Tardía y el Medioevo*, dirigido por la Dra. Andrea Vanina Neyra, radicado en el IMHICIHU-CONICET. Asimismo, agradecemos a quienes contribuyeron a su publicación: Marta Alesso, Arturo Álvarez Hernández, Lidia Amor, Cristina Balestrini, Guadalupe Campos, Victoria Casamiquela Gerhold, Santiago Disalvo, Tomás Fernández, Diana Frenkel, Erica Janin, Alejandra Liñán, Raquel Miranda, Esteban Noce, Daniel Panateri, Mariel Pérez, Emanuel Pfoh, Alicia Ramadori, Gerardo Rodríguez, Elsa Rodríguez Cidre, Fernando Ruchesi, Analía Sapere, Natalia Strok, Marcela Suárez, Eleonora Tola, Daniel Torres, Mariano Vilar.

Antes de poner un punto final a esta breve introducción, deseamos compartir el párrafo con el que Ginzburg cierra la “Introducción” a *El hilo y las huellas* porque, a través de su pensamiento, nos aunamos todos y todas quienes compartimos las Humanidades y el estatuto de su creación, debatidos por historiadores, filósofos, poetas y críticos:

Los historiadores —escribió Aristóteles en *Poética*, 51b— hablan de aquello que ha sido (lo verdadero), los poetas, de aquello que podría haber sido (lo posible). Pero, desde luego, lo verdadero es un punto de llegada, no un punto de partida. Los historiadores (y, de un modo distinto, los poetas) hacen por oficio algo propio de la vida de todos: desenredar el entramado de lo verdadero, lo falso y lo ficticio que es la urdimbre de nuestro estar en el mundo.³¹

Bibliografía

- Anderson, G. (2005 [1993]). *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. Routledge.
- Bowie, E. (2004). The geography of the Second Sophistic: Cultural variations. Borg, B. E. (edit.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*, 65-83. Walter de Gruyter .
- Cassin, B. (2008 [1995]). *El efecto sofístico*. Fondo de Cultura Económica.
- Ginzburg, C. (2010). *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Fondo de Cultura Económica.
- Hatchinson, G. (2013). Genre and Super-genre. Papangelis, T.; Harrison, S. y Frangoulidis, S. (eds.), *Generic Interfaces in Latin Literature: Encounters, Interactions and Transformations*, 19-34. Walter de Gruyter.
- Iser, W. (1990). Fictionalizing: The Anthropological Dimension of Literary Fictions. *New Literary History*, vol. 21, núm. 4, pp. 939-955. Papers from the Commonwealth Center for Literary and Cultural Change.
- Lovatt, H. y Vout, C. (2013). Introduction. Lovatt, H. y Vout, C. (eds) *Epic Visions. Visuality in Greek and Latin Epic and its Reception*, pp. 1-31. Cambridge University Press.
- Miles, G. (2017). Philostratus. Richter, D. S. y Johnson, W. (eds.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, pp. 273-289. Oxford University Press.

31 Ginzburg (2010: 17-18). El autor señala que ha concluido su obra en Bolonia, diciembre de 2005.

- Ricoeur, P. (1994 [1992]). Una reaprehensión de la Poética de Aristóteles. Cassin, B. (comp), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, pp. 219-230. Manantial.
- Ricoeur, P. (2006 [1986]). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- Whitmarsh, T. (2017). Greece: Hellenistic and Early Imperial Continuities. Richter, D. S. y Johnson, W. (eds.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, pp. 11-24. Oxford University Press.

Parte 1

El mito y la urdimbre del relato: sus reinterpretaciones en la literatura y la historia

Capítulo 1

Del cosmos al caos: la naturaleza en la narración del diluvio en *Metamorfosis* de Ovidio

Chiara Grimozzi

Introducción

El objetivo del presente trabajo es analizar la narración del diluvio destructor de casi toda la especie humana en *Metamorfosis* 1.254-312. Proponemos como hipótesis que los diversos animales y los diversos tipos de tierra cobran un protagonismo superior al de la figura del hombre al momento de describir un cosmos anterior durante el presente caótico del diluvio. Veremos cómo se contraponen elementos de la naturaleza, la tierra y el agua para relatar el caos y analizaremos el recurso que utiliza el poeta en el relato como forma de apelar a la empatía del oyente/lector/receptor. Asimismo, se indagará acerca de la función de la narración del diluvio en la historia universal que se encuentra en *Metamorfosis* y acerca de las fuentes y la intertextualidad con poetas latinos de la época.

El diluvio: relaciones de intertextualidad con Virgilio y Horacio

El relato del diluvio inserto en el primer libro de *Metamorfosis* reviste un carácter imprescindible para la continuidad mítico-histórica de la trama. En lo que atañe a la representación del diluvio en *Metamorfosis* de Ovidio, Solodow, en su trabajo *The World of Ovid's Metamorphoses*, establece comparaciones con el episodio de la tormenta de los barcos de Eneas en el libro primero de *Eneida* (*En.* 1.81-123), ambos de violencia natural. Así *protinus Aeoliis Aquilonem claudit in antris* (*Met.* 1.262, “sin detenerse retiene al Aquilón en las cuevas de Eolo”)¹ está influido por *Aeoliam venit. hic vasto rex Aeolus antro* (*En.* 1.52, “llegó a Eolia. Allí en una cueva inmensa el rey Eolo”), *circum claustra fremunt; celsa sedet Aeolus arce* (*En.* 1.56, “braman alrededor de su cárcel; Eolo está sentado en la alta fortaleza”) y *talia iactanti stridens Aquilone procella* (*En.* 1.102, “exclamando tales cosas, la tormenta rechinante por el Aquilón”) y *et quaecumque fugant inductas flamina nubes* (*Met.* 1.263, “y los cuales vientos hacen huir las acumuladas nubes”) está modelado por *collectasque fugat nubes* (*En.* 1.142 “y hace huir las nubes amontonadas”).²

Por un lado, la representación metafórica de los vientos como caballos en *En.* 1.52-56 es tomada por Ovidio para hablar de las aguas de Neptuno, convirtiéndolas en el origen de la acción, *totas immittete habenas* (*Met.* 1.280, “aflojad todas las riendas”), *ora relaxant* (*Met.* 1.281, “relajan las bocas”), *defrenato cursu* (*Met.* 1.282, “con desenfrenado curso”),

1 Seguimos en esta y en las subsiguientes citas de *Metamorfosis* la edición de R. J. Tarrant (2004). Las traducciones latín-español del trabajo nos pertenecen.

2 Véase Solodow (1988: 114). Seguimos en estas y en las subsiguientes citas de *Eneida* la edición de J. B. Greenough (1900).

exspatiata (*Met.* 1.285, “extendidas”).³ Por otro lado, la representación en términos políticos del trato entre los vientos y Eolo en *Eneida* adquiere en *Metamorfosis* términos militares. Ovidio describe las aguas como si fuesen soldados siguiendo la imagen de Virgilio en la que los vientos son descritos como un escuadrón *venti velut agmine facto* (*En.* 1.82, “los vientos, como si hubieran formado un ejército”).⁴ Los términos que aparecen en el pasaje de Ovidio para describir las aguas son: *auxiliaribus undis* (*Met.* 1.275, “con olas auxiliares”), *hortamine* (*Met.* 1.277, “de una exhortación”), *signo dato* (*Met.* 1.334-35, “dada la señal”), *bucina* (*Met.* 1.335, “trompeta”), y, por último, *receptus* (*Met.* 1.340, “retiradas militares”).⁵

Por su parte, Wheeler en *Narrative Dynamics in Ovid's Metamorphoses* coincide con esta hipótesis y plantea que la sorpresa en la narración del diluvio de Ovidio es que Júpiter y Neptuno son los agentes de *ira* y discordia elemental, invirtiendo los roles en *Eneida*, donde intentan controlar la tormenta (2000: 29). Júpiter, por culpa de un solo hombre, Licaón, quien no cumple con los deberes de hospitalidad al presentársele este dios en su figura humana para recorrer la tierra, elige castigar a la especie humana con una catastrófica inundación en vez de incendiar el orbe por completo. Esto último es lo que sucederá en el segundo libro de *Metamorfosis* con la conflagración universal a causa del deseo de Faetón de manejar el carro del Sol. Según Wheeler, “*Jupiter's anticipation of future universal destruction corresponds to Lucretius's prediction of the eventual destruction of the tripartite universe (DRN 5.92-96)*” (2000: 27). Así, en opinión de este crítico, Lucrecio

3 Véase Solodow (1988: 115). La edición que utiliza Solodow muestra diferencias en estas citas: *immittere habenas* (*Met.* 1.280), *ora relaxare* (*Met.* 1.281), *defrenatus cursus* (*Met.* 1.282), y *exspatiatus* (*Met.* 1.285).

4 Véase Solodow (1988: 115).

5 Véase Solodow (1988: 115). La edición que utiliza este crítico muestra diferencias en estas citas: *auxiliares undae* (*Met.* 1.275), *hortamen* (*Met.* 1.277).

interpreta el mito griego sobre Faetón y el diluvio como alegorías de la temporal victoria de un elemento sobre los otros (Wheeler, 2000: 28). Wheeler señala que en el mito griego Higino (*Fab.* 152a) informa que Júpiter apaga el fuego de Faetón con la inundación para destruir la humanidad (2000: 28). De este modo, si Ovidio se basa en una tradicional secuencia de mitos, puede estar señalando su inversión de ese orden, ya que el episodio de Faetón es posterior (Wheeler, 2000: 28-29). Licaón pone en duda que Júpiter sea un dios, planea matarlo mientras duerme y, por último, lo recibe con el banquete de un esclavo asado. Resulta necesario recordar que Licaón se encuentra en la Edad de Hierro, que se condensa en la representación y caracterización de ese personaje: inhospitalidad, matanza, impiedad para con otros seres humanos e impiedad para con los dioses. Durante el concilio en que Júpiter expone su decisión, las principales preocupaciones del resto de los dioses versan sobre qué forma tendrá el orbe, quiénes les rendirán culto (*pietas* hacia los dioses) y el peligro de librar las tierras a las fieras, anticipando así el retorno al caos que provocará el diluvio, ya que no se distinguirá la forma de la tierra, todo será agua y las fieras se mezclarán con el resto de los animales:

*est tamen humani generis iactura dolori
omnibus, et quae sit terrae mortalibus orbae
forma futura rogant, quis sit laturus in aras
tura, ferisne paret populandas tradere terras.*

(*Met.* 1.246-249)

Sin embargo, la pérdida del género humano es motivo de dolor para todos, y preguntan cuál va a ser la forma de la tierra privada de mortales, quién va a llevar los incienso a los altares, si dispone entregar las tierras a las fieras para que sean destrozadas por ellas.

Luego de dejar libre al Noto, y con la ayuda de Iris, comienza la destrucción. Lo primero que se presenta como afectado es —efectivamente— la tierra misma:

*sternuntur segetes et deplorata colonis
uota iacent, longique perit labor inritus anni.*

(*Met.* 1.272-273)

Los campos sembrados son derribados y los votos yacen dados por perdidos por los agricultores, y perece en vano el trabajo de un largo año.

No se trata de cualquier tierra, sino de aquella trabajada y cultivada, *segetes*, es decir, una tierra que tuvo intervención de la agricultura. Además, se destaca el sentimiento de pérdida y de dolor, porque no solo la tierra sembrada se pierde, sino que el duro esfuerzo y las plegarias también fueron en vano. Aquí se encuentra con mayor énfasis lo que llamamos la búsqueda de empatía con el lector. Tratándose de un pueblo agricultor en sus orígenes, la pérdida de una cosecha por causas climáticas, tanto inundación como sequía o plagas, entre otros fenómenos, seguramente se sintió con mayor dolor. Asimismo, el término ‘labor’, como comenta Bisignano en “El concepto de *labor* en la *Geórgica* I de Virgilio”, “es valorado como una importante y paradigmática virtud (para los héroes republicanos, para los soldados y para los campesinos)” (2011: 6-7). Por ende, creemos que la intención del autor es apelar a esa emoción y así lograr mayor acercamiento y comprensión del relato mítico.

Volviendo a la narración del diluvio, Júpiter solicita la ayuda de su “hermano cerúleo”, Neptuno, quien da rienda suelta a los ríos, haciendo que desborden sus cauces en dirección al mar:

*exspatiata ruunt per aperos flumina campos
cumque satis arbusta simul pecudesque uirosque
tectaque cumque suis rapiunt penetralia sacris.*

(*Met.* 1.285-287)

Los ríos se precipitan extendidos a través de los campos abiertos y a un tiempo junto con los sembrados arrebatan árboles y rebaños y varones y techos y junto con sus cosas sagradas, santuarios.

En esta cita podemos ver el interés por destacar el recorrido espacial en las aguas y, particularmente, marcar que ese espacio es el que corresponde a la tierra, el campo. Según Wheeler, la repetición del *-que* y la lista de cosas arrastradas en la inundación transmite la confusión que es característica del caos (2000: 29). Nuevamente se enfatiza la pérdida de los sembrados, pero, en este caso, se añade el daño de otros elementos: árboles, rebaños, varones, techos y santuarios. Es posible pensar esta pérdida como la supresión, el barrido de la Edad de Plata, ya que en ella por primera vez se siembra, la especie humana encuentra refugio en las primeras casas (cuevas hechas con árboles) y se comienza con la cría de ganado, y, a la vez, entendemos la pérdida de los santuarios como la derrota de la piedad que ocurre en el paso a la Edad de Hierro. Este es el único momento en el relato del diluvio en el que se señala la pérdida humana mediante sus representantes masculinos: *viros*. En este sentido, lo principal (la desaparición de la humanidad) pierde protagonismo en el relato y, por el contrario, adquiere mayor interés la destrucción de la naturaleza y de lo construido por el ser humano, como así también la descripción del movimiento de las aguas por y sobre las

tierras.⁶ El relato continúa con la presentación de un mundo caótico sobre las aguas:

*iamque mare et tellus nullum discrimen habebant;
omnia pontus erat, deerant quoque litora ponto.
occupat hic collem, cumba sedet alter adunca
et ducit remos illic, ubi nuper ararat;
ille supra segetes aut mersae culmina uillae
navigat, hic summa pisces deprendit in ulmo;
figitur in uiridi, si fors tulit, ancora prato,
aut subiecta terunt curvae uineta carinae;
et modo qua graciles gramen carpere capellae,
nunc ibi deformes ponunt sua corpora phocae.*

(*Met.* 1.291-300)

Y ya no tenían el mar y la tierra ninguna diferencia; todas las cosas era mar, incluso orillas faltaban al mar. Este ocupa una colina, otro está sentado en la curvada barca y conduce los remos allí donde recientemente había arado; aquel navega sobre las cosechas o sobre los techos de las sumergidas chozas, este sorprende a un pez en lo más alto de un olmo; el ancla se hunde en la verde pradera, si la casualidad la ha llevado, o las curvas quillas trituran los viñedos colocados debajo; y por donde poco antes las delgadas cabritas comieron hierba, ahora allí las deformes focas colocan sus propios cuerpos.

Ya no hay límites entre el mar y la tierra. En palabras de Wheeler, “*this represent a clear reversal of the work of the deus et melior natura who not only separated earth from*

6 Séneca (*Q. Nat.* 3.27.13-14) años más tarde criticó esta actitud ovidiana de, en cierto modo, ignorar la muerte de los hombres en el diluvio (Wheeler, 2000: 31).

water (*Met.* 1.22, *terras abscidit undis*), but also ordered *water to surround earth* (*Met.* 1.37, *iussit et ambitae circumdare litora terrae*)” (Wheeler, 2000: 29-30). Nuevamente, se enfatiza que, con la invasión de elementos pertenecientes a otro espacio natural, el mar (barca, remos, ancla, quillas) se destruye, por un lado, tierra arada, (*Met.* 1.294, *ubi nuper ararat*), tierra sembrada (*Met.* 1.295, *supra segetes*), verde pradera (*Met.* 1.297, *uiridi prato*) o viñedos (*Met.* 1.298, *uineta*) y, por otro lado, los techos de las chozas (*Met.* 1.295, *culmina uillae*). Ambos elementos afectados, los cultivos y las chozas, son resultado de la intervención del hombre en la naturaleza, es decir, de la agricultura y de la creación de refugios que fueron incorporados a partir de la Edad de Plata. Otra vez, la mención de la tierra destruida por el diluvio propicia un acercamiento mayor del lector perteneciente a un pueblo agricultor al relato mítico. Además, hay que recordar que la navegación, que aquí daña los cultivos, es una actividad que pertenece a la edad más cruel y de peor metal, la Edad de Hierro. El caos espacial también se evidencia mediante el recurso retórico ,llamado *impossibilia* en latín o *adýnaton* en griego, en el encuentro de un pez en un olmo (*Met.* 1.296) —así también más adelante se encontrarán delfines en un bosque (*Met.* 1.302-303)⁷— y el desorden espacial y temporal en la ubicación de las focas en donde antes había cabritas (*Met.* 1.299-300). El caos entre los animales aparecerá al mezclarse más adelante delfines, lobos, tigres, leones, jabalíes, ciervos y ovejas (*Met.* 1.304-306).⁸

7 *Siluasque tenent delphines et altis/ incursant ramis agitataque robora pulsant* (*Met.* 1.302-303, “y los delfines ocupan los bosques y se arrojan frecuentemente contra las altas ramas y golpean las maderas de roble que son puestas en movimiento”).

8 *Nat lupus inter oues, fuluos uehit unda leones,/ unda uehit tigres; nec uires fulminis apro,/ crura nec ablato prosunt uelocia ceruo* (*Met.* 1.304-306, “el lobo nada entre las ovejas, la ola lleva amarillentos leones, la ola lleva tigres; ni la fuerza del rayo [es útil] para el jabalí ni para el ciervo que ha sido arrastrado las veloces piernas son útiles”).

De este modo, la imagen de cosmos armónico que aparece en la cuarta *Égloga* de Virgilio a través del recurso retórico ya mencionado, *impossibilia* o *adýnaton*, a raíz de la descripción de la Edad de Oro, *nec magnos metuent armenta leones* (*Ecl.* 4.22, “y los rebaños no temerán a los grandes leones”)⁹ se presenta en *Metamorfosis* como parte del caos diluvial. Según Wheeler, Ovidio “*thematically, he parodies the motif of peace between predator and prey that is associated with the return of the golden age*” (2000: 31). Asimismo, Ovidio, mediante la reunión de animales incompatibles y en situaciones inusitadas, produce un orden que es un anti-orden (Wheeler, 2000: 31).¹⁰ Estas últimas imágenes caóticas están en estrecha relación con el *Ars Poetica* y la oda 1.2 de Horacio. En el *Ars Poetica* Horacio cita los versos de la oda para ejemplificar al poeta que “se esfuerza por lograr variedad (pero) lo hace sin arte” (Caballero, 2007: 82): *qui variare cupit rem prodigialiter unam, / delphinum silvis adpingit, fluctibus aprum* (*Ars P.* 29-30, “quien desea variar prodigiosamente un único tema, pinta un delfín a los bosques, a las olas un jabalí”).¹¹ Lo irreverente es que el poeta se coloca a sí mismo como imagen del mal artista. Con respecto a esto, Galinsky en “El discurso de Pitágoras en las *Metamorfosis* de Ovidio” menciona acerca del carácter no canónico de Ovidio:

mientras que la pintura, por ejemplo, de delfines sobre los árboles y los jabalíes en las aguas es la marca oficial del mal artista en el *Ars Poetica* (29-30) de Horacio, no les lleva mucho tiempo a estas viñetas materializarse en la descripción ovidiana del diluvio (*Met.* 1.302-3, 305) (Galinsky, 1999: 30).

9 Seguimos para la cuarta *Égloga* la edición de J. B. Greenough (1900).

10 En este sentido, “*as in the description of chaos, the poet catalogs the strange paradoxes that result from the reversal of the normal order of nature*” (Wheeler, 2000: 30).

11 Seguimos en esta y en las subsiguientes citas de *Ars Poetica* la edición de C. Smart (1836).

Por un lado, es cierto que Ovidio retoma las imágenes del *Ars Poetica* en *Metamorfosis: siluasque tenent delphines et altis/ incurstant ramis agitataque robora pulsant* (*Met.* 1.302-303, “y los delfines ocupan los bosques y se arrojan frecuentemente contra las altas ramas y golpean las maderas de roble que son puestas en movimiento”) y *nec uires fulminis apro* (*Met.* 1.305, “ni la fuerza del rayo [es útil] para el jabalí”). Por otro lado, el problema que surge con el comentario de Galinsky es que establece que lo no canónico en Ovidio radicaría en tomar imágenes canónicas del *Ars Poetica* y utilizarlas para sus propios fines. Sin embargo, el propio Horacio en su oda 1.2 ya había implementado estas imágenes en sus versos sobre el diluvio para expresar el caos espacial:

*terrui gentis, grave ne rediret
saeculum Pyrrhae nova monstra questae
omne cum Proteus pecus egit altos
visere montis,
piscium et summa genus haesit ulmo,
nota quae sedes fuerat columbis,
et superiecto pavidae natarunt
aequore dammae.*¹² (*Carm.* 1.2.5-12)

Atemorizó a los pueblos que volviera el grave siglo de Pirra, que lamentó nuevas monstruosidades cuando Proteo llevó todo su ganado a contemplar los altos montes, y la raza de los peces quedó adherida a lo más alto de un olmo que había sido morada habitual para las palomas, y los ciervos nadaron temerosos en el mar desbordado.

12 Seguimos en esta cita de *Odas* la edición de Paul Shorey y Gordon J. Laing (1919).

Galinsky no tiene en cuenta que el carácter no canónico ya se encontraba en la oda 1.2 de Horacio. Por lo tanto, según creemos, en esos versos de Ovidio no se encontraría lo que él considera como carácter no canónico, pues, en realidad, el poeta continúa la tradición horaciana en la que ya estaban presentes tales reflexiones. Sin embargo, el objetivo de Horacio en cuanto al uso de la temática del diluvio en su oda es diferente al de Ovidio; a Horacio le sirve el diluvio en el poema dedicado a Augusto para escenificar el temor ante mayores catástrofes ahora naturales, ya atravesadas las políticas, es decir, luego de las guerras civiles. Vemos en la cita la imagen del ganado de Proteo (las focas) que luego retoma Ovidio en *Met.* 1.299-300 y la imagen de los peces en el olmo que aparece en *Met.* 1.296. Se observa también la escena de las palomas reelaborada en: *quaestisque diu terris ubi sistere possit, / in mare lassatis uolucris uaga decidit alis* (*Met.* 1.307-308, “y buscadas durante largo tiempo las tierras donde pudiera detenerse, cae el ave errante al mar por sus alas cansadas”). Además, la imagen de los ciervos se mantiene en: *crura nec ablato prosunt uelocia ceruo* (*Met.* 1.306, “ni para el ciervo que ha sido arrastrado las veloces piernas son útiles”). Debemos tener en cuenta que tanto las reelaboraciones como las incorporaciones de Ovidio nunca son inocentes. Por ejemplo, como dijimos más arriba, el poeta incluye el énfasis en la pérdida de las cosechas, pero también introduce figuras mitológicas como las Nereidas de acuerdo con su proyecto de mezclar la historia con el mito. Por último, es importante entender que la intertextualidad era un fenómeno corriente en la época clásica debido a que la memoria de la tradición era parte integral de la escritura.

Sin embargo, también hay que tener en cuenta que el hecho de recordar versos ajenos y citarlos o modificarlos implica la creación por parte del poeta de su propio canon de escritores, es decir, el poeta elige con quiénes

quiere ser comparado y a quiénes muestra como su repertorio de lecturas. Al respecto, Conte —en el capítulo “Memoria dei Poeti e Arte Allusiva”, del libro *Memoria dei Poeti e Sistema Letterario*—, señala que no se puede interpretar ninguna forma de arte si no se encuentra la exacta combinación cultural en el espesor histórico en el que se arraiga (1974: 9). Asimismo, en el capítulo “Poetic Memory and the Art of Allusion”, de su libro *The Rhetoric of Imitation*, define que la alusión ocurrirá como acto literario si se puede configurar una vibración al unísono entre la memoria del poeta y la memoria del lector, cuando esa está dirigida a una fuente ya almacenada en ambos (Conte, 1996: 35). De este modo, “*the reader’s collaboration is indispensable to the poet if the active phase of allusion is to take effect*” (Conte, 1996: 35). Además, mediante la alusión no solo se revive la forma poética en un nuevo contexto, sino también se pueden generar relaciones de oposición o simplemente de variación (Conte, 1996: 36). También es necesario considerar que “*the allusion may involve an attempt to compete with the tradition recalled*” (Conte, 1996: 36). En este sentido, Conte señala que la tradición es una precondition necesaria tanto para la emulación como para la alusión (1996: 37). Según este crítico, para que haya emulación tiene que haber previamente alusión (Conte, 1996: 36). La emulación implica un acercamiento mayor y una búsqueda de superación del modelo señalado (Conte, 1996: 37).

El diluvio: relaciones de intratextualidad con el episodio de Faetón

Sabemos que Ovidio fue muy minucioso a la hora de organizar esta obra y que prácticamente ningún elemento es gratuito, sino que teje y entreteje historias, las va

concatenando. En este sentido, además de la dimensión intertextual que hemos analizado en el episodio del diluvio, cabe pensar ahora brevemente sobre su dimensión intratextual. Esta se presenta entre el episodio del diluvio y el de la conflagración universal que acontecerá en el segundo libro de *Metamorfosis*, cuando Faetón maneje el carro de su padre, el Sol. Wheeler, quien en *Narrative Dynamics in Ovid's Metamorphoses* analiza exhaustivamente el tema de la intratextualidad en el episodio de Faetón, señala que la diferencia entre la conflagración y el diluvio radica en que el primero ocurre por accidente y el segundo por designio divino (2000: 40). Asimismo, asemeja ambos eventos catastróficos el uso de la imaginería de los caballos desenfrenados, que se evidencia a través de la utilización de tres verbos durante la conflagración, *exspatiantur* (*Met.* 2.202, “se dispersan”), *ruunt* (*Met.* 2.204, “corren”) y *rapiunt* (*Met.* 2.205, “arrastran”), que habían aparecido en el relato del diluvio (*Met.* 1.285-287, *exspatiata ruunt per apertos flumina campos/ cumque satis arbusta simul pecudesque uirosque/ tectaque cumque suis rapiunt penetralia sacris*).¹³ En este sentido, Ovidio en la narración de la conflagración sigue la regla de *oppositio in imitando*.¹⁴ Así, en el comienzo del diluvio, Júpiter reúne las nubes (*Met.* 1.262-271)¹⁵ y en

13 “Los ríos se precipitan extendidos a través de los campos abiertos y a un tiempo junto con los sembrados arrebatan árboles y rebaños y varones y techos y junto con sus cosas sagradas, santuarios”. Véase Wheeler (2000: 41).

14 Véase Wheeler (2000: 42).

15 *Protinus Aeoliis Aquilonem claudit in antris/ et quaecumque fugant inductas flamina nubes,/ emittitque Notum. madidis Notus euolat alis,/ terribilem picea tectus caligine uultum;/ barba grauis nimbis, canis fluit unda capillis,/ fronte sedent nebulae, rorant pennaque sinusque,/ utque manu late pendencia nubila pressit,/ fit fragor;/ hinc densi funduntur ab aethere nimbi./ nuntia Iunonis uarios induta colores/ concipit Iris aquas alimenta que nubibus adfert* (*Met.* 1.262-271, “sin detenerse retiene al Aquilón en las cuevas de Eolo y todo viento que hace huir las nubes acumuladas, y envía al Noto. El Noto vuela con sus húmedas alas cubierto en cuanto a su terrible rostro con niebla negra como el pez; su barba está cargada de nubes, el agua fluye por sus blancos cabellos, en la cara permanece

el incendio el primer signo es que las nubes se queman (*Met.* 2.209, *ambustaque nubila fumant*).¹⁶ Durante la inundación, la lluvia destruye la mies (*Met.* 1.272, *sternuntur segetes*);¹⁷ el fuego hace lo mismo (*Met.* 2.213, *materiamque suo praebet seges arida damno*).¹⁸ El diluvio inunda ciudades y ahoga a la humanidad; el fuego destruye ciudades y quema poblaciones enteras (*Met.* 2.214-216, *magnae pereunt cum moenibus urbes,/ cumque suis totas populis incendia gentes/ in cinerem uertunt*).¹⁹ Asimismo, tanto en el diluvio como en la conflagración se deja de lado la descripción de la pérdida del género humano y se opta ahora por relatar la destrucción geográfica.²⁰ Una antítesis que aparece entre ambos relatos ocurre en relación con el mar, el cual durante el diluvio había invadido lugares de otro orden (*Met.* 1.292, *omnia pontus erat*)²¹ y ahora está ausente en su propio lugar (*Met.* 2.263, *quod modo pontus erat*).²² Además, Ovidio retoma los *adýnata* del diluvio: los peces que estaban en el olmo (*Met.* 1.296, *hic summa piscem deprendit in ulmo*)²³ ahora están en lo más profundo (*Met.* 2.265, *ima petunt pisces*).²⁴ Los delfines que se arrojaban contra los árboles (*Met.* 1.302-303, *siluasque tenent delphines et altis/ incurtant*

cen nieblas, no sólo las plumas tiran rocío, sino también el pecho. Y cuando oprimió con la mano las nubes que pendían dilatadamente, el fragor se produce; inmediatamente las densas nubes se derraman desde el éter. Iris, la mensajera de Juno, revestida en cuanto a variados colores, recoge las aguas y lleva alimentos a las nubes”.

16 “Y las nubes quemadas exhalan vapor”. Véase Wheeler (2000: 42).

17 “Los campos sembrados son derribados”.

18 “Y el campo seco ofrece pretexto para su propio daño”. Véase Wheeler (2000: 42).

19 “Las grandes ciudades con murallas perecen, y los incendios tornan todos los pueblos con sus propios pobladores hacia la ceniza”. Véase Wheeler (2000: 42).

20 Véase Wheeler (2000: 42).

21 “Todas las cosas eran mar”.

22 “Lo que antes era mar”. Véase Wheeler (2000: 43).

23 “Este sorprende a un pez en lo más alto de un olmo”.

24 “Los peces buscan la parte más baja”.

ramis agitataque robora pulsant)²⁵ no se atreven a saltar del agua (*Met.* 2.265-266, *nec se super aequora curui/ tollere consue-
tas audent delphines in auras*).²⁶ Las focas recostadas en donde
había gráciles cabritas (*Met.* 1.300, *nunc ibi deformes ponunt
sua corpora phocae*),²⁷ ahora flotan en la superficie de las pro-
fundidades (*Met.* 2.267-268, *corpora phocarum summo resupina
profundo/ exanimata natant*).²⁸ Y las Nereidas que miraban el
diluvio (*Met.* 1.301-302, *mirantur sub aqua lucos urbesque do-
mosque/ Nereides*),²⁹ ahora deben refugiarse en cuevas cálidas
(*Met.* 2.268-269, *ipsum quoque Nerea fama est/ Doridaque et na-
tas tepidis latuisse sub antris*).³⁰ Asimismo, se da una variación
en el rol que tiene Júpiter, quien fue el que decidió castigar
a la humanidad con una inundación. Por el contrario, ahora
Júpiter no juega ningún rol.³¹ Más bien, la mención intratex-
tual de la decisión pospuesta de quemar el orbe (*Met.* 1.253,
iamque erat in totas sparsurus fulmina terras)³² en el discurso
directo de la Tierra (*Met.* 2.279-281, *si placet hoc meruique,
quid o tua fulmina cessant,/ summe deum? liceat periturae uiri-
bus ignis/ igne perire tuo clademque auctore leuare*),³³ sugiere
que la conflagración es una repetición del conflicto entre el
cielo y la tierra.³⁴

25 "Y los delfines ocupan los bosques y se arrojan frecuentemente contra las altas ramas y golpean las maderas de roble que son puestas en movimiento".

26 "Y los curvados delfines no se atreven a levantarse sobre el mar hacia los habituales vientos".

27 "Ahora allí las deformes focas colocan sus propios cuerpos".

28 "Los cuerpos de las focas flotan dados vuelta en lo más profundo muertos".

29 "Las Nereidas admiran los bosques sagrados, las ciudades y las casas bajo el agua".

30 "También es fama que el mismo Nereo y Doris y sus hijas se habían ocultado bajo cavernas tibias". Véase Wheeler (2000: 43).

31 Véase Wheeler (2000: 44).

32 "Ya se disponía a arrojar los rayos contra todas las tierras".

33 "Si esto agrada y lo he merecido, ¿por qué tardan tus rayos, oh el más alto de los dioses? Que sea lícito para la que ha de perecer con la fuerza del fuego perecer con tu propio fuego y aliviar la desgracia siendo tú el responsable".

34 Véase Wheeler (2000: 44).

Conclusiones

Llegado este punto es necesario intentar dar una respuesta a la pregunta ¿por qué incorporar un diluvio? Al crear una obra que incluye los relatos míticos desde el comienzo de los tiempos hasta su presente, Ovidio no se olvida de agregar uno de los más difundidos en gran parte de las culturas, el diluvio. Este, como cataclismo, configura la destrucción de una primera generación humana y a su vez la creación de una segunda. Sobre esta catástrofe existen relatos babilónicos,³⁵ sumerios,³⁶ hebreos,³⁷ helénicos. Si bien la principal fuente de Ovidio es Apolodoro, cuya versión del relato no se remonta más allá del siglo II a. C., el contenido es mucho más antiguo y aparece mencionado por Píndaro (siglo V a. C.), Helánico de Lesbos (siglo V a. C.), Aristóteles (siglo IV a. C.), Platón (siglo IV a. C.), Paria (265 a. C.),³⁸ Higinio (siglo I a. C. y I d. C.). Además, el tema tuvo continuidad en autores posteriores a Ovidio como Luciano de Samosata (siglo II d. C.) y Plutarco (siglo I y II d. C.). En este sentido, por un lado, podemos creer que, al tratarse de un relato de semejante difusión, se tornaría indispensable su presencia para crear el poema, pero, por otro lado, el poeta es libre de no incorporarlo. Por este motivo, evaluaremos brevemente a continuación cuál es la función que tiene dentro de la trama el diluvio

35 El *Enuma Elish* cuya escritura data del 1200 a. C.

36 El canto 11 de la epopeya *Gilgamesh*.

37 Es interesante tener en cuenta que el relato inscrito en el *Génesis* (Frazer, 1993 [1981]) sería en realidad una mixtura bastante mal hilada entre dos leyendas, una que deriva del *Código o Documento Sacerdotal*, escrito en un período posterior al año 586 a. C. y otra que deriva del *Documento Jahvista o Jehovista*, escrito alrededor del siglo IX a. C.

38 Según Frazer (1993 [1981]: 92), Paria fue un cronista que estableció una tabla cronológica en el año 265 a. C., y afirmó que la inundación de tiempos de Deucalión ocurrió el año 1539 a. C. Para más información sobre las fuentes griegas y orientales véase Duchemin (1995 [1981])

inserto luego de la descripción de las edades míticas y cuál es el efecto que genera en el lector.

Podemos aventurarnos a decir que el diluvio durante la Edad de Hierro sirve al poeta para producir una nueva edad que conserva características de todas las edades, incluso aspectos positivos de la Edad de Oro, como la *pietas* y la justicia, y de la Edad de Plata, como la agricultura. Esto le permite generar una continuidad desde la Edad de Oro a su época.³⁹ En este sentido, el diluvio funciona en la trama como nexo entre la Edad de Hierro y una edad más parecida a la actual, un retorno al caos que posibilita un nuevo cosmos con nuevos humanos⁴⁰ para repoblar el orbe, humanos que conservan aspectos positivos de la Edad de Oro y de la Edad de Plata. De igual modo, la incorporación del diluvio en la obra proporciona mediante su descripción el ya comentado acercamiento entre el lector oyente y el escritor, debido a que la mención de la destrucción de los cultivos, la pérdida del trabajo y del esfuerzo de todo un año, por catástrofes naturales, en este caso el diluvio, permite generar una verdadera empatía con aquellos integrantes de un pueblo agricultor desde sus orígenes.

Hemos visto que en la narración del diluvio los diversos tipos de tierra y los diversos animales, la destrucción de la naturaleza y de lo construido por el hombre en la naturaleza, cobran un protagonismo superior al del hombre, tanto en términos espaciales como temporales. No solo se trata de describir el espacio caótico, sino también de señalar el pasado cósmico que se ve trastocado en el presente por la decisión de Júpiter. Asimismo, Ovidio configura, como dice Wheeler, un orden que es un anti-orden,

39 Hemos trabajado esta cuestión en "Las edades míticas y los personajes postdiluvianos en *Metamorfosis* de Ovidio", ponencia presentada en las IX Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales. El tiempo en la literatura antigua y medieval: orígenes, ciclos, edades (28, 29 y 30 de agosto de 2019).

40 Acerca de esta nueva creación véase Martínez Astorino(2015).

la convivencia de animales enfrentados por su naturaleza, como también la irrupción de elementos de la navegación en lugares de agricultura o ganadería. Así, la descripción de la naturaleza afectada por el diluvio tiene mayor importancia para el poeta, quizás porque para indicar ese retorno al caos, a la *rudis indigestaque moles*, es necesario mostrar en primer lugar la naturaleza, porque esta es precisamente, antes que el hombre, el primer orden que se establece para transformar el mundo caótico en un mundo cósmico.

Bibliografía

- Bisignano, J. (2011). El concepto de *labor* en la geórgica I de Virgilio. Galán, L. y Buisel, M. D. (eds.), *Actas de las V Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales*.
- Caballero, M. E. (2007). *Simplex et unum*: formulación y ejecución. *Circe*, núm. 11, pp. 73-90.
- Conte, G. B. (1974). Memoria dei Poeti e Arte Allusiva. *Memoria dei Poeti e Sistema Letterario*, pp. 5-14. Giulio Einaudi.
- Conte, G. B. (1996). Poetic Memory and the Art of Allusion. *The Rhetoric of Imitation*, pp. 32-39. Cornell University Press.
- Duchemin, J. (1995 [1981]). La Création et le Déluge chez Ovide: recherches sur les sources grecques et orientales du mythe. *Mythes grecques et sources orientales*, pp. 291-323.
- Frazer, J. G. (1993 [1981]). El diluvio. *El folklore en el Antiguo Testamento*, pp. 66-187. Fondo de Cultura Económica.
- Galinsky, K. (1999). El discurso de Pitágoras en las *Metamorfosis* de Ovidio. *Auster*, núm. 4, pp. 21-40.
- Greenough, J. B. (1900). *Vergil. Bucolics, Aeneid, and Georgics Of Vergil*. Ginn & Co.
- Lee, A. G. (1962 [1953]). *P. Ovidi Nasonis Metamorphoseon (liber I)*. Cambridge.
- Martínez Astorino, P. (2012). Numa y la construcción poética de la historia en las *Metamorfosis* de Ovidio. *Quaderni urbinati di cultura classica*, núm. 3, pp. 149-164.

- Martínez Astorino, P. (2015). *La apoteosis en las Metamorfosis de Ovidio: diseño estructural, mitologización y "lectura" en la representación de apoteosis y sus contextos*, pp. 48-57. Ediuns.
- Shorey, P. y Laing G. J. (1919). *Horace, Odes and Epodes*. Benj. H. Sanborn & Co.
- Smart, C. (1836). *The Works of Horace*. Joseph Whetham.
- Solodow, J. B. (1988). *The World of Ovid's Metamorphoses*, pp. 111-125. Chapel Hill.
- Tarrant, R. J. (2004). *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*. Oxford.
- Wheeler, S. M. (2000). *Narrative dynamics in Ovid's Metamorphoses*, pp. 1-47. Gunter Narr.

Capítulo 2

Hilando el (cuerpo del) milagro en las *Cantigas de Santa María* con hebras de materia popular¹

Gabriela Edith Striker

Introducción

De acuerdo con María Cristina Azuela (2005), las imágenes textiles constituyen, desde la antigüedad,² parte de las metáforas referidas a la composición poética, y son los trovadores quienes se valen de ellas de manera más explícita para tejer sus piezas líricas mediante juegos fónicos, semánticos y sintácticos. La tradición lírica gallego-portuguesa medieval, de hecho, nos ha legado

-
- 1 Este trabajo fue realizado gracias a la beca doctoral UBACyT otorgada por la Universidad de Buenos Aires y al proyecto de investigación que dirige el Dr. Leonardo Funes titulado "Nuevas tecnologías y saberes para el estudio de los textos hispanorromances más antiguos" (20020170100031BA, UBACyT 2018, Mod 1), y que funciona como marco de mi beca y proyecto de doctorado. Este artículo fue posible también gracias al FILOCyT (Programa de Apoyo a la Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA) titulado "*Reis trobadores*: reconstrucción filológica-musicológica de la lírica medieval románica con herramientas digitales", dirigido por la Dra. Gimena del Rio Riande. Además, cabe agradecer al Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas "Dr. Amado Alonso" que avala ambos proyectos.
 - 2 Aunque cabe destacar la siguiente afirmación de Alan Deyermond, para quien la asociación entre el tejido y la narrativa (o tejido y texto literario) "no depende necesariamente de la relación etimológica, sino que [...] origina a ésta". (1999: 99)

un número importante de cantigas en las que trovadores y juglares participan de contiendas, probablemente a modo de entretenimiento cortesano, defendiendo su labor compositiva y los recursos empleados o bien denotando las composiciones y arte de trovar de su oponente. En ese proceso de contienda van tejiendo, entonces, muchas de las tramas poéticas profanas que hoy se conservan en el *Cancionero de la Biblioteca Nacional de Lisboa* y en el *Cancionero de la Biblioteca Vaticana*.

Pero, dentro del periodo de la producción lírica ibérica del siglo XIII, hoy nos interesa destacar las *Cantigas de Santa María* (CSM) cual tejido rico ya que es una obra vasta, elaborada en el taller alfonsí, que comprende una red de intelectuales cristianos y no cristianos, escribas, traductores, clérigos y laicos, músicos e iluminadores, entre otros agentes. Por supuesto, a la cabeza de este gran cuerpo se halla el rey Alfonso X, quien dirige el *scriptorium*, quien manda a *fazer* y enmendar los textos, los promueve y los coordina. Además, para el caso concreto de las CSM, el monarca manifiesta su deseo de intervenir como “autor”: se presenta como trovador de la Virgen ya en el prólogo (B) y luego también en la cantiga 10.³ Desde el campo iconográfico, especialistas como Laura Fernández Fernández (2011), reparan en la representación de la figura del rey-trovador, rodeado de sus colaboradores. Seleccionamos aquí un fragmento en el que, como se puede apreciar, la descripción del espacio (su arco central decorado con un tejido bordado, el atril cubierto por otro rico tejido donde yace el libro) indica la indiscutida centralidad del monarca y, asimismo, sugiere la riqueza del texto (y/o tejido) alfonsí:

3 En este texto, para hacer referencia a las composiciones marianas alfonsíes empleamos la base *Cantigas de Santa Maria for Singers* (2015), disponible en el sitio <<http://cantigasdesantamaria.com>>.

En el f. 5r del *Códice Rico* la escena ocupa todo el ancho de la caja de pautado, mucho más desarrollada que la anterior, tiene lugar también bajo una arquería gótica, pero de mayores proporciones, cinco vanos en lugar de tres, y una mayor complejidad compositiva. El arco central de mayor altura y luz está ricamente decorado con un tejido bordado que se anuda a los fustes de las columnas, marcando un espacio distinguido en el que se ubica la figura regia. [...] El rey está consultando un libro abierto sobre un atril cubierto por un rico tejido, mientras se dirige a un escriba sentado en el suelo a su izquierda. El escriba, con el cálamo en la mano derecha, le escucha atentamente antes de continuar tomando notas sobre el pliego que sostiene entre sus manos. Detrás de él un grupo de cantores, todos tonsurados, ensayan las melodías. A la derecha del rey otro copista, también clérigo, toma nota en un pliego en el que parece que ha trazado un pentagrama con líneas rojas. A su espalda un grupo de músicos afinan sus instrumentos, los tres laicos. Llama especialmente la atención que ésta sea la única imagen de apertura que conservamos en la que el rey aparece sólo, sin ningún otro miembro de la Corte, únicamente acompañado de aquellos que intervienen en la elaboración del manuscrito, como si estuviésemos asistiendo a una sesión de trabajo del mismo, en la que el rey quisiera ser representado en calidad de autor (Fernández Fernández, 2011: 56-57).



CSM, prólogo, Ms. T-I-1, RBME, f. 5r (Fernández Fernández, 2011: 57)

Tomando en consideración la metáfora textil que se configura en el marco del *scriptorium* alfonsí y de la concepción del rey como trovador y planificador de las CSM, en esta oportunidad vamos a abordar, solo en dos piezas narrativas, cómo se proyecta ese tropo en la imagen del hilado del (cuerpo del) milagro atendiendo a algunos elementos y personajes vinculados a la temática. Por ejemplo, la aguja, el hilo y el *peliteiro* (es decir, el peletero cuyo oficio consiste en adobar las pieles con su pelo y confeccionar con ellas prendas de vestir) comprenden motores centrales para la construcción discursiva de los milagros tal y como observaremos en las CSM 199 y 273.

Por otra parte, la significativa ausencia de antecedentes cultos provenientes de las colecciones miraculares conservadas, ya fuera en latín (como la obra *De miraculis Beatae Virginis Mariae* de Gualterus de Cluny, la colección *Pez*, los códices *Thott 128* y *Rivipullensis 193*, el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais, el *Dialogus Miraculorum* de Cesario de Heisterbach, entre otras) o en lenguas vernáculas (como, por ejemplo, *Les Miracles de Nostre Dame*

de Gautier de Coinci o los *Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo*⁴, nos exhorta a indagar cómo se compusieron estos milagros marianos sin el apoyo de una fuente clerical. Resulta problemático porque, según señala Santiago Disalvo,

[...] casi la mitad [de las *cantigas de miragre*] encuentra su correlato en los compendios de milagros marianos, elaborados entre los siglos XI y XIII, tanto en latín como en romance [...]. De la otra mitad o más de estas *cantigas de miragre* no se conoce aún fuente o cognado. (2013: 61).

No obstante, en estas dos piezas notamos la fuerte presencia de ciertos rasgos populares y, por eso, rastreamos los indicios orales y principales motivos folclóricos⁵ que podrían subyacer en ellas con el objetivo de examinar cómo estos se adaptan o reelaboran en función de la metáfora propuesta como estudio. Para ello, el clásico *Motif-Index of Folk-Literature* de Stith Thompson (1955-1958) nos servirá de guía. Pretendemos, en fin, arrojar luz sobre la convivencia de la cultura clerical y la popular en el cancionero mariano alfonsí en el marco de su producción y recepción.

4 Recurrimos a *The Oxford Cantigas de Santa Maria Database* dirigido por Stephen Parkinson (2005), disponible en el sitio <<http://csm.mml.ox.ac.uk/>>, para relevar las fuentes de las cantigas 199 y 273.

5 "The motif is the smallest element in a tale having a power to persist in tradition. In order to have this power it must have something unusual and striking about it. Most motifs fall into three classes. First are the actors in a tale [...] Second come certain items in the background of the action [...] In the third place there are single incidents –and these comprise the great majority of motifs". (Thompson, 1946: 415-416).

El *peliteiro* y la aguja que *lavra* el milagro en la CSM 199

La cantiga 199 narra el milagro que Santa María obra por un *peliteiro* que se traga una aguja. Este hombre nunca guarda las fiestas en las que se rinde culto a la Virgen María (v. 12) e inclusive, en vez de descansar o rezar, trabaja cosiendo pieles en los días santos, como se describe precisamente en ocasión de la fiesta de la Anunciación (25 de marzo). Rompe, así, el precepto cristiano, lo cual sugiere la autoexclusión de la comunidad devota a la Virgen. ¿Por qué lo haría? ¿Por necesidad económica o por incredulidad? Su labor manual, calificada entre los oficios bajos de la Edad Media (Castelnuovo, 1990; Geremek, 1990), explica su desfavorable condición socio-económica. Sin duda el *peliteiro* representa a un otro en este sentido, aunque esta cantiga enfatiza especialmente su otredad a nivel religioso, ya que su acto transgresor lo construye como un personaje no cristiano.

No nos sorprende que el peletero funcionara en la CSM 199 como un representante de las minorías étnico-religiosas asentadas en la Península Ibérica porque su actividad es mencionada entre diversas profesiones no cristianas (principalmente judías y de judeoconvertos) en varios estudios históricos y documentación de la época bajomedieval. José Hinojosa Montalvo (1992: 101), por ejemplo, recoge la clasificación de las labores judías que elabora David Romano Ventura (1989: 52)⁶ para la Cataluña del siglo XIV, y en tal propuesta los peleteros forman parte de los profesionales especializados (junto con botoneras, ojaladoras, cortineros, juboneros, pintores de tejidos de lana, suntuarias y tejedores de seda) de la categoría “gentes dedicadas a las artes

6 Hinojosa Montalvo se refiere al artículo de Romano Ventura (1989) titulado “La aljama de judíos de Barcelona en el siglo XIV”, en *De Sefarad. Los judíos de la Corona de Aragón en los siglos XIV y XV* (43-54). Generalitat Valenciana.

de la aguja”. Según Hinojosa Montalvo, esta clasificación también es válida para el reino de Valencia. El historiador releva, además, la presencia de pellejeros judíos (incluidos en el subsector artesanal dedicado al trabajo con la piel y el cuero) en la Sevilla y Galicia del siglo XV (Hinojosa Montalvo, 1992: 99-100).

Por su parte, Álvaro Santamaría Arández (1997: 232-233) afirma la coexistencia de judíos conversos (entre ellos, peleteros conversos) y cristianos viejos en las parroquias de Mallorca hacia finales del siglo XV; destaca el crecimiento cuantitativo y cualitativo de los trabajadores de la piel, subraya la competencia laboral entre los “numerosos peleteros conversos” (1997: 233) y, además, sostiene:

Era principal la participación de conversos en la artesanía de la piel (pellejeros 31, zapateros 25, curtidores 6), en la confección textil (sastres 88, calceteros 26, juboneros 2, boneteros 2) y en la artesanía textil (tejedores 29, tintoreros 16, pelaires 4, tundidores 2, respuntadores 2) [...]. (1997: 234).

En otro artículo, María Isabel Falcón Pérez (2001: 11) señala la existencia de grupos judíos nucleados en determinadas “cofradías artesanales judías, la de los *Pelliceros* y la de los *Zapateros*” en Zaragoza en el siglo XIV. Asimismo, es interesante su observación sobre la inclusión de la minoría mora entre los trabajadores de la piel documentados en Huesca:

En Huesca, los documentos desde el segundo cuarto del siglo XIV hacen referencia a adobadores del cuero cristianos, judíos y moros y a zapateros de las tres etnias, aunque sólo se hable de cofradía en el caso de los cristianos. (Falcón Pérez, 2001: 11).

Además, Alberto García Ulecia nos aporta datos legales relacionados con el acceso indiscriminado de judíos y moros a las corredurías y peletería en la Cataluña medieval: “en el capítulo 30 de las Cortes de Montblanc de 1333, bajo el reinado de Alfonso III, se habla de corredores y peleteros cristianos, judíos o sarracenos”. (1996: 309).

Otra fuente valiosa, que indica la presencia de peleteros sarracenos en la zona de Galicia hacia finales del siglo XI, es examinada por Leopoldo Torres Balbás:

Un documento del monasterio de Sobrado de fines del siglo XI relata, en forma detallada, cómo todos los siervos sarracenos de su propiedad se fueron convirtiendo a la fe de Cristo y casando con gallegos y gallegas. Entre ellos los había pedreros, herreros, peleteros, tejedores, horneros, carpinteros, vidrieros. Al convertirse adoptaron nombres cristianos, con lo que al cabo de poco tiempo, olvidados sus orígenes, quedarían fundidos con el resto de la población. (1954: 81)⁷

Basta este compendio de datos sobre el oficio del peletero en el contexto de la sociedad ibérica bajomedieval para tener en cuenta y detenernos en la problemática étnico-religiosa como motor de la transgresión en la CSM 199. En efecto, hallamos un primer indicio textual que relacionamos con esta cuestión: la morada del peletero en la frontera.

Porèn direi un miragre que fez por un peliteiro
que morava na fronteira en un castélo guerreiro

7 Torres Balbás (1954: 81) desarrolla los datos de la fuente documental “*Documentos para la Historia de las instituciones de León y Castilla (siglos X-XIII)*”, colecc. por Eduardo de Hinojosa, doc. n.º XXVIII, pp. 43-45”.

que Burgos éste chamado, e demais está fronteiro
de Xerez de Badallouce, u sóen andar ladrões.
E en aqueste castélo o peliteiro morava.

(CSM 199: vv. 7-11)

La mención del castillo de Burguillos del Cerro (situado al sur de Badajoz, en Extremadura) nos remite al origen musulmán de la fortificación, construida hacia las primeras décadas del siglo XIII en defensa del hostigamiento de los cristianos. La guerra entre moros y cristianos es clara desde la perspectiva histórica; en efecto, se describe este castillo como *guerreiro*. Si el *peliteiro* de nuestra cantiga vive en este lugar y no se preocupa por las obligaciones cristianas como guardar las fiestas, probablemente se identifique con un moro. La reiteración del verbo *morava* (y del término *castélo* para enfatizar la morada del protagonista) y el juego fonético que establece con la voz *moro*, que significativamente no se expresa de manera directa en la pieza, aluden asimismo a la pertenencia del *peliteiro* a esta otra comunidad.

Además, el territorio de frontera descrito en la cantiga incluye a Jerez de los Caballeros, otra zona ibérica también insegura y amenazante si atendemos a los ladrones que transitan por allí. Por un lado, en ese límite con el fuerte de Burguillos del Cerro es posible asociar una vez más el peligro al elemento oriental, ya que fácilmente podemos reconocer estos personajes en los clásicos cuentos árabes (como “Alí Babá y los cuarenta ladrones” en *Las mil y una noches*) e hindúes.⁸ Por otro lado, no habría que descartar el vínculo entre los ladrones y los judíos quienes han sido calificados a menudo de esta manera o como usureros, especialmente quienes realizan préstamos de dinero y ventas ambulantes. Asimismo, de acuerdo

8 Para más información, remitimos a Bloomfield (1923), Malti-Douglas (1988), Granoff (2010) y Miranda (en prensa).

con William Kurtz (2005), ciertas fuentes documentales de época medieval indican que la minoría judía habitaba en Badajoz ya en el siglo XIII y mantenía relaciones económicas y financieras con la comunidad cristiana.

Las coordenadas geográficas e histórico-culturales que propician el marco espacio-temporal de la CSM 199 anticipan la lucha entre la vida y la muerte que alcanza al *peliteiro* en el espacio de frontera. La guerra se traslada a su cuerpo cuando en un descuido se traga la aguja que sostiene con la boca mientras prepara las pieles para coser. La cantiga sugiere irónicamente que su desgracia es un galardón o recompensa por servir al demonio o *demo* (“ca os que o démo sérven han del taes galardões.”, v. 18), es decir, un castigo por su error cometido en el día santo. La aguja se le atraviesa en la garganta, se aloja allí varios días. A pesar de los intentos por sacársela, el trabajador manual falla. Luego se le hincha la garganta y pierde el habla, momento en que el *demo* se manifiesta a modo de ladrón que roba la palabra. Así, el mal del *peliteiro* se acrecienta hasta faltarle el aire y ponerse muy negro (“e tornou-ll’ o rosto negro muito mais que os carvões.”, v. 22). El tono de su rostro resalta el factor étnico ligado a la minoría mora, tal y como observamos en varias ocasiones en el cancionero alfonsí, incluso de manera explícita, por ejemplo, en la CSM 185 (“e tres mouros que entraran, chus negros que Satanás”, v. 65) y en la CSM 186 (“o mouro, que éra ben tan/ negro come pez”, vv. 49-50).⁹

9 La imagen popular del moro negro que causa miedo y representa el peligro se ha convertido en un tópico que ha circulado oralmente al menos hasta el siglo XX. A modo de ilustración, remitimos a la poesía “El soldado y el moro” disponible en formato audiovisual en el archivo de textos oralizados de la Universidad de Jaén, en la colección dirigida por Jerónimo Anaya Flores <<https://corpusdeliteraturaoral.ujaen.es/archivo/1817c-el-soldado-y-el-moro>>. Transcribimos aquí un fragmento:

Siento crujir la maleza,
aún si fuera un elefante

Sumado a ello, la oscuridad que cubre la piel del peletero es otro signo de la manifestación del *demo*, que no solo aparece caracterizado frecuentemente con el color negro en los textos medievales, sino también en las representaciones iconográficas del periodo. A la luz de este último síntoma, el demonio parece dominar la partida. No obstante, y luego de tal castigo, la Virgen salva la vida del pecador en el santuario de Santa María de Terena, adonde es llevado en romería a pedido del pereciente.¹⁰ Así, los efectos que provoca la aguja encallada en la garganta del *peliteiro* simulan las batallas entre cristianos y no cristianos en la frontera geográfica. En la boca, los labios, la garganta y la piel —espacios corporales de frontera—, se despliega la lucha simbólica entre el bien y el mal, entre las fuerzas del demonio y las de la Virgen.

Siguiendo la lógica discursiva castellana y cristiana bajomedieval, Santa María finalmente obra el milagro. Pero nos llama la atención que este (así fuera reelaborado) no encuentra correspondencia con ninguno de los que integran las colecciones miraculares latinas o en romance conservadas, como sucede, en cambio, con otros numerosos milagros marianos alfonsíes. Nos preguntamos por qué y cómo se construye, entonces, en esta cantiga si no es a partir de una fuente clerical localizada. Indagando en esta problemática hallamos personajes y rastros de relatos pertenecientes

o un animal de fuerza;
ya le veo la cabeza:
un moro como un gigante.
¡Qué negro es, madre mía!
Yo le voy a disparar; [...]

- 10 Stephen Parkinson sostiene que “la ermita de Santa María de Terena aparece en las *CSM* no sólo como el principal santuario portugués, sino como uno de los principales santuarios hispánicos del cancionero marial del rey sabio”. (1998-1999: 44) Véase también en el mismo artículo más información sobre otros milagros ocurridos en este destacado centro de romería.

a la tradición popular e indicios de oralidad que nos permitirían plantear otra posibilidad compositiva vinculada a otro ámbito de producción no culto. A continuación, analizaremos algunos de ellos.

Acudimos al *Índice de motivos literarios folclóricos* de Stith Thompson (1955-1958) para buscar señales del personaje central de la cantiga y del evento desafortunado. No hallamos estrictamente la figura del *peliteiro*, aunque sí una alusión directa a la peletería o lugar donde se venden pieles (J1424)¹¹ a propósito de una broma entre zorros, tomada de la *Bibliografía de las obras árabes*, de Victor Chauvin (1898: III, 77 núm. 51). Asimismo, observamos en el *Index* de Thompson que, entre los oficios semejantes al del *peliteiro* por su destreza manual con el hilado, el del sastre se presenta en mayor cantidad de motivos populares y está ligado en varias oportunidades a la delincuencia, y en particular, al hurto, como ilustran J1169.6, X221, X221.1 y X221.2.¹² Esto resulta interesante porque la referencia a los ladrones en nuestra cantiga quizás nos aporte otra acusación específica contra el protagonista, especialmente en relación con el tópico del “sastre ladrón” (*thievish tailor*), aparte de aquella asociación

11 J1424. *Where the foxes will meet. Two foxes in a trap converse. "Where shall we meet again?" "In three days at the furrier's".* Chauvin III, 77 núm. 51.

12 J1169.6. *Receiver of stolen goods. A tailor makes a Jew a coat of stolen goods. Accused of theft, he says that the Jew has the cloth.* Wesselski Hodscha Nasreddin I, 257 núm. 191.

X221. *Oversight of the thievish tailor. Sews the stolen piece of cloth on the outside of his coat, thinking that it is on the inside.* Type 2005*. (Véase también Thompson, 1961: 455 y 522).

X221.1. *Thievish tailor cuts a piece of his own coat.* Type 2005**; *Nouvelles Récréations* núm. 46. (Véase también Thompson, 1961: 455 y 522).

X221.2. *Thieving tailor can hide stolen cloth even in needle-and-thread tube.* India: Thompson-Balys. En resumen, estos motivos son cosechados de la tradición turca (*Türkische Überlieferungen*, volumen 1 de Albert Wesselski, 1911), de variantes de cuentos estonios y finlandeses recopilados por Antti Aarne (1918; 1911 y 1920, respectivamente), de cuentos sueco-finlandeses catalogados por Oskar Hackman (1911), de las *Nouvelles récréations et joyeux devis* que forman parte de las *Oeuvres françaises de Bonaventure des Périers* (Lacour, 1856) y de relatos orales de la India reunidos por Stith Thompson y Jonas Balys (1958) en *The Oral Tales of India*.

del bandido con la identidad oriental del *peliteiro*. Además, el motivo X223 —tomado de una compilación de relatos populares asiáticos reunidos por Stith Thompson y Jonas Balys (1958) en *The Oral Tales of India*— califica burlescamente a los sastres como guerreros cobardes y los exhorta a volver a sus casas a coser, lo cual nos remite a la característica belicosa del *peliteiro* en el espacio de frontera peninsular y a su miedo y resguardo en el castillo musulmán.¹³

La acción inicial, motor de la desgracia, tiene lugar entre los motivos folclóricos de la sección *Tabú* (C), donde hallamos el tópico del tiempo prohibido ejemplificado en C630,¹⁴ recogido de los mencionados relatos orales de la India. En la misma sección encontramos la veda para dedicarse al hilado en general, en C832, tomado de la obra de Pierre Saintyves (1923) sobre los cuentos de Charles Perrault, las costumbres y ritos populares franceses, y recuperado también del índice de motivos folclóricos lituanos (Balys, 1936) así como de un archivo de leyendas de la misma nacionalidad (Balys, 1940).¹⁵ Más específico es el motivo sobre la prohibición de hilar en los días santos desarrollado en C631.2, extraído de una rica colección danesa de notas folclóricas (Feilberg, 1904-1908) y del volumen de mitología nórdica *Eddic* (MacCulloch, 1930).¹⁶

En cuanto al accidente que conlleva el padecimiento del *peliteiro*, el índice internacional (Thompson, 1955-1958) ofrece múltiples variantes en la tradición popular, lo cual hace visible el *proceso de tradicionalización* que, de acuerdo con Aurelio González, se produce cuando los textos populares se transmiten oralmente, “la comunidad se apropia de

13 X223. *Tailors cowards as warriors: go home to their needles.* (Cfr. W121.) India: Thompson-Balys.

14 C630. *Tabu: the one forbidden time.* India: Thompson-Balys.

15 C832. *Tabu: spinning.* Saintyves Contes de Perrault 79ff. Lithuanian: Balys Index núm. 3695, Legends No. 378f.

16 C631.2. *Tabu: spinning on holy days.* Fb “spinde” III 491b. Icel.: MacCulloch Eddic 177.

ellos y puede variarlos con amplitud” (2018: 142). En efecto, en el acervo de Thompson contamos con ejemplos de personajes de orden humano y animal que se atragantan con elementos puntiagudos (agujas, alfileres, espinas, huesos, espinas de pescado) o comida: A2211.9, B382, D1318.7.1.2, H1515.3, J512.11, N647, X1739.1 y W154.3, la mayoría recuperados de *The Oral Tales of India*.¹⁷ Y en ocasiones mueren por ello (F363.1 y N339.12)¹⁸ o en casos afortunados resucitan gracias a otras acciones humanas (E21.1 y N694.1).¹⁹

De todos estos motivos, podemos reconocer un significativo paralelismo entre los protagonistas de esta cantiga gallego-portuguesa alfonsí y aquellos de la clásica fábula del lobo y la cigüeña (Tipo 76, motivo W154.3), en la que el lobo

17 A2211.9. *Lizard swallows fish bone: hence head bobs up and down.* (Cfr. A2474.1.). Ibo (Nigeria): Basden 278.

B382. *Animal grateful for removal of bone lodged in its throat.* India: Thompson-Balys; S. A. Indian (Cashinawa): Métraux BBAE CXLIII (3) 685.

D1318.7.1.2. *Food sticks in thief's throat and betrays him.* (Cfr. D1030.) India: Thompson-Balys.

H1515.3. *Test: food with thorns.* Hero given food in which thorns are hidden. India: Thompson-Balys.

J512.11. *Camel and jackal exchange food: camel is led by his good friend to thorny fruit and thorn sticks in his throat.* India: Thompson-Balys.

N647. *Thorn accidentally removed from cobra's throat by woman's finger.* Grateful cobra. India: Thompson-Balys.

X1739.1. *Person swallows pin or needle; it later emerges through skin of relative.* England, U.S.: *Baughman.

W154.3. *Crane pulls bone from wolf's throat: wolf refuses payment. "That you were allowed to take your beak from my throat is payment enough."* (Cfr. B382.) *Type 76; *Crane Vitry 192 No. 136; *Wienert FFC LVI 54 n. 3 (ET 145), 147 (ST 517); Halm Aesop No. 276; Jacobs Aesop 200 No. 5. Spanish Exempla: Keller; Italian Novella: Rotunda; Jewish: *Neuman; India: *Thompson-Balys.

18 F363.1. *Fairies, directed by druid, bring about death of king by causing fish-bone to stick in his throat.* Irish myth: *Cross.

N339.12. *Prefect, cursed by bishop, dies of fish-bone stuck in his throat.* Irish myth: Cross.

19 E21.1. *Resuscitation by removal of poisoned apple.* By shaking loose the apple from the throat of the poisoned girl the prince brings her to life. *Type 709; *BP I 450ff.; Hdwb. d. Märchens s.v. "Apfel" n. 8; India: Thompson-Balys.

N694.1. *Apparently dead woman revives when dropped. Had swallowed a bone. Lover exhumes her. Stumbles as he carries her. She revives and later marries him.* Italian Novella: Rotunda.

representa al mal como el trabajador de pieles (dominado por el *demo*) y el ave simboliza al bien cual Santa María. El buen animal y la Virgen salvan al personaje demonizado y ahogado. La cigüeña logra extraer un hueso de la garganta del lobo con su largo pico. Y Santa María, por su parte, despoja la aguja del cuerpo del *peliteiro* milagrosamente en el santuario de Terena:

E quando foi na eigreja, ant' o altar o deitaron
e lóg' a Santa María muito por ele rogaron;
e el chorand' e gemendo dormeceu, e non cataron
senôn quando ll' a agulla saiu sen grandes mixões
que fezésse por sacá-la; ca u jazía dormindo,
a Virgen mui groriosa lla fez deitar, e tossindo,
envólta en ùa péça de carn'. E esto oíndo
as gentes que i estavam déron grandes bêições.

(vv. 27-34)

En estos versos percibimos huellas de otros elementos folclóricos asociados al mundo de lo maravilloso: al igual que el *peliteiro*, personajes humanos que están durmiendo tosen y expulsan un “objeto mágico” —o maravilloso, entendiendo el adjetivo *magic* desde una perspectiva lingüística amplia— (K331.4 y K431).²⁰ El motivo K431 podría acercarse más a la experiencia de nuestro *lavrador* porque ilustra precisamente a un ladrón durmiendo. Este, al toser, logra escupir el anillo mágico tragado. Cabe agregar que, en el motivo D1318.7.1.2, un alimento clava también la garganta de un ladrón.²¹

20 K331.4. *Mouse's tail in mouth of sleeping owner causes him to cough up magic object*. India: Thompson-Balys; Africa (Kordofan): Frobenius Atlantis IV 134ff. No. 13.

K431. *Mouse's tail in mouth of sleeping thief causes him to cough up swallowed magic ring*. *Type 560; *Aarne MSFO XXV 51; India: *Thompson-Balys.

21 Véase la nota 17. Vale señalar que también encontramos el motivo, por ejemplo, en la CSM 57, en la que un ladrón se atraganta con un hueso de pollo (literalmente “úa pèrna de galinna”) y queda

La última fase del proceso de salvación del *peliteiro*, posterior al acto de toser, concurre con el motivo D454.4, que comprende la transformación específica de una aguja en otro objeto.²² En efecto, en la cantiga 199, la aguja es transformada por obra milagrosa de la Virgen, ya que el objeto finalmente sale envuelto en un trozo de carne sin lastimar el cuerpo del *peliteiro*.²³ Esta mutación sobrenatural pertenece al dominio medieval de lo maravilloso cristiano porque, de acuerdo con Jacques Le Goff, “[l]o sobrenatural propiamente cristiano, lo que se podría llamar justamente lo maravilloso cristiano, es lo que se desprende de lo *miraculosus*”. (1986: 13) Así, la maravillosa transformación de la aguja se explica aquí por el milagro mariano y no por arte de magia: “Frente a lo milagroso, lo mágico (por más que se distinga entre magia negra y blanca) se inclina por lo sobrenatural ilícito o engañoso, de origen satánico, diabólico”. (Le Goff, 1986: 19)

Por otra parte, es inevitable pensar en la equivalencia entre el elemento punzante que hincó la garganta del *peliteiro* y las espinas que coronan el cuerpo de Cristo. En ambos casos simbolizan el pecado; de hecho, el personaje de la cantiga es redimido cuando lo expulsa en forma de carne, luego de atravesar su calvario cual Cristo.²⁴ Pero además, la aguja

mudo y ciego, a modo de castigo por robar todo el dinero a una dama y a su cohorte cuando iban en romería a Monserrat. En la CSM 322, un personaje cristiano, tras atragantarse con un hueso de conejo debido a su gula, no queda exento de un padecimiento semejante al que experimenta aquel ladrón. El fiel, “gran comedor”, es llevado al altar de la iglesia de Évora donde tose y despidió el hueso por la boca delante de toda la gente.

22 D454.4. *Transformation: needle to other object*. India: Thompson-Balys.

23 En la CSM 315, una gran espiga de trigo (otro elemento punzante como la aguja) sale “tod’ entreira e sãa” por el costado del vientre de un niño, sin provocarle daños, cuando la madre y otras mujeres devotas a Santa María lo desnudan ante el altar de la iglesia de Tocha y encomiendan su sanidad a la Virgen. Otro niño es salvado por el milagro mariano en la CSM 399, cuando su madre le clavaba una larga aguja (“longa com’ espiga”) en la cabeza con definida intención de matarlo.

24 Nótese que entre los objetos y alimentos con los que se ahogan los personajes de la tradición popular hallamos un fruto emblemático del pecado, la manzana, en el motivo E21.1 desarrollado en la nota 19.

de la pieza alfonsí *lavra* otra piel en el día sagrado; entra y sale por las fronteras corporales del trabajador manual e hilvana, es decir, compone, escribe o le da cuerpo a la narración del milagro mariano que, con moraleja incluida (recordemos el verso 18, “ca os que o démo sérvem han del taes galardões.”)²⁵, finalmente oye (y aprende por esta vía oral) el auditorio.

El otro costurero y los *fíos* milagrosos en la CSM 273

La cantiga 273 presenta otro hilado milagroso, aunque su personaje principal se destaca por ciertas cualidades inversas a las del *peliteiro* de la pieza 199. En primer lugar, el protagonista es definido como un hombre bueno (*hóme bõo*, v. 16) que deja sus labores cotidianas para rendir culto a la Virgen en la fiesta de la Asunción (15 de agosto). Esto nos indica su fe mariana y su cumplimiento de los votos cristianos. En segundo lugar, en este milagro el hombre no es *peliteiro*, tampoco se alude a que tuviera un oficio similar como costurero o sastre. Por último, a pesar de que obra a modo de costurero en el día sagrado, no rompe el tabú de trabajar (e hilar) porque lo hace precisamente en beneficio de la Virgen y su humilde capilla situada en Ayamonte (en Huelva, Andalucía). Sorprendido por el estado descuidado de la iglesia, decide emprender la tarea de buscar hilo y aguja para luego coser el viejo mantel del altar y, así, mejorar un poco el aspecto general del lugar santo:

E pero óra non tenno pera dar i oferenda,
coserei aquestes panos daquest' altar sen contenda,

25 Expresión sentenciosa que asume una valoración o *posición normativa* que, según Aurelio González (2018: 140), “cierra la interpretación y da un sentido mortal o ideológico al texto”, y que es muy común en los textos considerados populares.

se podér achar agulla ou fíos ou quen mios venda,
pois que malparado vejo jazer aqueste zarello.

(CSM 273: vv. 19-22)²⁶

Por un lado, el hombre bueno halla una aguja buena, incluso esta es descrita como la mejor de toda la zona hispánica, desde el sur de Andalucía al norte de Galicia: “non há tan bõa daquí atá Ribadulla” (v. 25). Esta aguja se configura como la otra cara de aquella que representa al mal, al pecado, en la cantiga 199.

Por otro lado, el varón devoto no logra conseguir hilos y la gente tampoco colabora para buscarlos a pesar de sus ruegos. Finalmente recibe la ayuda milagrosa de la Virgen:

Estand' assí aquel hóme por estes fíos coitado
que os haver non podía, catou e viu a séu lado
pender de cima do ombro dous fíos, e espantado
foi ên muit' a maravilla, dizendo: “Non é anello
este miragre, mais nóvo; e por aquesto, varões,
ena Virgen groriosa ben tēed' os corações”. (vv. 31-36)

La afirmación del hombre nos interpela. ¿Es o no es antigua esta maravilla? ¿Este milagro se encuentra ya entre las fuentes clericales de las CSM? Hasta el momento no se hallan correspondencias entre la narración de este milagro y aquellos que forman parte de las colecciones en lengua latina y en romance. No obstante, este evento sobrenatural se habría transmitido oralmente, según da cuenta el *Índice*

26 La descripción de los paños del altar se destaca por su sencillez en esta cantiga, a diferencia de otras piezas en las que se lucen manteles finos (como en las cantigas 327 y 374). Incluso, Laura Rodríguez Peinado (2011: 349 y ss.) da cuenta de la representación de los paños que visten el altar en las ilustraciones miniadas del *Códice Rico* de las CSM; estos se caracterizan por sus decorados ricos, con motivos vegetales y formas geométricas, por sus bordados con diversas técnicas, etcétera.

de Thompson en el motivo D811.2.1, recogido de los relatos orales de la India (Thompson y Balys, 1958).²⁷ En este motivo la aguja e hilo mágicos (o maravillosos) caen del cielo como consecuencia de las plegarias. Sin duda presenta gran afinidad con el argumento maravilloso cristiano de esta cantiga. Además, gracias a la intervención mariana que asiste con los hilos al hombre bueno, luego toda la comunidad participa del embellecimiento de la capilla mudando su aspecto precario. Y este tópico de la transformación maravillosa del espacio también se encuentra catalogado entre las situaciones singulares que registra Thompson (D1337.1.7).²⁸ Por tanto, la maravilla de la que es testigo el hombre bueno y la comunidad tiene algunos antecedentes y estos están emparentados con la materia folclórica.

El relato de la cantiga 273 cuenta, además, con otro característico rasgo oral, un dicho popular: “e campãa há tamanna qual convên ao concello.” (v. 10). Como señala Xosé Filgueira Valverde (1992: 160-161), un proverbio casi idéntico se encuentra también en la composición gallego-portuguesa del género de escarnio y maldecir atribuida al trovador portugués Afonso Lopez de Baian, *Deu ora el rei seus dinheiros*, que conservamos de manera incompleta en dos cancioneros apógrafos (B 147Ibis, V 1082). Este refrán tradicionalmente vincula la riqueza de un concejo con la campana de su iglesia. Con este mismo sentido encontramos algunas variantes castellanas en el Vocabulario de refranes y frases

27 D811.2.1. *Magic needle and thread fall from heaven as result of prayer.* (Cfr. D1766.1.) India: Thompson-Balys.

D1766.1. *Magic results produced by prayer.* Irish myth: *Cross; Spanish Exempla: Keller; India: *Thompson-Balys; Norse: Boberg.

28 D1337.1.7. *Magic needle transforms a room from plainness to beauty.* (Cfr. D1181.). *Type 585; BP III 355.

D1181. *Magic needle.* *Type 585; Fb “synâl”; Köhler-Bolte I 187. Irish myth: Cross; Icelandic: Boberg; Breton: Sébillot Incidents s.v. “aiguille”; Jewish: Neuman.

proverbiales de Gonzalo Correas: “A concejo ruin, campana de madero; otros dicen, de madera” (1906: 17); “A ruin concejo, campana de madero” (1906: 22). En esta pieza mariana alfonsí el proverbio sentencia la descripción inicial de la humilde capilla, sumida en una situación de carencia a tal punto que faltan hostias y vino en un día de fiesta.

A estos recursos no cultos analizados que van conformando la trama del milagro narrado se suma en el último verso la comparación del demonio con un personaje folclórico muy reconocido por el auditorio, el zorro (*golpello*). Este procedimiento poético remata la cantiga apelando al saber popular: “a pesar do dém’ astroso que é peor que golpello” (v. 42).

La adaptación de todos estos elementos populares a una pieza compuesta en un contexto cortesano y cristiano explica la novedad del milagro (“este miragre [...] nóvo”, v. 35). La alteridad de la maravilla se proyecta asimismo en la figura de un costurero nuevo, que, sin tener oficio ni los instrumentos básicos para coser, logra hacerlo *mui ben* (v. 41) con los hilos enviados por la Virgen, y, por último, en la transformación de la capilla desagradable y humilde en otra bella y rica, es decir, en una iglesia nueva.

A modo de conclusión

El oficio específico del peletero así como todo trabajo manual asociado al campo de la costura, culturalmente despreciados en la Edad Media, se resignifican en las CSM 199 y 273 en términos espirituales y compositivos ya que, mediante técnicas y elementos tradicionales maravillosos, la Virgen urde el (cuerpo del) milagro en cada una de las piezas. Nos interesa plantear que las diversas huellas folclóricas (motivos literarios, proverbios, moralejas, personajes) que examinamos en estas composiciones del repertorio mariano alfonsí

señalarían que la tradición popular habría intervenido en su entramado. En la CSM 199, el ensamble de motivos folclóricos (que incluye la reminiscencia a una conocida fábula en la región peninsular²⁹ y una moraleja) resulta en una recreación narrativa, en un milagro nuevo como se proclama en la CSM 273. Las adaptaciones que observamos en ambas piezas emergen quizás de la necesidad intelectual de producir una cultura ibérica del milagro mariano y luego difundirla.

De la noción de frontera explícita en la CSM 199, aunque presente en ambas composiciones marianas, se han desprendido varios ejes de análisis tales como la frontera espacial, étnico-religiosa y corporal. Pero, por todo lo expuesto, sospechamos que el aspecto compositivo no comprende una línea temática más de la matriz de frontera, sino que podría explicarla en función del espacio de producción (el taller alfonsí) y del contexto de la *cultura manuscrita* (Funes, 2017-2018) del siglo XIII en que se enmarcan las CSM y su relación con la cultura oral. En este sentido, la frontera funcionaría como un punto de encuentro entre lo clerical y lo laico, la cultura letrada y la popular, las prácticas discursivas escritas y orales. Y la técnica del hilado (que consiste básicamente en pasar el hilo de una tela a otra con la aguja) se adecuaría a una operación de traducción, de reelaboración de lo socio-histórico y lo folclórico, para lograr posteriormente la producción del texto culto o cuerpo sagrado del milagro.

Bibliografía

- Aarne, A. (1911). Finnische Märchenvarianten. *Verzeichnis der bis 1908 gesammelten Aufzeichnungen. Folklore Fellows' Communications*, 5. Academia Scientiarum Fennica.

29 El *ejemplo II* del *Libro de los gatos* (Keller, 1958) es una muestra de ello.

- Aarne, A. (1918). Estnische Märchen- und Sagenvarianten. *Folklore Fellows' Communications*, 25. Academia Scientiarum Fennica.
- Aarne, A. (1920). Finnische Märchenvarianten. *Ergänzungsheft I. Verzeichnis der in den Jahren 1908-1918 gesammelten Aufzeichnungen. Folklore Fellows' Communications*, 33. Academia Scientiarum Fennica.
- Azuela, M. C. (2005). Imágenes textiles de la creación literaria medieval. Company, C.; González, A. y von der Walde, L. (eds.), *Textos medievales: recursos, pensamiento e influencia. Trabajos de las IX Jornadas Medievales (409-421)*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Balys, J. (1936). *Motif-Index of Lithuanian Narrative Folklore*. Lietuvių Tautosakos Archyvo Leidinys.
- Balys, J. (1940). *Lithuanian Folk Legends*. Lietuvių Tautosakos Archyvo Leidinys.
- Bloomfield, M. (1923). The Art of Stealing in Hindu Fiction. *The American Journal of Philology*, 44(2), 97-133.
- Cantigas de Santa Maria for Singers*. (2015). Recuperado de <<http://www.cantigas-desantamaria.com/>> (consulta: 02-11-2019).
- Castelnuovo, E. (1990). El artista. Le Goff, J. (dir.), *El hombre medieval (221-251)*. Alianza.
- Chauvin, V. (1898). *Bibliographie des ouvrages arabes*, vol. III. Vaillant- Carmanne.
- Correas, G. (1906). *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana en que van todos los impresos antes y otra gran copia*. Establecimiento tipográfico de Jaime Batés.
- Deyermond, A. (1999). El tejido en el texto, el texto tejido: las *chansons de toile* y poemas análogos. *Estudios Románicos*, 11, 71-104.
- Disalvo, S. (2013). *Los monjes de la Virgen: representación y reelaboración de la cultura monacal en las Cantigas de Santa María de Alfonso X*. Newark: Juan de la Cuesta-Hispanic Monographs. Serie: Estudios de literatura medieval "John E. Keller", 9.
- Falcón Pérez, M. I. (2001). La manufactura del cuero en las principales ciudades de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV). *En la España Medieval*, 24, 9-46.
- Feilberg, H. F. (1904-1908). *Bidrag til en Ordbog over Jyske Almuesmål*, vol. III. København.
- Fernández Fernández, L. (2011). "Este livro, com' achei, fez á onr' e á loor da Virgen Santa Maria". El proyecto de las *Cantigas de Santa María* en el marco del escritorio

regio. Estado de la cuestión y nuevas reflexiones. Fernández Fernández, L. y Ruiz Souza, J. C. (dirs.), *Alfonso X El Sabio, Las Cantigas de Santa María*, vol. II (43-78). Testimonio-Patrimonio Nacional (Colección *Scriptorium*).

Filgueira Valverde, X. (1992). *Estudios sobre lírica medieval*. Galaxia.

Funes, L. (2017). La crítica textual frente al *scriptum* o cómo dar cuenta de lo específico de la cultura manuscrita. Garone, M.; Godinas, L. y Galina Russell, I. (coords.), *De Pérgamo a la nube. Nuevos acercamientos y perspectivas a las edades del libro* (s.p.). Universidad Nacional Autónoma de México.

Funes, L. (2018). Prácticas discursivas orales en la emergencia de las letras castellanas. Mirande, M. E.; Siles, A. y Quintana, M. (coords.), *Los nortes del hispanismo: territorios, itinerarios y encrucijadas. Actas del XI Congreso Argentino de Hispanistas: San Salvador de Jujuy, 17 al 19 de mayo de 2017* (149-161). Universidad Nacional de Jujuy.

García Ulecia, A. (1996). La incidencia del factor étnico-religioso en la regulación legal del oficio de corredor. *Historia. Instituciones. Documentos*, 23, 307-316.

Geremek, B. (1990). El marginado. Le Goff, J. (dir.), *El hombre medieval* (359-386). Alianza.

González, A. (2018). Propositividad y normatividad en la oralidad. Mirande, M. E.; Siles, A. y Quintana, M. (coords.), *Los nortes del hispanismo: territorios, itinerarios y encrucijadas. Actas del XI Congreso Argentino de Hispanistas: San Salvador de Jujuy, 17 al 19 de mayo de 2017* (137-148). Universidad Nacional de Jujuy.

Granoff, P. (2010). Justice and Anxiety: False Accusations in Indian Literature. *Rivista degli studi orientali*, 83(1/4), 377-398.

Hackman, O. (1911). Katalog der Märchen der finnländischen Schweden mit Zugrundelegung von Aarnes Verzeichnis der Märchentypen. *Folklore Fellows' Communications*, 6. Academia Scientiarum Fennica.

Hinojosa Montalvo, J. R. (1992). La sociedad y la economía de los judíos de Aragón durante la baja Edad Media. de la Iglesia Duarte, J. I. (coord.), *II Semana de Estudios Medievales: Nájera, 5 al 9 de agosto de 1991* (79-110). Instituto de Estudios Riojanos.

Keller, J. E. (1958). *El libro de los gatos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Kurtz, W. (2005). Judíos en Badajoz: algunas notas a partir de la documentación del Archivo Catedralicio de Badajoz. *Pax et Emerita*, 1, 427-495.

Lacour, M. L. (ed.) (1856). *Oeuvres françaises de Bonaventure des Périers*, vol. II. *Nouvelles récréations et joyeux devis*. Jannet.

- Le Goff, J. (1986). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Gedisa.
- MacCulloch, J. A. (1930). *The Mithology of all Races*, vol. II. Eddic. Marshall Jones Company.
- Malti-Douglas, F. (1988). Classical Arabic Crime Narratives: Thieves and Thievery in Adab Literature. *Journal of Arabic Literature*, 19(2), 108-127.
- Miranda, F. (en prensa). Ladrones en la introducción de Ibn al-Muqaffa' al *Calila e Dimna*: la centralidad del robo como reverso del discurso ejemplar. *Actas de las Primeras Jornadas de Jóvenes Hispanistas*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Parkinson, S. (1998-1999). Santuarios portugueses en las *Cantigas de Santa María*. *Alcanate*, I, 43-57.
- Parkinson, S. (2005). *The Oxford Cantigas de Santa Maria Database*. Oxford: Centre for the Study of the *Cantigas de Santa Maria*, Oxford University. Recuperado de <<http://csm.mml.ox.ac.uk/>> (consulta: 02-11-2019).
- Rodríguez Peinado, L. (2011). El arte textil en el siglo XIII. Cubrir, adornar y representar: una expresión de lujo y color. Fernández Fernández, L. y Ruiz Souza, J. C. (dirs.), *Alfonso X El Sabio, Las Cantigas de Santa María*, vol. II (340-374). Testimonio-Patrimonio Nacional (Colección *Scriptorium*).
- Saintyves, P. (1923). *Les Contes de Perrault et les recits parallèles*. Librairie Critique.
- Santamaría Arández, Á. (1997). Sobre la situación de los conversos y chuetas de Mallorca. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III. Historia Medieval*, 10, 219-261.
- Thompson, S. (1946). *The Folktale*. The Dryden Press.
- Thompson, S. (1955-1958). *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, vols. 1-6. Rosenkilde and Bagger.
- Thompson, S. (1961). The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. *Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC No. 3). Folklore Fellows' Communications*, 184. Academia Scientiarum Fennica.
- Thompson, S. y Balys, J. (1958). *The Oral Tales of India*. Indiana University Press.
- Torres Balbás, L. (1954). *Algunos aspectos del mudejarismo urbano medieval*. Real Academia de la Historia.
- Wesselski, A. (1911). *Der Hodscha Nasreddin*, vol I. *Türkische Überlieferungen*. Alexander Duncker Verlag.

Capítulo 3

Unificados por el pincel

¿Un anticipador de los *Short Story Cycles* en Japón?

Roberto Jesús Sayar

*Let it bleed
In these verbs, in these nouns
In these words build a boat [...]
Ancient melodies come back to me now*

"Step out into the light" (Matsyahu;
"Undercurrent": 2017)

Iohanae et omnis pulchrae fabulae illae formans

Introducción

El proceso de construcción de las que más tarde se denominarían 'literaturas nacionales' implicó, en la mayoría de los casos, una serie de estrategias de selección atravesadas por los valores que cada comunidad estimó destacables. Evidentemente, semejante tarea estuvo desprovista de toda inocencia. La elección de las obras que conformaron cada uno de los *corpora* se asentó sobre las configuraciones preexistentes del grupo en cuestión. Y en el caso de los conjuntos construidos 'artificialmente', tal edificación literaria contribuyó a la formación de un todo homogéneo que englobó todas y cada una de sus identidades constitutivas.

Las obras producidas en el archipiélago japonés, figurarán un ejemplo cabal de este último movimiento:

su irrupción obedeció, como en muchos casos similares, a la voluntad compilatoria de las narraciones que cada una de sus comunidades creó para definir sus identidades de clan. No obstante todo esto, en ella reside una particularidad esencial para entender el ordenamiento de la sociedad insular nipona como un todo homogéneo y coherente. El centro del poder político tomó a su cargo esta tarea para que la construcción de la propia identidad llevara aparejado el reconocimiento de la superioridad de la diosa tutelar de la familia imperial por sobre los cultos tribales enraizados en el interior. Por ende, diacrónicamente hablando, se puede establecer el origen de la literatura japonesa alrededor del siglo VIII e. c.¹ con la compilación de *Kojiki* [古事記] —o “Crónica de antiguos hechos”—,² una obra creada con el fin de legitimar el origen de la dinastía reinante y colocar a su alrededor, en estricta dependencia, a todos los grupos menores que detentaban alguna clase de poder en el archipiélago. Para ello, la elección de los relatos que lo conformaron debió asentarse sobre las configuraciones preexistentes del grupo en cuestión que, en este caso, retomaron los mitos que cada una de sus comunidades internas creó para definir sus identidades de clan. Para ello, degradó sucesivamente todos los elementos destacados de cada uno de los grupos o tribus subyugadas y los integró al árbol genealógico imperial como elementos “secundarios” o incluso “descarriados”.

1 Hacemos referencia con esta abreviatura al concepto de “Era Común”, que, sin dejar de lado el calendario usual, evita las referencias religiosas ajenas al objeto de estudio cuando este se sitúa por fuera de la órbita de lo estrictamente cristiano.

2 En adelante, *K.* Las versiones circulantes son extremadamente variadas, pero a lo largo de este trabajo utilizaremos tanto la traducción española de Rubio y Moratalla (2008) como la de Philippi (1968-1969) al inglés. Las citas, salvo indicación en contrario, seguirán la paginación de la edición española.

Semejante estrategia compositiva será retomada varios siglos después, junto con la gradual urbanización de la sociedad nipona, a la sombra de los cambios que este nuevo grupo social entendió como propios y, por ende, distintivos con respecto al conjunto que permaneció apegado al campo y a sus tradiciones ancestrales. El gran exponente de esta corriente literaria fue Saikaku Ihara (1642-1693), quien desplegó una ingente obra de ficción en prosa centrada en los nuevos estratos sociales y en los nuevos enfoques y deberes de los aún supérstites.

En este trabajo nos abocaremos al análisis de *Deberes de un samurai (BGM)* (1688)³ puesto que entendemos que será una de las obras donde la reutilización de los moldes narrativos establecidos por *Kojiki* devendrán más productivos, tanto en cada uno de los relatos que lo conforman como en la compilación final, puesto que esta última se construye como un todo a la manera de un archivo unificador tanto para explicitar una manera de entender las relaciones entre el Estado y la sociedad insular como, sobre todo, para establecer un modo de preservar las particularidades regionales, codificadas en cada uno de sus componentes individuales, a pesar de la pretendida unión nacional. Además, el texto de Saikaku obligará a tener en cuenta la mirada (y, con ella, las expectativas) del público receptor, que estará —consciente o inconscientemente— atravesado por el *bushidō*⁴ y, en consecuencia, legitimará

3 De aquí en adelante, *BGM* (por sus iniciales en japonés trasliterado: *Buke Giri Monogatari*). Utilizaremos la edición traducida y compilada por Callahan (1983).

4 Nitobe (2007: 11) define al *bushidō* como "el código de principios morales que los caballeros debían o aprendían a observar. No es un código escrito; cuanto más, consta de unas pocas máximas que han corrido de boca en boca [...]. Con más frecuencia es un código no enunciado ni escrito, que posee, en cambio, la poderosa sanción de hechos verdaderos". A pesar de la antigüedad del escrito consideramos que la definición es válida sobre todo por la cercanía temporal que el escrito tiene con la Restauración Meiji (1868). Para este evento histórico nodal en la historia del Japón moderno *V. infra*, nota 18.

la evocación de un ambiente marcado por la ritualidad y la religiosidad que hará más profunda la vinculación entre ambas corrientes compositivas, la “filosófico-ética” y la “mítico-religiosa”. Con ello, pretendemos establecer una lectura que vea en este tratado otro precursor de lo que, a mediados de los años setenta, Forrest Ingram (1971) postuló como un género literario independiente —típicamente estadounidense—⁵ al que denominó *Short Story Cycle* (SSC). Esta equiparación será posible, creemos, en tanto los propios críticos norteamericanos han establecido “una estirpe que se remonta a la tradición oral, en los comienzos mismos de la humanidad” (Matelo, 2012: 244) y que se habría visto plasmada en una numerosa serie de epopeyas y sagas a lo largo y a lo ancho del globo. Así, Saikaku no sería sino uno de los más claros exponentes del género en el cambiante ambiente cultural representado por el Mundo Flotante (en japonés, *ukiyo* 浮き世. Cfr. Hickman: 1978; Schalow: 2016).⁶

Conformación de los SSC

Tamaña prosapia se justificará, según sus defensores, en los diferentes relatos breves que conformaron originalmente

5 Matelo (2012) —siguiendo ideas establecidas por Kennedy (1995: viii)— será quien proponga esa categorización a partir del análisis de un número de obras imbuidas de “cultura nacional estadounidense” en tanto la “dinámica de tensiones entre individualidades y grupo” (2012: 240) se interprete como la fuerza que mantiene unidos como grupo a los Estados de los Estados Unidos, a pesar de sus diferencias intrínsecas y su fuerte individualidad y autonomía.

6 Retomando las definiciones otorgadas por estos estudiosos el lexema define a la sociedad que comenzaba a ser interpelada por el placer y la moda, unidos a una efervescencia artística e intelectual de alto nivel gracias al desarrollo económico del temprano shogunato Tokugawa. El origen del término, según Sakai (1968: 15) es budista y remite a una idea budista, que veía la existencia como “el ‘mundo triste’ del cambio y la transitoriedad” (las comillas son del original).

un número importante de las obras fundantes⁷ de muchas tradiciones literarias. Así, se citan como precedentes —entre otros— los poemas homéricos (*cf.* Ingram, 1971: 27)⁸ o las *Metamorfosis* ovidianas (*cf.* Kennedy, 1995: vii).⁹ Esta lógica implicará que, para incluir semejantes precedentes, se deberá atender al hilo conductor que mantiene cohesionadas a cada una de las partes de los respectivos conjuntos. Este resulta un elemento que, por norma general, parece constituirse a partir de “patrones recurrentes en un orden sucesivo que da continuidad al acto de lectura” (Brescia y Romano, 2006: 11) de modo que sea el tránsito a lo largo de las respectivas historias el que posibilite la capacidad de establecer una red de asociaciones que contribuirá a su cohesión interna y, en consecuencia, amplificará su impacto cultural en tanto que la agrupación de sus elementos constitutivos representará una realidad mucho más amplia que la demostrada por sus partes, tomadas individualmente.¹⁰ Este abordaje implicará que el producto resultante será legitimado a través de ambos caminos interpretativos, es decir, en tanto conjunto de elementos separados, claramente interpretables en su autonomía y, además,

7 Vinculación que, además, ya ha sido establecida, aunque tangencialmente, por Lundén (1999: 114) cuando afirma que el esquema ya ha existido previamente en la literatura mundial.

8 La naturaleza fragmentaria primitiva de los poemas homéricos fue ampliamente conocida por los propios antiguos, como lo atestigua Píndaro en *N.* 2.1-3. Cavallero (2014: 71-76) otorga un sucinto pero interesante estado de la cuestión en tanto Kirk (1992: 79 y ss.) lo profundiza relacionándolos con los ciclos míticos circulantes en las diversas *póleis*. Para comprender su vinculación con la tradición indoeuropea (lazo propuesto, en lo que respecta a los SSC, por Lynch, 2001: 91 y nota *ad loc.*) es de suma utilidad el trabajo de Vincent (2007).

9 Las fuentes y el género de los primeros libros del *carmen perpetuum* ovidiano son el centro del análisis de Keith (2002). Tola, por su parte, parece basarse en los parámetros teóricos establecidos por esta especialista cuando afirma que (2005: 26) “el poeta conjuga con su talento poético los elementos codificados en los géneros literarios conocidos en su época para construir así una suerte de prisma capaz de reflejar realidades múltiples y cambiantes”.

10 Esta es la opinión de Luscher (1989: 149) quien, además, hace descansar la responsabilidad del armado de los ciclos (que él denomina “secuencias” [1989: 148]) puramente en el autor.

como una obra unitaria, cuya intencionalidad no difiere de cualquier elemento novelístico “unificado por la voz del narrador” (Ferguson, 2003: 115). Este último aspecto, por añadidura, traerá aparejada una visión del mundo en expansión perpetua (Eco, 2013c: 415) que permitirá a los diferentes componentes de cada sistema la “estimulación de experiencias elegidas y la puesta en duda de cualquier gramática establecida” lo que, en otros términos, no es sino la descripción de la teoría de la “obra abierta”, tal como fue postulada por Umberto Eco (1992: 42) cuando expresa que “el usuario, no condicionado por un centro absoluto, constituye su sistema de relaciones haciéndolo emerger de un continuo [...] en el cual no existen puntos privilegiados, sino que todas las perspectivas son igualmente válidas y ricas de posibilidades”.¹¹

De todas formas, estas perspectivas estarán sometidas a la visión del lector, cuya respuesta al discurso propuesto por estos conjuntos se llevará a cabo, puntualmente “supliendo activamente elementos de la historia y buscando una totalidad” (Epple, 2000: 11) para lo que deberán, por un lado, contemplar la narración como un todo y, por otro, tener en cuenta las “refracciones” (Epple, 2000: 12) que cada una de las piezas (de este mecanismo y la realidad cultural en la que el lector se halle inmerso) habiliten. En consecuencia, permitirán también, de acuerdo con estos entrecruzamientos, ensamblar algunos sentidos y negar otros, según la comunidad que se encuentre representada en éste (Ingram, 1971: 13; Matelo, 2012: 241 y nota *ad loc.*).

En el caso de *Kojiki*, tales sentidos se alzarán sobre la definición del trabajo realizado por el compilador, Oo no

11 Óptica de trabajo que se asemeja significativamente a la que Eco describe para la poética de James Joyce (2013d: 132-33), autor al que Ingram (1971: 26-34) considera un ejemplo paradigmático del género.

Yasumaro,¹² quien manifiesta, en el prólogo de la obra, que el emperador Temmu (672-686) anunció, tras conocer el “mal estado” en el que se hallaban las crónicas del pasado,¹³ que:

[...] será necesario enmendar sus errores de inmediatez para que no desaparezca en pocos años la verdad sobre el pasado. Las crónicas y memorias imperiales nos han mostrado los comienzos de nuestra nación y han formado los fundamentos del gobierno. Es nuestra voluntad escudriñar esas crónicas y memorias, expurgarlas de errores y desviaciones de la verdad y escribirlas de nuevo. Así, habiendo eliminado lo falso y conservado lo verdadero, las legaremos a la posteridad para que las generaciones futuras conozcan la realidad de los hechos. (K: 47)

El trabajo realizado en torno a estas historias no solo implicó la consulta y re narración de aquellas obras antiguas, sino además la consulta a integrantes del *uji* de los *kataribe* cuya función estribaba en memorizar un variado conjunto de elementos pertenecientes a la cultura de la época. Entre ellos, Philippi (1968: 12) enumera como principales la música de la corte; las leyendas, refranes y ritos populares o los relatos de origen extranjero, sobre todo

12 El nombre del compilador y sus títulos completos se brindan al final del prólogo como “noble de quinto rango, nivel superior y de la orden quinta de mérito”. Según Chamberlain (1932: 4), su nombre “propio” sería Futo no Yasumaro, siendo el clan Futo descendiente de Kamu-yawi-mimi (Kamu-yai, según la lectura de Rubio y Moratalla [2008]), segundo hijo del emperador Jimmu (K, 133) con su esposa principal.

13 Trabajos que, según Rubio y Moratalla (2008: 47) en nota *ad loc.* se refieren al *Teikiy* al *Honji*, obras hoy perdidas. El primero se cree que contenía “información sobre listas genealógicas, tumbas y palacios imperiales” y el segundo “mitos, leyendas y canciones de la Antigüedad”. Creadas en círculos sacerdotales (Waida, 1976: 327), el primero de ellos será quien establezca la vinculación entre el gobernante y el sol (Kirkland, 1997: 110). Como tal, Temmu será quien ordene su copia y distribución con el fin de solidificar, hasta entonces, su endeble mandato (Kirkland, 1997: 140).

de China o Corea.¹⁴ El ordenamiento de tales elementos conformará entonces un elemento incluso más importante: la “extinción simbólica” de los vínculos que cada uno de los relatos individuales mantenía con su comunidad de origen para pasar a conformar parte de “un corpus coherente y unificado [...portador de>] una enseñanza definitiva y total” (Jullien, 2008: 20).

Instrucción que establecerá un modo de lectura fuertemente dependiente del lenguaje en el que estas crónicas han sido recopiladas. Y con esto no nos referimos únicamente, en palabras de Harshaw (1997: 126), a la construcción de principios de lectura que nos permiten “leer el texto tal y como resulta formado por ellos”, sino a la manera en que debe entenderse el “discurso representado” (Iser, 1997: 47) dentro de ellas. Pero esto acarreará un dilema, puesto que, en un contexto como el de la recopilación de fuentes para el entretejido de la trama de *Kojiki*, el texto, en su acepción más literal, no debería tomarse *de ningún modo* como punto de partida para libres interpretaciones (Eco, 2013f: 14). Básicamente porque esta serie de mitos, de acuerdo con lo atestiguado por su compilador, debe ser plenamente funcional a la jerarquía dominante. Y, dentro de este colectivo, a la familia imperial en su conjunto, quien vería en este ordenamiento un modo por demás efectivo de legitimarse a sí misma mediante el entroncamiento, por vía de vínculos parentales,¹⁵ con los *cor-*

14 Obviamos la enumeración de las tradiciones orales debido a que ese ámbito era propio de los *kataribe*. Por otro lado, las tradiciones de familias nobles, como resaltan Rubio y Moratalla (2008: 34), implican conocimientos con los que Hieda no Are estaba familiarizado particularmente.

15 Elemento de legitimación proveniente, como muchos adelantos tecnológico-culturales, del desarrollo del estado en el continente. Para conocer la situación específicamente China, véase Chang (2009), para quien, la organización de tipo imperial proviene y se mantiene en el tiempo a través de estrategias pergeñadas en la baja Mesopotamia y en la Acadia de Sargón (*cf.* Mann, 1991: 212). Para el caso específicamente nipón, remitimos a los planteos de Antoni (2010).

pora legendarios de los grupos del interior y aquellos que la figura real reivindicaba como propios. Por ello, en este caso, su función “deformante” (Barthes, 2014: 213) queda claramente manifiesta. Si el mito pertenece por definición a las clases dominantes, puesto que son ellas las que ostentan el monopolio de su metalenguaje (Barthes, 2014: 245), su plasmación en estas crónicas obedecerá ante todo a la necesidad de que esa forma expresiva dé cuerpo a las realidades que los soberanos buscaban llevar a la práctica: la equiparación de su modo de dominación con aquel imperante en la refinada corte china.

Ahora bien, a raíz de dicha lectura se habilitará la comprensión de esta clase de obras como “narrativas comunitarias”, tal como lo hace Zagarell (1988: 503). De esta manera, la fuerza coercitiva del propio Estado será un elemento central para lograr la tan ansiada cohesión en torno a este archivo devenido en tradición literaria,¹⁶ será preciso delimitar sobre qué clase de “valores y experiencias de esa comunidad” se cimentan o sostienen. Una recepción semejante, por ende, podrá estar en igualdad de condiciones con cualquier otro producto artístico similar a la hora de interpretar una trama atravesada por temáticas socioculturales relativas a su sociedad de referencia. De este modo, la generación del hábito¹⁷ de consumo conllevará, para el receptor de esos productos, una explicitación del capital cultural

16 Para comprender esta necesidad de “control central” sobre las producciones escriturarias de la corte, resulta de suma utilidad recordar que, si las normas consideradas valiosas por la élite provienen de los usos habituales en el continente, también de allí provendrán los vicios retóricos que serán moneda corriente en las intrigas políticas (cfr. Levi, 1991: 84, sobre todo cuando afirma que “[en China] el engaño, la falacia y la astucia, propagados por toda la sociedad, hacían el mundo totalmente opaco a aquellos que pretendían dirigirlo”).

17 En el sentido pierceano del término (Eco, 2013c: 59), según el cual, un ‘hábito’ es “una tendencia a actuar de manera similar en circunstancias futuras similares”. Cfr. las apreciaciones de Bourdieu (2014a: 232) acerca de los consumos de determinados productos culturales.

puesto en juego en este tipo de uso (Bourdieu, 2014b, 213 y ss.) que implica, asimismo, una identificación de una “manera particular de leer” (Bourdieu, 2014a: 255) marcada energicamente por códigos de origen en extremo diversos. Así entonces, la constitución cultural de la propia sociedad nipona será un trasfondo a tener muy en cuenta, debido a que durante los últimos doscientos años de su historia se vio expuesta a una vasta serie de influencias culturales externas, gracias a su apertura hacia el exterior luego de casi dos siglos de aislamiento internacional.¹⁸ Por lo tanto, los modos tradicionales de composición y lectura, marcados por la poesía y la sonoridad de lo expresado, se unirán a la narración breve y encadenada, que en sí mismos representan una serie de temáticas de signo claramente opuesto. Este último será el estilo de las obras en prosa de Saikaku Ihara, ejemplo de la creatividad de transición previa al comienzo de la nueva era.¹⁹ De este modo, los rasgos típicos de la poética derivada del nuevo orden social se magnificarán para demostrar de qué forma la nueva burguesía insufló las expresiones literarias con sus propios ideales, como la importancia del dinero, los viajes y la posición de la mujer, claramente diferenciada de su rol tradicional pasivo y sumiso hasta alcanzar un protagonismo notable, incluso y especialmente en lo referido a su independencia moral y económica.²⁰ Así, estos elementos —ante todo los dos primeros— trazarán un entramado con

18 Nos referimos al evento históricamente conocido como “Restauración” o “Revolución Meiji” (明治維新 *Meiji ishin*), acaecida en el año 1868 y que dio fin a poco más de doscientos años de shogunato (Schirokauer, 2012: 426 y ss.). La apertura implicó no solo la modernización del archipiélago según criterios occidentales sino además el libre tránsito de los extranjeros por el territorio, limitado antiguamente al islote artificial de Dejima, frente a la ciudad de Nagasaki (Zalduendo, 1995: 18).

19 Como lo establecen, entre otros, los postulados de Johnson (2001).

20 *Cfr.*, al respecto de este tópico, los postulados de Sakai (1968: 31), puesto que este crítico toma como objeto de estudio a la mujer presentada por *Vida de una mujer galante* (好色一代女, 1686) y *Cinco mujeres galantes* (好色五人女, 1685), antes que a los modelos más bien púdicos presentes en *Buke giri monogatari*. De todas maneras, *cfr.* Marceau (1994).

la normativa ancestral *samurai*, no solo para demostrar la vigencia de los valores morales de la clase guerrera sino, en lo que refiere al nivel narrativo, para unificar los diferentes relatos de la obra en torno a su *leit motiv* (Luscher, 1989: 158): demostrar la manera en que los guerreros logran efectivamente poner en práctica aquello que consideran loable aunque el mundo a su alrededor, según esas mismas normas, sufra de la más profunda corrupción. Así sucederá desde el primer relato, donde el *samurai* Aoto no dudará en entregar grandes sumas de dinero para recuperar una pequeña cantidad que cayó en un río (*BGM*: 31-34), pasando por eventos en donde los *daimyō* pueden premiar el coraje que requiere cumplir una asignación a pesar de “ser considerado un cobarde” (*BGM*: 61-65) y, fundamentalmente, aquellas en donde el conflicto se resuelva apelando a los lazos filiales de un *samurai* caído en batalla (*BGM*: 115-117). Nombrar personalidades de la época²¹ e intercalar una cantidad importante de saber paremiológico,²² en este contexto, será una manera destacada tanto de legitimar la veracidad de lo narrado y su apego a las normas creativas de la época, como de mantener presente el lazo con el “saber hacer” del guerrero.

Legitimación mítico-ética del modelo

Por lo tanto, será posible, a raíz de la presencia de este sustrato “tradicionalista”, que la comunidad protagónica no solo

21 *E.g.* Akechi Mitsuhide, señor de Hyuga (1526-1582) (*BGM*: 43); el Ministro de Protocolo y Personal de Toyotomi Hideyoshi, Ishida Mitsunari (1560-1600) (*BGM*: 111); el poeta-guerrero Ishikawa Jōsan (1583-1672) (*BGM*: 75); o incluso el mismísimo Oda Nobunaga (*BGM*: 61).

22 Puesto que conforman una especie de *incipit* a cada uno de los relatos, siendo así otro rasgo de unidad en la diversidad tal y como lo reseña Matelo (2012: 238) retomando posturas ya clásicas de Lundén (1999: 17) y de Garland Mann (1989: 15).

pueda mantener su *éthos* característico (Zagarell, 1988: 525) sino que sea justamente esa construcción discursiva la que se coloque en posición de vincular este conjunto de historias con su pretendido antecedente sagrado, a la luz de la importancia renovada que se le brinda a esta última arista cultural al comienzo de la era Genroku.²³ Así, gracias al propio aislamiento político, que intentó además desplazar la influencia budista y confuciana²⁴ y reemplazarla —gradual pero inexorablemente— por el *shintō*, las maneras de componer historias y de articular sus personajes adquirirán una posición que las investirá de una relativa firmeza frente a los cambios sociales —asociados con la urbanización de la población (cfr. Zagarell, 1988: 499)— que se sucedieron luego de la pacificación inicial del país. Esto último se fundamentó, además, mediante la apelación al vínculo que el culto tradicional mantuvo con la clase guerrera²⁵ y el modo en que esta se apropió de conceptos pertenecientes a otras corrientes de pensamiento para conformar de una manera “homogénea” la futura religión estatal.²⁶

De modo similar, Saikaku, a la hora de proponer “un nuevo conjunto de reglas narrativas de base que dependen fuertemente de facultades activas de producción de patrones estructurales” (Luscher, 1989: 150), tendrá muy en cuenta la conformación de *Kojiki* en tanto y en cuanto la obra

23 Este período histórico se extiende entre los años 1688 y 1704, durante el reinado del emperador Higashiyama (Asahito). Cfr. Schirokauer (2012: 343 y ss.).

24 De todos modos, estas influencias —sobre todo la budista—, aparecerán en relatos como el del matrimonio de Akechi Mitsuhide (*BGM*: 36) o para contextualizar los antecedentes familiares de Motobe Jitsueemon, un *ronin* —*samurai* sin señor a quien servir— (*BGM*: 51-52) asesinado por Shimagawa Tabei al tratar de cruzar el puente Shimbashi en medio de una tormenta y a través descuidadamente su propio paraguas por debajo del que portaba el *samurai*.

25 Scheid (2002) especifica varios puntos de contacto, sobre todo aquellos en donde se hace notorio que la manera en que el neo-confucianismo se entremezcló con las escuelas del *shintō* dominantes en la época persiguió una finalidad claramente “arcaizante”.

26 Cfr. Teeuwen (2002) y Thal (2002).

establece una reinterpretación de las estructuras parentales dominantes en el ámbito cultural chino trasladadas al contexto de aplicación en el que pueden actuar los soberanos insulares. Semejante interpretación se torna factible partiendo del hecho evidente de la equivalente importancia de la estructura de clan en las civilizaciones tempranas de ambas geografías. Entonces, así como “cada uno de los clanes [de China] estaba altamente estratificado en función de líneas de sangre” (Chang, 2009: 26), lo mismo acontecerá con los del archipiélago. Estos grupos también buscarán remontar su ascendencia a un antepasado legendario o divino que justifique su posición de poder en la arena política del incipiente Estado central.

El núcleo de semejante estructura, en este caso tomará forma en la corte Imperial de Yamato primero, y en el sistema “subsidiario” conformado por los diferentes *daimyō* con respecto al *shōgun* en la época de florecimiento de la literatura de Saikaku. De manera paralela, los respectivos soberanos buscarán legitimarse como los más encumbrados entre estos antepasados, tejiendo a su alrededor una red parental sumamente densa, con el fin de abarcar todos estos clanes menores, que quedarán englobados dentro de la esfera de poder (Isomae, 2000: 27). De todos modos, la distancia y la diferencia quedarán establecidas desde este mismo momento en lo que refiere a la familia Imperial, pues, en el caso de la colección de relatos ancestrales, será el mito quien establezca la superioridad de los descendientes de Amaterasu²⁷ por sobre los de sus augustos hermanos.

27 *K*: 67. Como acertadamente hacen notar Rubio y Moratalla (2008: 67 y nota *ad loc.*), dentro de los tres grandes dioses, Amaterasu es la única que en su nombre reivindica su condición de diosa. Efectivamente, ella es *kami* y no *mikoto* como sus hermanos. Es notable que ni el *DJE* ni el *DJE(b)* lo listen entre sus entradas siendo un vocablo tan importante dentro de la tradición religiosa del *shintō* (*cfr.* Scheid: 2002).

De acuerdo con la “tiranía de lo necesario”, propuesta por Levi (1991: 86), la ley

[...] solo puede ser establecida por unas instituciones simétricas a las leyes naturales del cosmos o del Tao; este, al encerrarlas en un marco rígido, restauraría la previsión absoluta. Ya no se trata de obrar con astucia con las artimañas del tiempo, sino de dominarlas matándolo.

Es decir que, en el ámbito que nos ocupa, será de suma importancia establecer un orden lógico para la sucesión de acontecimientos que precedieron a la instauración del orden monárquico, para que este mismo se autolegitime apoyándose en las narraciones que *ellos mismos* han establecido como parte inamovible de esa lógica cósmica que los tiene en el centro de la creación. La norma, en este caso, no hará otra cosa más que ampararse en este derecho cósmico en el que el soberano será el único habilitado para comprenderlo dado su *status* de único nexo de comunicación entre la tierra y el cielo. Posición que ostentará no solo por el título que se ha auto-otorgado, con el propósito de destacar esta vinculación;²⁸ sino también con la posición que la diosa tutelar de la Casa Imperial ocupará en la lógica cósmica²⁹ y, en consecuencia, en la trama narrativa de los dos tratados históricos creados para este fin. Únicamente

28 Cfr. Rubio y Moratalla (2007: 26) y Naumann (1999: 13).

29 Para comprender el peso específico de Amaterasu en la lógica del *shintō* y su correlato en la narrativa civil véase Naumann (1999: 61) quien afirma, glosando el mito de su nacimiento, que la diosa no solamente es la representación de la luz y la vida en el mundo (retomando las narrativas “populares” de *Kojiki*) sino, además, la deidad exclusivamente predestinada para gobernarlo, según el evemerismo —*mutatis mutandis*— imperante en el *Nihongi*. Matsumae (1978), basado en esta importancia, indaga en los orígenes más remotos del culto a Amaterasu, movido por la convicción de que, originalmente, la diosa solar era una deidad de signo masculino.

de este modo será del todo plausible la identificación del Hijo del Cielo como un chamán³⁰ encargado de la comunicación con lo numinoso y la ejecución de los dictados de lo alto.

Por otro lado, en el ciclo de historias de Saikaku, la importancia del linaje se demostrará en historias como la que inaugura el último de los libros que componen la obra (*BGM*: 129-133), donde se establece que ingresar de manera espuria a cualquier estructura familiar puede merecer la pena de decapitación, mientras que es posible que un *samurai*, luego de la muerte de un hijo en batalla, adopte a su matador y le ceda los derechos del hijo fallecido gracias a que esa muerte denota grandes cualidades marciales (*BGM*: 65-67),³¹ tomando casi al pie de la letra los antecedentes establecidos por Amaterasu al reclamar para sí la “maternidad” de los cinco dioses nacidos de la conjunción de sus pertenencias y el alienato de su hermano (*K*, 72-73). Este entramado vincular, de fuerte impronta confuciana, contará además con un correlato ritualista, en tanto se construye sobre los lazos ya fijados por los mismos dioses y que, como tal, asientan su legitimidad en la repetición de determinados motivos relacionados, no solamente con el respeto a los mayores y lo que acarrea para el transgresor el no hacerlo (*cf.* *BGM*: 39-42), sino —dadas las condiciones históricas de producción de la obra— con el de la fugacidad de la vida. Tópico que, si bien se desarrolla profundamente en la corriente zen del budismo

30 Afirma Hultkranz (*apud Wiesheu* [2010: 141]) que un chamán es un “funcionario social que, con la ayuda de un espíritu guardián, adquiere el éxtasis para comunicarse con el mundo sobrenatural para el beneficio de los miembros de su grupo”. Entendemos, en consecuencia, que el espíritu guardián de la figura imperial será o bien la diosa del Sol o bien su propia persona, en tanto encarnación de la divina esencia de su antepasada.

31 *Cfr.* Nitobe (2007: 81-92).

(Heine y Wright, 2000: 56 y ss. y 2006: 114),³² aparece también en *Kojiki* para legitimar la “brevedad” existencial de los emperadores (*K*, 112) y, en retrospectiva, para demostrar que ni siquiera los dioses pueden escapar al imperativo que representa esta transitoriedad inexorable (*cf.* *K*, 60-61 y Naumann, 1999: 51 y ss.).³³ Evidentemente, si se tiene en cuenta lo extremadamente susceptible que puede ser un guerrero con todos aquellos que lo rodean, la importancia del momento presente se torna capital, puesto que la muerte, el destierro o la deshonra estarán siempre acechando detrás de cada una de sus decisiones y reacciones. La vinculación con la “tristeza” del mundo que sostiene el camino del Buda (Sakai, 1968: 15-16)³⁴ es la que justificará, en último término, la lectura que apuntala la noción “popular” del “mundo decadente” que merece ser disfrutado puesto que nada permanece y todo, por ende, pierde seguridad al mismo tiempo que legitimidad.

Paralelamente, será esta decadencia, vinculada con esa “tristeza metafísica”, la que justificará finalmente la defensa de los modelos marciales presentes en el texto puesto que, en su conjunto, se sostendrá que el mantenimiento de los deberes y las formas de la educación en el *bushidō* serán las únicas maneras de trascender en un mundo en donde nada, a excepción de la decrepitud y el carácter pasajero de las aparentes seguridades derivadas del status

32 En el caso de la educación *samurai*, si damos crédito —bajo las advertencias de Saeki (2004: 253-258 [*apud* Brown, 2013: 108 y nota *ad loc.*])— a las afirmaciones de Nitobe (2007: 15), la instrucción del guerrero, cuando se halla muy avanzada, “debe ceder el puesto a las enseñanzas del Zen”.

33 Aunque, como establece la estudiosa germana, la esencia divina no se pierda, sino que se transforma. Por ello, Kōnoshi (1983) afirma, y será la lectura que seguiremos, que el destino de la diosa, en tanto “diosa muerta”, el Yomi, es un ‘país’ (*kuni* 国) ubicado en las lindes del mundo y no bajo él, como se creyó durante mucho tiempo gracias a la poderosa influencia del trabajo crítico de Motoori (1981).

34 *Cfr.* el significado de este término en japonés moderno se ha desplazado hacia uno solo de sus semas, haciendo referencia al ‘mundo’ o a la ‘vida’ (*v. DJE, s.v.*).

social, permanece. Sintagmas del estilo “comparado con las vicisitudes de la vida, incluso las aguas de los rápidos de Naruto parecen calmas y relajadas” (*BGM*: 55) o “nada es más precario que las fortunas de un samurai” (*BGM*: 91) destacarán este lazo de modo que la lectura continuada de los textos no corra el riesgo de perder su sustrato metafísico bajo la importancia relativa que tendrán las derivaciones de la trama. En efecto, serán estas apariciones esporádicas, pero continuas, las que oficiarán de hilo conductor interno y externo; es decir, conformando el ciclo de relatos, en lo que refiere al ordenamiento de la obra y cerrando la vinculación con el precedente clásico que representa *Kojiki*. El rol, en este caso, de la repetición periódica de esta clase de elementos será, finalmente, otra manera de configurar lo “sagrado” en tanto el concepto implica —en una civilización como la japonesa en la era Genroku—³⁵ una renovación perpetua del mundo manteniendo al mismo tiempo un hito, codificado en las normas del *bushidō*. Solo de este modo será admisible que, al mismo tiempo, “el ‘Mundo’ [sea] el mundo que se conoce y en el que se vive”³⁶ (Eliade, 1992: 49), y los relatos que lo

35 Puesto que el Emperador mantiene su sitial de preeminencia en los asuntos sagrados —ya que desciende de un dios (*K*, 107)— mientras que el *shōgun* y los respectivos *daimyō* lo harán en los profanos. La equiparación de estos roles con las figuras sagradas de Amaterasu (*i.e.*, el *tennō*) y Susano-wo (*i.e.* el jefe militar) será un punto central en la legitimación del orden social de la época. *Cfr.* Schirokauer (2012: 335).

36 La importancia de la construcción de elementos iterativos en la narración seriada (*ergo*, en la “cíclica” [*cf.* Ingram, 1971: 21]) es algo que, según la óptica de Eco (2013a: 158-185), construye efectivamente las posibilidades creativas para la originalidad. En el caso de los SSC, creemos que es posible interpretarlos, según la categorización que establece el estudioso italiano, como una “serie”, puesto que en ella es donde se nota más claramente el procedimiento de la construcción de un doble Lector Modelo en donde “el primero usa la obra como dispositivo semántico y es víctima de las estrategias del autor, que lo conducen paso a paso a lo largo de una serie de previsiones y expectativas; el otro valora la obra como producto estético y valora las estrategias puestas en práctica por el texto para construirlo precisamente como Lector Modelo de primer nivel”. La noción de Lector Modelo le pertenece al propio Eco (2013e: 69-74).

cuentan constituyan, a su vez, “un mito de origen y una fábula” (Scofield, 2006: 3) en tanto retomen, en partes iguales, estos rasgos base de la construcción “modélica” del *samurai*, dentro y fuera de la diégesis.

A modo de conclusión

Esta elaboración de un guerrero prototípico (cfr. Eco, 2013b: 214) en tanto “que se convierte en una especie de modelo para reconocer a otros miembros que comparten con él algunas propiedades que se consideran salientes” será, bajo las lógicas presentes tanto en Kojiki como en la obra de Saikaku, la principal manera de establecer al lector como una suerte de “demiurgo” de ese orden interno que ambas obras tienen en común. Por otro lado, como expresó oportunamente Matelo (2012: 238):

el rasgo fundamental de un “short story cycle” es que los relatos individuales son autosuficientes en estructura y sentido, y sin embargo, al mismo tiempo están interrelacionados de diversas y múltiples maneras produciendo efectos de composición que trascienden la mera yuxtaposición de relatos en una antología.

Evidentemente, ese efecto de composición que se hace notorio en los textos que hemos transitado excede con mucho sus límites textuales y logra elevar a ambas obras al estatus de “verdades reveladas”, cuyas palabras solo podrán ser comprendidas a la luz del efecto que han tenido sobre las sociedades que han tomado contacto con ellas.

Así, ambos periodos verán, *mutatis mutandis*, el establecimiento de un Estado “moderno” con un gobierno central fuerte; una élite de provincias con los vínculos necesarios

para que la casa Imperial ejerza sobre ellas su control y su protección al mismo tiempo, y un aparato cultural lo suficientemente burocratizado³⁷ para que todo lo que salga de sus *scriptoria* contenga intrínsecamente el aval del soberano y, por ende, la veracidad divina.

La compilación, por lo tanto, ejercerá de punto de equilibrio entre las dos corrientes interpretativas casi del mismo modo en que los SSC considerados canónicos lo hicieron con las tensiones que colisionaron en la formación de los actuales Estados Unidos. Como aquellos, el Japón del siglo VIII e. c., fluctuará “entre separación y unidad, interés en lo propio y cooperación, individualismo y compromiso público” (Matelo, 2012: 240); haciendo que sus textos atestigüen una fuerza resistente a la agrupación —y celosa de los tradicionalismos locales— junto con una fuerza eminentemente congregadora —y tendiente a la cesión de derechos en pos de un pretendido ‘bien común’—. En relación con este último punto, de hecho, es viable incluso notar, como característica de esta serie de relatos, una tendencia a la representación de ciertas comunidades étnicas (Nagel: 2001). Es decir que si estos relatos se involucran en los procesos de inmigración, aculturación, adquisición de la lengua hegemónica, asimilación y la conformación consecuente de una identidad común, el Japón, como un todo, podrá satisfacer todos estos rasgos en los dos textos analizados.

De este modo, la comprensión de cada uno de los relatos no solamente se conectará entre sí —de modo que cada uno de ellos contribuya a la constitución de esta unidad mayor— sino que, además, el texto sustrato será otro elemento que explicitará el carácter y la profundidad de esta conjunción.

37 En relación con esto último, llamamos la atención sobre el nombre de Yasumaro, desglosado *supra* en nota 12, consistente en varios niveles de pertenencia dentro de la aparentemente inmensa, pero bien aceptada, administración estatal.

El hecho de que *Kojiki* se construya como una obra relacionada con el género de los SSC, gracias a sus similitudes estructurales y a sus “imágenes recurrentes existentes a través de las series míticas” (De Veer, 1976: 176), legitimará aún más el rol del lector en tanto se trata de alguien que elabora por sí mismo la totalidad de la obra. El trasfondo que otorga la realidad, a través de los “códigos del mundo flotante”, facilitará aún más esta tarea, habida cuenta de que la fugacidad que, en sus trabajos anteriores, Saikaku mismo decodificó del modo “canónico” (Johnson, 2001: 331) se vuelve —a la luz de la religiosidad provista por los vínculos con la literatura sacra— una manera de comprender la existencia a través de la única institución social que parece haber permanecido incólume a los avatares de la modernidad del Japón Genroku. Así, el lector se verá implicado en la “aceptación progresiva de todas sus reglas [del *bushidō*] así como del complicado código de obligaciones personales e institucionales que ligarán al individuo de forma creciente [con el colectivo social]” (Caeiro Izquierdo, 2002: 339). De esa manera, tendrá la posibilidad única de comprender las vivencias de los protagonistas de cada uno de los relatos como peripecias individuales. Es decir, manifestaciones fácticas de aquel prototipo al que se supone responden.

La “canonización” (Iser, 2005: 43) de este modelo, finalmente, se establecerá de modo interactivo entre ambos textos, el sagrado y el profano, para hacer de esta manera de narrar una interpretación sincrética de las múltiples realidades locales que, hasta el momento de la compilación de *Kojiki*, por un lado, y el desarrollo del *ukiyo*, por el otro, solamente podrán considerarse como meras manifestaciones puntuales (y, con ello, locales) de los eventos y las normas sociales en ellas expresadas. El personaje del *samurai*, gracias al correlato divino con el que puede equipararse, se presentará a su vez como el dispositivo más fuerte de

identificación con las lógicas del SSC al punto tal que, como un fuerte patrón dinámico de recurrencia, será el único capaz de permanecer impertérrito ante las tentaciones del Mundo Flotante.

Bibliografía

- AA. VV. (2000). *Diccionario Japonés-Español (=DJE)*. Hakuuisha.
- Antoni, K. (2010). The Kojiki, politics and the comparative study of Japanese mythology. Comunicación pronunciada en el ámbito de la *4th Conference of the International Association of Comparative Mythology*. Harvard University. 6 al 8 de octubre de 2010.
- Barthes, R. (2014). *Mitologías*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2014a). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2014b). *Las estrategias de la reproducción social. Elementos para una sociología de la cultura*. Siglo XXI.
- Brescia, P. y Romano, E. (2006). Estrategias para leer textos integrados. *El ojo en el caleidoscopio*. UNAM, pp. 7-43.
- Brown, R. H. (2013). Yasuoka Masahiro's new discourse on Bushidō philosophy: Cultivating samurai spirit and men of character for Imperial Japan. *Social Science Japan Journal* 16/1, pp. 107-129.
- Caeiro Izquierdo, L. (2002). *La cultura samurai. Armas japonesas en las colecciones españolas* [Tesis doctoral]. Universidad Complutense.
- Callahan, C. A. (ed.) (1983). *Saikaku Ihara Tales of Samurai Honor. Buke Giri Monogatari*. Sophia University Press [Monumenta Nipponica].
- Cavallero, P. (2014). *Leer a Homero. Iliada, Odisea y la mitología griega*. Quadrata.
- Chamberlain, B. H. (ed.) (1932). *A Translation of the "Ko-ji-ki" or Records of ancient matters*. J. L. Thompson and Co. Limited.

- Chang, K. C. (2009). El surgimiento de la autoridad política. *Arte, mito y ritual. El camino a la autoridad política en la China antigua*. Katz, pp. 137-63.
- De Veer, H. (1976). Myth sequences from the *Kojiki*. A structural study. *Japanese Journal of Religious Studies*. 3/2-3, pp. 175-214.
- Eco, U. (1992). *Obra abierta*. Planeta-De Agostini.
- Eco, U. (2013a). *De los espejos y otros ensayos*. Sudamericana.
- Eco, U. (2013b). *Kant y el ornitorrinco*. Sudamericana.
- Eco, U. (2013c). *La estructura ausente*. Sudamericana.
- Eco, U. (2013d). *Las poéticas de Joyce*. Sudamericana.
- Eco, U. (2013e). *Lector in fabula*. Sudamericana.
- Eco, U. (2013f). Sobre algunas funciones de la literatura. *Sobre literatura*. Sudamericana, pp. 9-31.
- Eliade, M. (1992). *Mito y realidad*. Labor.
- Epple, J. A. (2000). Novela fragmentada y micro-relato. *El cuento en red. Estudios sobre la ficción breve 1*, pp. 11-19.
- Ferguson, S. (2003). Sequences, Anti-Sequences, Cycles and Composite Novels: The Short Story in Genre Criticism. *Journal of the Short Story in English* 41, pp. 103-117.
- Garland Mann, S. (1989). *The Short Story Cycle: A Genre Companion and Reference Guide*. Greenwood Press.
- Harshaw, B. (1997). Ficcionalidad y campos de referencia. Garrido Domínguez, A. (ed.) *Teorías de la ficción literaria*. Arco Libros, pp. 123-58.
- Heine, S. y Wright, D. S. (eds.). (2006). *Zen Classics. Formative Texts in the History of Zen Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Heine, S. y Wright, D. S. (eds.). (2000). *The Kōan. Texts and contexts in Zen Buddhism*. Oxford University Press.
- Hickman, M. L. (1978). Views of the Floating World. *MFA Bulletin* 76, pp. 4-33.
- Ingram, F. (1971). *Representative Short Story Cycles of the Twentieth Century*. Mouton.

- Iser, W. (1997). La ficcionalización: dimensión antropológica de las ficciones literarias. Garrido Domínguez, A. (ed.) *Teorías de la ficción literaria*. Arco Libros, pp. 43-68.
- Iser, W. (2005). *Rutas de la interpretación*. Fondo de Cultura Económica.
- Isomae, J. (2000). Reappropriating the Japanese myths. Motoori Norinaga and the creation myths of the *Kojiki and Nihon Shoki*. *JJRS* 27/1-2, pp. 15-39.
- Johnson, J. (2001). Saikaku and the narrative turnabout. *The Journal of Japanese Studies* 27/2, pp. 323-345.
- Jullien, F. (2008). *La urdimbre y la trama. Lo canónico, lo imaginario y el orden del texto en China*. Katz.
- Keith, A. (2002). Sources and genres in Ovid's *Metamorphoses* 1-5. Weiden Boyd, B. (ed.) *Brill's Companion to Ovid*. Brill, pp. 235-270.
- Kennedy, J. (ed.) (1995). *Modern American Short Story Sequences: Composite Fictions and Fictive Communities*. Cambridge University Press.
- Kirk, G. S. (1992). *La naturaleza de los mitos griegos*. Labor.
- Kirkland, R. (1997). The sun and the throne. The origins of royal descent myth in Ancient Japan. *Numen* 44/2, pp. 109-52.
- 神野志隆光 [Kōnoshi, T.] (1983). 「黄泉国」をめぐって — 「古事記」の神話的世界. 風俗 [Fūzoku] 22/3, pp. 27-34.
- Levi, J. (1991). Teorías de la manipulación en la época de los reinos combatientes. *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua*. Alianza, pp. 83-133.
- Lundén, R. (1999). *The United Stories of America. Studies on the Short Story Composite*. Rodopi.
- Luscher, R. M. (1989). The Short Story Sequence: An Open Book. Lohafer, S. y Clarey, J. E. (eds.) *Short Story Theory at a Crossroads*. Louisiana State University Press, pp. 148-67.
- Lynch, G. (2001). *The One and the Many: English-Canadian Short Story Cycles*. University of Toronto Press.
- Mann, M. (1991). *Las fuentes del poder social I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.*. Alianza.

- Marceau, L. E. (1994). Women in Saikaku: Good, Bad or Victims of Circumstance? *Oboegaki* 4/2, pp. 1-13.
- Matelo, G. (2012). El "Short Story Cycle" como tradición narrativa nacional estadounidense. Costa Picazo, R y Capalbo, A. (eds.) *Realidad y ficción. Reflexiones sobre novela y cultura estadounidenses*. BMPress, pp. 237-247.
- Matsumae, T. (1978). Origin and Growth of the Worship of Amaterasu. *Asian Folklore Studies* 37/1, pp. 1-11.
- 本居宣長 [Motoori, N.] (ed.) (1981). 古事記伝. 本居宣長全集. 東京: 岩波書店.
- 永田寛定 [Nagata, K.] (1963). *Diccionario de bolsillo Japonés-Español (=DJE[b])*. 東京: 大学書林.
- Nagel, J. (2001). *The Contemporary American Short-Story Cycle: The Ethnic Resonance of a Genre*. Louisiana State University Press.
- Naumann, N. (1999). *Antiguos mitos japoneses*. Herder.
- Nitobe, I. (2007). *Bushido: Preceptos de honor de los samurais*. Quadrata.
- Philippi, D. (ed.) (1968-1969). *Kojiki*. Princeton University Press - University of Tokyo Press.
- Rubio, C. y Moratalla, R. T. (trads.) (2008). *Kojiki. Crónicas de antiguos hechos de Japón*. Trotta.
- Sakai, K. (1968). *Japón: Hacia una nueva literatura*. El Colegio de México.
- Schalow, P. (2016). Ihara Saikaku and Ejima Kiseki: the literature of urban townspeople. Shirane, H., Suzuki, T. y Lurie, D. (eds.) *The Cambridge History of Japanese Literature*. Cambridge University Press, pp. 415-423.
- Scheid, B. (2002). Shintō as a religion for the warrior class. The case of Yoshikawa Koretaru. *Japanese Journal of Religious Studies* 29/3-4, pp. 299-324.
- Schirokauer, C. et al. (2012). *A Brief History of Chinese and Japanese Civilizations*. Wadsworth.
- Scofield, M. (2006). *The Cambridge Introduction to the American Short Story*. Cambridge University Press.
- Snell, B. (ed.) (1971). *Pindari carmina cum fragmentis*. Teubner.

- Teeuwen, M. (2002). From *Jindō* to Shintō. A Concept Takes Shape. *Japanese Journal of Religious Studies* 29/3-4, pp. 233-263.
- Thal, S. (2002). Redefining the Gods. Politics and Survival in the Creation of Modern Kami. *Japanese Journal of Religious Studies* 29/3-4, pp. 379-404.
- Tola, E. (2005). *Ovidio Metamorfosis. Una introducción crítica*. Santiago Arcos Editor.
- Vincent, G. (2007). La poursuite de Jayadratha par Arjuna (*Mahabharata* VII 32-121) vaut-elle pour celle d'Hector par Achille (*Ilíade* XX à XXII)? *Gaia* 11, pp. 131-174.
- Waida, M. (1976). Sacred Kingship in Early Japan: A Historical Introduction. *History of Religions* 15/4, pp. 319-42.
- Wishieu, W. (2010). La orientación chamánica de la religión temprana en China. Valverde Valdez, M. y Velazco Bengoa, M. (coords.) *Teoría e historia de las religiones, vol. 2*. UNAM, pp. 137-57.
- Zagarell, S. A. (1988). Narrative of Community: The identification of a genre. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 13/3, pp. 498-527.
- Zalduendo, E. (1995). El desarrollo económico de Japón. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas de la Universidad Católica Argentina*. 2/7, pp. 17-28.

Parte 2

Funcionalidades políticas del *épos*

Capítulo 4

Las tensiones entre élite y subalternidad: la representación del poder imperial en *Silvae* I, 6 de Estacio

Victoria Klötzl

Introducción

Estacio, en su *Silvae* I, 6, intitulada *Kalendae Decembres*, describe detalladamente una de las noches de las fiestas de los *Saturnalia* bajo el reinado de Domiciano, su benefactor. Se mencionan regalos, comida, espectáculos, banquetes; eventos todos ellos en los que la inversión social se hace presente. En una sociedad como la romana del siglo I d. C., en la que la jerarquía social era más o menos inamovible (Garay Toboso, 2002: 245), se puede, siendo esclavo, artesano o campesino, “jugar” a pertenecer a la élite por unos días.¹ Esta peculiaridad se daba en la Roma imperial en la fiesta de los *Saturnalia*: siete días de celebraciones e inversión social que, como asegura Bajtín (2003: 64), tendrían como

1 Cfr. la obra de Weaver (*Movilidad social en el Alto Imperio Romano: la evidencia de los libertos imperiales y de los esclavos*, 1974). Si bien sabemos que existía la movilidad social a partir del peculio que percibían los esclavos con el que, después de ahorrar muchos años, podían comprar su libertad o la eventual manumisión de algunos de ellos, de todos modos es lícito afirmar que la élite intentaba por todos los medios mantener el orden social establecido en el que los libertos tenían poca participación.

objetivo, además de honrar al dios de la agricultura, el hecho de funcionar como válvula de escape para la seriedad que caracterizaba esta rígida sociedad. Contrariamente, Gagé (1963: 42) afirma que un esclavo que pudiera gustar los lujos del poder por unos días, estaría necesariamente tentado de iniciar una revolución para gozar de esos privilegios todo el año, no solo durante una semana. Evidentemente, se trata de una fecha que promueve, al menos, la reflexión acerca de las jerarquías sociales en la Roma del siglo I. Nos proponemos, entonces, analizar cómo se reflejan esas tensiones entre la élite y la subalternidad en la representación estaciana de los *Saturnalia*, una manifestación artística producida durante la ocasión misma de la celebración, cuya organización estaba a cargo de Domiciano. A la vez intentaremos demostrar que el poema no es una invectiva encubierta hacia el emperador, sino que los halagos y los agradecimientos que hacia él ofrece Estacio son sinceros.

Los *Saturnalia* y su representación estaciana

Para intentar encontrar una respuesta a esas preguntas, deberemos en primer lugar conocer en qué consistían las Saturnales en la Roma imperial. Su celebración encarna un hito en el calendario romano por sus características distintivas: eran días en los que el pueblo podía olvidar ciertas restricciones, ya sean verbales o de conducta en general, y en los que la transgresión social era la norma. Estas fiestas se llevaban a cabo en el mes de diciembre, una vez finalizada la siembra, en honor del dios Saturno. Se cree que la fecha precisa era el 17 de diciembre, pero, por su cercanía con otras festividades y por su carácter popular y alegre, se extendió su duración a siete días, del 17 al 23. En esa semana no había actividades judiciales ni públicas: todo el pueblo,

tanto la élite como los artesanos, los esclavos, las prostitutas, etcétera, se dedicaban a festejar mientras rendían culto al dios encadenado, a quien liberaban de sus ataduras por una semana al año. No debemos olvidar que la esencia de esta festividad se encuentra en la participación de los esclavos. No era lo común, desde ya, que estos tomaran parte activa en celebraciones religiosas. Y no solamente participaban, sino que en los *Saturnalia* se convertían en el centro de la fiesta.

En la *Silvae* I, 6 se describe una puesta en escena pública, imperial, se mencionan regalos, banquetes, espectáculos con bellos hombres y mujeres, enanos. Este espacio de celebración es provisto por el emperador para su pueblo en ocasión de los *Saturnalia*. Estacio describe el festín mientras participa de él en el anfiteatro, viéndolo todo como uno más del público.

Esta es una fiesta del pueblo, donde se alcanza el máximo nivel de libre opinión y acción. Tal es así que los esclavos tenían el derecho de decir tantas verdades como quisieran a sus amos, mientras que estos los servían en la mesa. En el texto de Estacio, en este contexto de alegría y festejo, el emperador se hace con la libertad del pueblo y el discurso de los *Saturnalia* para dar una muestra de su ilimitado poder. El contexto descrito en la obra del poeta napolitano permite un discurso de rebelión, como sucede en Horacio (Sat. II, VII), por lo tanto, algunos teóricos como Newlands (2002) han interpretado este poema como un cuestionamiento de Estacio ante las presiones recibidas por parte del poder para cantar las hazañas del emperador. Si bien es claro cómo el personaje de Domiciano hace uso de estas fiestas para “mantener al pueblo contento” con las golosinas que penden de una soga o enanos pugilistas, la visión de Estacio no parece de ningún modo reflejar este reclamo en que algunos insisten. Debemos captar el tono general de la obra:

no es posible entenderlo como satírico, no parece haber una intención política o de crítica al poder. Por el contrario, el poeta está agradecido por la generosidad de Domiciano, tanto por el espectáculo brindado para la ocasión, como por su mecenazgo. Es necesario comprender que la carrera del artista se desarrollaba en esa época imperiosamente bajo el cuidado de un mecenas y es por ello que no cabría pensar que Estacio no estuviera agradecido con el suyo; la alternativa, desprenderse del patronazgo del líder, lo sumiría en la pobreza y el rechazo de la élite.

Sin embargo, podría presentarse como problemático el verso 84, en el que dice que el emperador prohibió que lo llamaran “señor”, cuando sabemos por Suetonio (*De vitis Caesarum*) que había mandado que se dirigieran a él como “señor y dios nuestro”:²

*tollunt innumeras ad astra voces
Saturnalia principis sonantes, et dulci
dominum favore clamant: hoc solum
vetuit licere Caesar.* (84)

Todos alzan al cielo sus voces sin número para gloria de las Saturnales que el príncipe ofrece, y le aclaman por dueño y por amo con adhesión cálida, aunque esto es lo único que ha vetado el César.³

Si lo tomamos de manera irónica, podríamos entrever una crítica al emperador. Pero nada hay que nos permita

2 “*pari arrogantia, cum procuratorum suorum nomine formalem dictaret epistulam, sic coepit: ‘dominus et deus noster hoc fieri iubet.’*”

“Con la misma arrogancia, al dictar una circular en nombre de sus procuradores, la comenzó con estas palabras: “Nuestro señor y dios ordena que se haga lo siguiente”.” (*Domitianus*, XIII, 2).

3 Todas las citas al texto de Estacio en español corresponden a la traducción de Torrent Rodríguez para la editorial Gredos (2011).

interpretar ese verso como irónico. En este sentido, acordamos con Gibson:

Although Ahl and others have suggested that the Silvae can be read with an eye to ambiguities and tensions, the case for seeing these directly encomiastic poems as ironic is a much harder one to make. It is difficult to see how Statius could have made a career writing for patrons if at the same time he was attempting to subvert them. (2005, 74)

Parece ser, por el contrario, una muestra más de adulación, de un lado, o de inversión por el día festivo, del otro. La circunstancia de los *Saturnalia* podría prever un “mundo al revés”, en palabras de Bajtín (2003: 13), por el hecho de que el gobernante podía integrarse a la parte baja de la sociedad, pero esto distaría mucho de la personalidad de Domiciano que conocemos a través de Suetonio, una persona arrogante y soberbia.

El género y el metro de las *Silvae*

No debemos olvidar que el género al que pertenecen las *Silvae*, el epidíctico, es un género de elogios. Este poema en particular, *Kalendae decembres*, es un poema de agradecimiento o *gratulationes*. Por lo tanto, no cabe esperar, siendo que no estamos frente al género satírico, una crítica mordaz a quien le propicia una vida de placeres y comodidades.

En los primeros versos del poema se rechaza a Apolo, a las Musas y a Minerva hasta enero y se invoca a Saturno y a Diciembre. Es decir, se rechaza la rectitud, el arte y la sabiduría en pos de los festejos. Esto hace pensar que el poeta va a hablar libremente, sin tapujos. Y, si bien se hace

hincapié en el consumo de vino y en otros placeres, no se observa un discurso libre de la influencia del emperador.

La adulación llega a tal punto que en el verso 27 se hace clara la identificación de Domiciano con Júpiter,⁴ lo cual parece peligroso y excesivo, pero no hay que olvidar que Estacio vive del favor del emperador. Se podría pensar incluso en un emperador que propicie una nueva Edad de Oro⁵ que contenga lo extranjero y lo exótico, como se ve en el catálogo de las golosinas,⁶ el cual ha sido visto como una muestra del excesivo lujo al que acostumbra el emperador. Él es quien decide liberar a Saturno por esos días, quien deja de ser una figura de libertad absoluta para convertirse en un emblema de la licencia auspiciada y reglada por el estado. Hasta el viento hace caso al emperador: "*hunc rorem veniens profudit eurus*" (*Silvae* I, 6, 11) ("Se alzó el Euro para repartir aquel rocío").

Un argumento que utilizan quienes ven en este poema una crítica por parte de Estacio hacia Domiciano es que el metro elegido, el endecasílabo, no era usado para ocasiones elevadas sino para invectivas. Pero tenemos que tener en cuenta que estamos hablando de la fiesta de la inversión del mundo por excelencia, por lo tanto, los versos cortos se corresponden con la fluidez de la fiesta.

Sabemos que Estacio leía griego y que tenía, gracias a su padre, amplios conocimientos de las obras de los poetas

4 "*dum nostri Iovis hi ferantur imbres.*" (*Silvae* I, 6, 27).

"Con tal que nuestro Júpiter a nosotros nos traiga tales lluvias."

5 "*antiqui Iovis aureumque tempus*" (*Silvae* I, 6, 40) "...del prístino Júpiter y su Edad de Oro".

6 "*hunc rorem veniens profudit eurus. quicquid nobile/ Ponticis nucetis, fecundis cadit aut iugis Idymes;/ quod ramis pia germinat Damascos, et quod/ percoquit ~aebosia~ Caunos, largis/ gratuitum cadit rapinis; molles gaioli lucuntulique et/ massis Amerina non perustis et mustaceus et latente/ palma praegnantes caryotides cadebant*". (*Silvae* I, 6, 11-20). "Se alzó el Euro para repartir aquel rocío: todos los frutos selectos que caen de los fecundos nogales del ponto y de las cimas de Idumea, los que hace brotar en sus ramas la piadosa Damasco y los que madura la cálida Cauno, se derramaban como una ofrenda de copiosa cosecha".

griegos. Menandro el Rétor, a fines del siglo III, realiza dos tratados sobre retórica epidíctica en los que da muestras de haber tomado contacto con las *Silvae*.⁷ En el segundo de ellos, el autor describe cómo debería ser un discurso imperial o encomio al emperador, ante lo cual creemos que nos encontramos en la *Silva* I, 6:

[...] contendrá una amplificación convencional de las buenas cualidades que son propias de un emperador, y nada admite ambiguo ni discutible, por ser ilustre la persona en grado sumo, sino que harás la elaboración basándote en lo que se reconoce comúnmente como bueno. Por tanto, en este tipo de discurso basarás los proemios evidentemente en la amplificación, atribuyéndole grandeza al tema, diciendo que es difícil de abordar, y que te has lanzado a un combate no fácil [...]. (Menandro, 1996: 48)

Si bien las preceptivas de Menandro son muy posteriores a la fecha de composición de los poemas estacianos, se cree que el griego se basó en el modelo de nuestro autor para escribirlos. Laguna manifiesta su persuasión de que el autor de ese tratado leyó las *Silvae*, “pues a veces recomienda detalles que se documentan en Estacio y en ningún otro lugar anterior, poético o retórico” (Laguna Mariscal, 1992: 252). Por lo tanto, se entiende que en la Antigüedad los encomios a Domiciano en las *Silvae* fueron tomados como sinceros, no como un recurso satírico, ya que se cumple estrictamente la normativa planteada para el género.

7 Cfr. Laguna Mariscal (1992) *Silvas III. Introducción, edición crítica, traducción y comentario*. Gredos, p. 252.

La *Tebaida* como contraposición de las *Silvae*

Para refutar la idea de pensar las *Silvae* como una crítica al poder, no debemos dejar de mencionar la *Tebaida* de Estacio, en la que, mientras cuenta la historia mítica de “los siete contra Tebas”, se puede observar una invectiva contra el exceso de poder y contra la autoridad real. Gibson lo expone en estas palabras:

It is now fashionable to see Statius' Thebaid as a work that confronts autocracy and power in its representation of the Theban tyrant, Eteocles, who is sometimes seen as a parallel to Domitian (see e.g. Dominik, 1994: 148–56)⁸. The problem is more complex, however, since the work opens with praise of the emperor, so that the text on the surface does not appear to invite any such comparison at all. (2005: 74)

En consonancia con el escepticismo de Gibson, cabría preguntarnos por qué en las *Silvae* parece alabarse amablemente al emperador y hasta deificarlo, lo cual no sería coherente.⁹ Asumamos que la *Tebaida* es efectivamente una reflexión sobre el poder: ¿debemos pensar que es una reflexión sobre el mundo político contemporáneo de Estacio? Hay tantas opiniones como críticos,¹⁰ pero seguimos a Laguna Mariscal en lo siguiente: “Estacio no pudo ser ajeno a la situación de su

8 Dominik, W. J. (1994). *The Mythic Voice of Statius: Power and Politics in the Thebaid*. Leiden.

9 Dante Alighieri, en su *Purgatorio*, incluye a Estacio como personaje central. Tiene el rol fundamental de guiar al poeta hacia el Paraíso Terrenal. Si estamos familiarizados con el pensamiento del poeta florentino, sabremos que los personajes “positivos” elegidos por él no podrían, bajo ningún aspecto, no defender el orden imperial.

10 *Cfr.* Dominik (1990), quien ve una crítica a la situación política de la Roma imperial de Domiciano reflejado en el personaje de Etéocles y entiende como hipócrita y adulador el encomio de Domiciano al comienzo del poema épico; Vessey (1973: 63-64) se opone: propone que la guerra civil tebaidea contrasta con el período de paz contemporáneo y reconoce en el héroe Teseo a Domiciano. Gossage (1972: 207) no ve correlato alguno entre la realidad y la ficción del mito.

tiempo. Y la *Tebaida* debe entenderse como una reflexión sobre el régimen político del Principado, aunque sin que haya que ver una invectiva personal y directa contra Domiciano” (1998: 39). De allí se desprende que, si Estacio no utiliza un género como la épica —que trata directamente el tema del poder— para atacar a su mecenas, no es dable pensar que lo hará mientras escribe poemas encomiásticos y de agradecimiento, de tono más amable que la *Tebaida*.

De acuerdo con Gossage (1972: 184), es muy difícil para los escritores no dar una respuesta a un régimen despótico, ya sea de adulación o de subversión. Para Laguna Mariscal, Estacio, en las *Silvae*, practicó la adulación (2002: 18):

[...] en la antigua Roma republicana era posible medrar, ascendiendo en la carrera política gracias a la preparación intelectual (piénsese en el caso de un Cicerón, que, de *homo nouus* o advenedizo a la clase senatorial, llegó a ser cónsul). El régimen del Principado vetaba esa vía, al suprimir las libertades republicanas. La única posibilidad para un escritor de humilde extracción era buscar el mecenazgo de ricos nobles. Fue el camino intentado por Marcial y Estacio. [...] El padre de Estacio escribió un poema sobre el enfrentamiento entre Vitelio y Vespasiano del año 69, alineándose con la causa de este último. En este momento podemos fijar el inicio de la adhesión de los Estacio a la dinastía Flavia. (Laguna Mariscal, 2002: 19-20)

El rey de los *Saturnalia*

Sabemos que en la fiesta decembrina en honor de Saturno se elegía a un esclavo para que ejerciera de rey

de los *Saturnalia*. Esto provocaba un “trastocamiento de las relaciones de autoridad al que luego se convertía en regenerador del orden social” (Balandier, 1994: 85). Es decir que se permitía una inversión porque se sabía que esta era ficticia, efímera, y que el orden imperante a lo largo del año se restablecería con seguridad. Como continúa Balandier, “ese poder desatado era un falso poder; se mostraba teatralmente bajo el aspecto de un factor de desorden, imponiendo la necesidad de restaurar el reino de la regla, un reino al que se ofrendaba el sacrificio del rey ficticio”. Este efecto ya previsto por Bajtín (2003) se confirma en un caso moderno traído por Balandier, quien menciona lo singular de las “Saturnales de esclavos” en las Antillas Británicas. Allí se percibía que las rebeliones de esclavos aumentaban durante el mes de diciembre; en consecuencia, se intentó suprimir estas fiestas. Los resultados fueron “trágicos e inmediatos. La función de terapia social —servir al orden revigorizándolo— implica, incontestablemente, un riesgo de ruptura” (Balandier, 1994: 104).

Estacio en su *Silvae* omite el hecho de que se coronara un rey de los *Saturnalia*. Es inevitable preguntarse por qué lo hace. Creemos encontrar una respuesta en las numerosas menciones que se hacen del emperador Domiciano como señor proveedor de esta celebración. No sería consecuente con el poema de agradecimiento que se colocara como protagonista a alguien que no fuera Domiciano, y menos aún en el rol de rey, aunque fuera efímero.

También podemos notar que, en las alusiones de Estacio al pueblo togado que participa de las fiestas en el anfiteatro Flavio, no se menciona específicamente a los esclavos. Thalmann (2011: 73) define al ‘esclavo’ como aquel que es poseído de manera tan completa que se transforma de un sujeto en un objeto, pierde toda su personalidad y su ser social. Tal vez sea por ello que ni siquiera aparecen

mencionados en el poema; es una forma de constatar que no son personas, sino “cosas”, y por tanto más importante es hablar de las golosinas colgadas. Esta omisión es una presencia en sí misma: lo no dicho, el término de Sperber y Wilson (1994) para referirse a aquello que se calla pero que está presente en un texto, es que la participación de los esclavos en esas fiestas era efectiva. No es necesario aclararlo, Knapp (2011: 156) las llama “*slave festivals*” y agrega que durante estas celebraciones “*slaves could look forward to laxity of rules governing their work and behavior, to better food, to wearing the nicest clothing they had, to socializing —and often to heavy drinking, and general carousing*”. Y esto es algo que Estacio no podía ignorar. Esta celebración era para los esclavos, se les servían banquetes, se conmemoraba la cultura no oficial, lo que Bajtín llama “espíritu de carnaval”: los ricos y poderosos bajaban de su pedestal para cederles el lugar a los marginados de la sociedad por una semana (Toner, 2009: 92).

Los *Saturnalia* constituían un mundo alternativo sancionado por las autoridades. Todo lo que era culturalmente dominante se invertía: el comportamiento de la gente se volvía blasfematorio, soez. Se establecía un nuevo orden ecuménico en oposición a la “alta cultura” (Toner, 2009: 93). Si tenemos en cuenta que se recordaba la Edad de Oro, en la que reinaba Saturno y que se caracterizaba fundamentalmente por la equidad entre las personas, podremos entender este carácter igualador. Es un dios ambivalente que une estos dos mundos, el de la élite y el de la subalternidad. Una divinidad ctónica en un principio, dios de la agricultura y una figura muy compleja analizada por Klibansky, Panofsky y Saxl (2004). Por un lado, asimilado con el dios griego Cronos y con el dios cartaginés Ba'al Hammon, es un ser devorador de hijos y castrador de su padre, desterrado por siempre del Olimpo para vivir en el Tártaro. Un dios cruel porque requiere sacrificios humanos, al menos

hasta que Hércules aclaró la situación a los habitantes del Lacio a quienes explicó que en lugar de un sacrificio humano podían reemplazarlo por maniqués o terracotas con forma de cabezas. Es descrito como “grande” y “de torcido consejo” en *Iliada* y *Teogonía* respectivamente.¹¹ Es un dios triste, solitario, que habita bajo la tierra, prisionero, cautivo, y dios de la muerte o de los muertos. Por otro lado, se habla de un dios benévolo cuando se lo reconoce como divinidad relacionada con la agricultura, la invención de ciudades, con los pesos y medidas, guardián de las riquezas y del erario público, como el señor de la Edad de Oro y de las Islas de los Bienaventurados (“Los trabajos y los días”).

Estas oposiciones en un mismo dios reflejan los contrastes en la sociedad romana. Pero en la semana de festejos, estos dos universos que durante el año no se relacionaban más que verticalmente, se mezclan en las noches de banquetes y juerga. En palabras de Toner (2009: 93), se producía una inversión sin subversión. Es decir que funcionaba, como lo planteara Bajtín, como válvula de escape. Un alivio temporal a la tensión reinante el resto del tiempo. Las relaciones de poder eran simbólicamente invertidas y los extremos de la estructura social (hombre/mujer, animal/humano, amo/esclavo, sabio/tonto) se diluían. Según Toner, con quien coincidimos, desde el punto de vista de la élite, esta inversión mostraba el sinsentido de cambiar el orden establecido debido a que su resultado sería un caos. Al mismo tiempo, daba a los marginados de la sociedad la posibilidad de ver ridiculizada a la alta cultura. Ante el peligro de una posible rebelión de los esclavos, el sector dominante se aseguraba de que se tratara de un espacio de diversión “controlada”. Quedaba en los participantes de la fiesta la sensación de que la diferencia social era parte de un orden ritual (Toner, 2009: 96).

11 *Iliada*, IV, 59; V, 721; Hesíodo, *Teogonía*, v. 168.

Si bien en este contexto de libertades podríamos esperar un discurso estaciano de rebelión o crítica hacia el emperador, la personalidad de Domiciano no habilitaría este tipo de comportamiento, incluso aunque se tratase de un discurso de inversión propio de las circunstancias festivas. Sabemos por Suetonio que el emperador había mandado matar a bufones que lo habrían burlado en público. Por lo tanto, no se trata de un emperador que avalara las bromas a su persona, a pesar de ser una práctica habitual y tolerada en esas fechas.

Conclusiones

Como conclusión podemos observar en este trabajo, que es sin duda inacabado, que —contrario a lo que piensan algunos estudiosos de Estacio—, el poeta no utiliza el metro propio de la invectiva en ese sentido, ni aprovecha la oportunidad de las fiestas de la liberalidad y la inversión para hablar sin respeto del emperador. Por el contrario, nos da una muestra más de su poder y su generosidad, de la *humanitas* que todo emperador debe tener, a través de las alabanzas.

El discurso del poder lo vemos a través del lujo y de los espectáculos para el pueblo todo, pero no observamos, como lo hacen algunos teóricos, una crítica de Estacio al abuso de poder. Sí se reflejan las tensiones entre la élite y la subalternidad, puesto que el orden social se veía alterado durante la semana de festividades, pero, una vez concluidas las celebraciones, se retornaba al orden establecido.

Por otro lado, a través del entretenimiento del pueblo en puestas en escena y banquetes brindados por la figura de poder, se intenta que las fiestas funcionen como válvula de escape para las tensiones antes mencionadas.

Bibliografía

- Bajtín, M. (2003). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Alianza.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Paidós.
- Dominik, W. (1990). Monarchal power and imperial politics in Statius' *Thebaid*. A. B. (ed.), *The imperial Muse. Ramus essays on Roman literature of the empire. Flavian epicists to Claudian*. Boreal Publications, pp. 74-97.
- Estacio (2011). *Silvas*. Torrent Rodríguez, F. (trad.). Gredos.
- Gagé, J. (1963). *La mort de Servius Tullius et de Tullia*. *RBPh*, pp. 25-61.
- Garay Toboso, J. I. (2002). *La participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano*. Universidad Complutense de Madrid.
- Gascó, F. (1996). Introducción. Menandro, E. R. *Dos tratados de retórica epidíctica*. Gredos.
- Gibson, B. (2005). The High Empire: AD 69–200. Harrison, S. A., *Companion to Latin Literature*. Blackwell, pp. 69-82.
- Gossage, A. J. (1972). Statius. Dudley, D. R., *Neronians y Flavians, Silver Latin I*. Routledge y Kegan Paul Ltd.
- Guastella, G. (abril-junio de 1992). *Saturno, signore dell'età dell'oro. Lares*, 58(2), pp. 163-182. Recuperado de <<http://www.jstor.org/stable/44630103>> (consultado 1-07-2018).
- Klibansky, R.; Panofsky, E. y Saxl, F. (2004). *Saturno y la melancolía*. Alianza.
- Knapp, R. C. (2011). *Invisible Romans. Prostitutes, Outlaws, Slaves, Gladiators and Others*. Profile Books.
- Laguna Mariscal, G. (1992). *Estacio. Silvas III. Introducción, edición crítica, traducción y comentario*. Sevilla.
- Laguna Mariscal, G. (1998). *Estacio*. Ediciones Clásicas.
- Laguna Mariscal, G. (2002). Introducción. *Estacio, Silvas (IX-XXXIII)*. Gredos.
- Menandro, E. R. (1996). *Dos tratados de retórica epidíctica*. (M. García García, y J. Gutiérrez Calderón, trads.). Gredos.

- Newlands, C. E. (2002). The emperor's Saturnalia: Statius, *Silvae* I.6. Newlands, C. E., *Statius' Silvae and the Poetics of Empire*. Cambridge University Press, pp. 227-259.
- Pucci, G. (enero-marzo de 1992). *Saturno: Il lato oscuro. Lares*, 58(1), pp. 5-18. Recuperado de <<http://www.jstor.org/stable/44629055>> (consultado 1-07-2018).
- Saller, R. P. (1998). Symbols of Gender and Status Hierarchies in The Roman Household. Joshel, S. y Murnaghan, S. (edits.), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture. Differential Equations*. Routledge, pp. 87-93.
- Sperber, D., y Wilson, D. (1994). *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*. Visor.
- Suetonio. (1959). *De vitiis Caesarum*. Page, T. E. (ed.). The Loeb Classical Library.
- Suetonio. (1992). *Vidas de los doce césares. Vol. II*. Agudo Cuba, R. M. (trad.). Gredos.
- Thalmann, W. G. (2011). Some Ancient Greek Images of Slavery. Alston, R.; Hall, E. y Proffitt, L. (edits.), *Reading Ancient Slavery*. Bristol Classical Press, pp. 72-96.
- Toner, J. (2009). *Popular Culture in Ancient Rome*. Polity Press.
- Vessey, D. W. (1973). *Statius and the Thebaid*. Cambridge: University Press.
- Weaver, P. R. (1974). Movilidad social en el Alto Imperio Romano: la evidencia de los libertos imperiales y de los esclavos. Finley, M. (1974). *Estudios sobre Historia Antigua*, pp. 137-156.

Capítulo 5

El hallazgo de las reliquias de los XL mártires de Sebaste en Constantinopla

El relato a favor del protagonismo imperial

Laura Carbó

En el año 320, cuarenta soldados romanos pertenecientes a la *Legio XII Fulminata* destacados en Sebaste,¹ no consintieron realizar los sacrificios acostumbrados al emperador por considerarlos paganos y fueron juzgados por las autoridades imperiales. Intentaron escarmentarlos condenándolos a prisión, donde se les practicaron torturas, encadenados durante siete días con el fin de que se retratasen. Finalmente los castigaron con la pena de muerte: pasarían la noche (una o tres noches según las versiones) a la intemperie expuestos al frío invernal, con el agravante de estar sumergidos en el agua helada de un estanque próximo a la ciudad (Limberis, 2011: 48). Los tormentos continuaron con los que todavía permanecían con vida a la mañana siguiente, les quebraron las piernas y luego incineraron los cuerpos. Los restos de la hoguera fueron arrojados al río.

Las fuentes primordiales para establecer la secuencia del martirio son la *Homilía* de San Basilio (P.G. XXXI) y las dos *Homilías* de su hermano, San Gregorio de Nisa (P.G. XLVI),

1 Actual Sivas, Turquía.

basadas en la *Passio XL Martyrum* (BHG 1201) del siglo IV. La *Passio*, documento anónimo muy interpolado, parece ser la fuente en la que se basaron no solo las *Homilías* sino también todas las versiones de las *Actas* griegas (Karlin-Hayter, 1991). Las *Actas*, redactadas muchos años después del evento, contienen datos fiables, aunque entrelazados con argumentos legendarios.² Algunos datos no concuerdan con las *Homilías*, por ejemplo, el efecto bumerang de las piedras con las que intentaron en principio lapidar a los mártires o que las reliquias fueron rescatadas del mar (Butler, 1965: 515).

Desde épocas muy cercanas al momento del sacrificio de los mártires, se tejen diversas tradiciones en torno a la dispersión de los restos. Los relatos referidos al emplazamiento y posterior hallazgo de los cuerpos de los santos encuentran eco en una amplia documentación. San Basilio afirma en su *Homilía* que los tiranos transportaron los cuerpos de los mártires en un carro, del lago helado al fuego que los convertiría en polvo, y asevera que arrojaron al río lo que había quedado de la incineración, para asegurarse que no subsistieran restos que se convirtiesen en reliquias a futuro (San Basilio, 1746:339).

Para la cultura romana, la privación de la sepultura era considerada por ley un abuso sobre la persona humana, ya que pretendía ocasionar un daño después de la muerte. Solamente los criminales, los traidores y los enemigos de la patria, en definitiva, los grandes culpables, podían ser privados del reposo en la tumba (Mateo Donet, 2016:224). La impronta devocional de los seguidores cristianos rápidamente contravino el objetivo de las autoridades de destruir las reliquias para hacerlos desaparecer de la faz de la

2 Para las ediciones de las *Actas*, cfr. de Mendieta, 1949; Mateo Donet, 2014: 392-393. Para un sumario y traducción al inglés cfr. Rizos, 2020.

tierra y sumirlos en el olvido. Al parecer las prácticas devocionales privadas antecedieron a las públicas: estos cultos privados se sustentaron en la santidad atribuible a todo cuerpo destinado a la resurrección. La creencia popular confluyó en la esperanza de que los hombres pudieran beneficiarse de esta virtud inmanente e inherente de los cuerpos de los santos. De allí la importancia de la proximidad y, mejor aún, del contacto: los fieles comenzaron a llevarse los restos a sus casas, los portaban como amuletos, los introducían en sus sepulcros, se hacían enterrar lo más cerca posible de estas reliquias como garantía de su propia resurrección (Ibáñez Fernández *et al* 2011:99). El desarrollo de esquemas privados de devoción se relacionó con la popularidad de las reliquias, la tendencia a coleccionarlas y a asociarlas con imágenes (Kazhdan *et al*, 1990: 95). Efectivamente el siglo IV se caracterizó por el traslado de reliquias en un proceso de difusión de la fe en los santos intercesores, sumado al objetivo de querer silenciar algunos cultos regionales muy antiguos que se resistían al proceso de sustitución cristiana (Crook, 2011: 8).

Si bien en las representaciones del martirio la escena del lago es la más común, la secuencia completa del transporte en carreta seguida por la madre de Militón, la incineración de los cuerpos y el desecho de la osamenta al río también aparece, sobre todo, en las miniaturas de salterios o en los íconos tardíos (Thierry, 1997:43). Las imágenes de características simbólicas ascendentes, el trayecto del lago del martirio hacia las coronas de santidad y hacia el Cristo en majestad, continúa en la modernidad como podemos observar en el siguiente ejemplo:



Fig. 1 Nemej de Alepo, "40 mártires de Sebaste", 1701, Monasterio de Nuestra Señora de Balamand, Líbano. Témpera sobre madera (Zibawi, 1996: 280)

En cuanto al tema del salvamento de las reliquias de los XL, en la *Passio* se alega que había sido el obispo del lugar (Pedro) el que preservó los restos, luego de una revelación sobrenatural y la guía prodigiosa de luces que le indicaron (tres días después del martirio) dónde habían quedado milagrosamente retenidas las cenizas en un rescoldo del río Halis, denominación griega del río Kizilirmak (Buckle, 1921:353). En el Salterio de Teodoro de 1066 aparece la secuencia del carro que lleva los cuerpos, el acarreo de los despojos al río y el momento en que se recogen los restos de los mártires. Partes de los cuerpos flotan en la corriente y son rescatados por un joven desde el cauce mismo, los entrega a un diácono expectante, otros dos sostienen una

arqueta que servirá de repositorio. El obispo, con aureola de santidad, porta un incensario y un libro. Aparentemente es el que certifica el hallazgo y la identificación dificultosa luego del cruel sacrificio.



Fig. 2 *Theodore Psalter* (1066), Add MS 19352, F 81 (v), British Library, Western Manuscripts

San Gregorio afirma que las reliquias de los XL santos se distribuyeron por el mundo: se dividieron las cenizas y los restos de la hoguera, y casi toda la tierra fue bendecida con estas sagradas posesiones (Gregory, 2015: Ia, 75). El Salmo 66(65) que se lee en las páginas del Salterio donde se ubica la miniatura precedente, coincidía litúrgicamente con la fiesta de los XL santos. En el salmo se alude a las pruebas que soportan los justos: “Él ha conservado en vida nuestra alma, no ha dejado que vacilaran nuestros pies. / Pues tú ioh Dios!, nos has probado como se prueba la plata; /Nos hiciste caer en la red, pusiste grave peso sobre

nuestros lomos./Hiciste cabalgar hombres sobre nuestras cabezas. Pasamos por el fuego y por el agua, pero nos sacaste a refrigerio”. Al igual que los fieles del Antiguo Testamento, los mártires han pasado las pruebas, sus restos rescatados de las aguas del río se convierten en huéspedes del mundo en su migración hacia diversos lugares. Para el salmista, como para Gregorio, el mismo río de Dios es el que enriquece la tierra con sus maravillas. Un concepto similar esgrime el Pseudo Efrén³ en el *Himno a los XL Mártires*: la difusión de la virtud mediadora de los santos a través de la dispersión de sus huesos por toda la tierra (Efrén el Sirio, 1889: 945-946).

San Gregorio confirma en su *Homilía* la posesión familiar de reliquias de los XL: su madre las había llevado a un monasterio donde luego se retirarían sus hermanos, y allí mismo serían enterrados sus familiares (Gregory, 2015: II, 90-91). San Basilio también alude al traspaso intrafamiliar de las reliquias: dice que impulsado por una visión, confía reliquias de los XL a dos sobrinas, que a su vez, las transfirieron a San Gaudencio que iba de camino a Jerusalén.⁴ Cuando Gaudencio fue nombrado obispo de Brescia al norte de Italia (397-406), dedica un panegírico a los XL mártires. Esta alocución es la contrapartida occidental que recrea el momento del martirio y la acción de las autoridades paganas que arrojan las cenizas al río, rescatadas

3 Brock sostiene que no se trataría en este caso de un himno de Efrén, de allí la denominación Pseudo Efrén (Brock, 1990).

4 En Jerusalén, la capilla dedicada a los XL Mártires en la Iglesia del Santo Sepulcro se encuentra en la base de la gran torre (originariamente dedicada a San Juan). La dedicación dataría del patriarcado de Tomás en 813, patriarca que la consagró luego de un sueño revelador. La capilla que se conserva hasta hoy es una reconstrucción llevada a cabo por Constantino Monómaco en el siglo XI, la misma que encontraron los cruzados. En una esquina de esta capilla hay un sarcófago que se dice contiene restos de unos patriarcas, pero no hay noticias de las reliquias de los XL (Jeffery, 2010:105-106; Wright, 1995).

luego por personas piadosas que se las llevaron a diferentes lugares. Es posible entonces que las reliquias también hubieran seguido la trayectoria de Gaudencio y migrado hacia el norte de Italia.⁵

El mismo San Basilio fue el que trasladó reliquias de los XL y de otros santos extranjeros a Cesarea, sede de su obispado. En su *Homilía* sobre los XL mártires evita mencionar de dónde procedían los restos, o cuáles eran las regiones de origen de los soldados. Sí esgrime la noción de “patria común”, conformada por soldados de distintas regiones, pero unidos en la Ciudad de Dios (San Basilio, 1746:328-29). El anonimato de los santos en la *Homilía* de San Basilio, este cuerpo compacto que prioriza la virtud colectiva sobre la santidad particular, también se reflejaba en la *Passio* (Detoraki, 2014:71). Según Métivier, esta omisión consciente de la procedencia de los XL permitió la apropiación de los restos para Capadocia: la unidad del centro episcopal capadocio comenzó a sustentarse en la veneración a sus mártires y las celebraciones de su santoral (Métivier, 2005:313). Para Van Dam la “despersonalización” de los mártires, el hecho de no especificar nombres ni origen sirvió a los propósitos de San Basilio (Van Dam, 2003:137-141). Seguramente la voluntad de Basilio fue redirigir y controlar las prácticas religiosas que, en muchos casos, habrían sido familiares antes de convertirse en episcopales.

Es de destacar que todos los supuestos traslados de los restos mortales contrariaban la voluntad expresa de los XL en el *Testamento* (BHG 1203), documento extraordinario escrito

5 Efectivamente se tiene información de la estancia de Gaudencio en Cesarea de Capadocia, siendo joven, donde consiguió hacerse con unas reliquias de los XL mártires de manos de unos familiares de San Basilio (Gaudentius, 1757:162-174). Estas reliquias habrían sido trasladadas por Gaudencio al norte de la región italiana de Lombardía donde se extendió el culto a estos mártires. Probablemente el joven Gaudencio habría estado en contacto con las homilias de San Basilio y de San Gregorio, que utilizó luego para escribir el panegírico en Brescia al iniciar su obispado (Ramos-Lissón, 2017:6).

por tres de los soldados condenados al martirio, Meletius, Aetius y Euty chius. Este documento contiene cuatro mensajes bien distinguibles con diferentes destinatarios. Si bien no todas las partes son consideradas auténticas, están unidas posteriormente con un propósito. El *Testamento* contiene el manifiesto deseo de los condenados de ser enterrados todos juntos en una misma tumba, en la villa de Sarim. La excepcionalidad del documento radica en que son los mismos actores los que deciden el destino de sus restos, es decir, no dejan librado a la voluntad de los líderes religiosos o de la comunidad el futuro de las reliquias en las que se convertirían sus despojos mortales (Leemans, 2013: 190-193). Aunque no se pueda considerar el *Testamento* como una unidad auténtica, la primera sección es muy importante a los fines de la preservación de las reliquias: su objetivo era que permanezcan todas en el mismo lugar. Aparentemente el testamento fue interpolado en una época cercana al martirio y se habría fraguado para frenar la dispersión de las reliquias que para mediados del siglo IV ya era un hecho (Mitchell, 2019:59).

Esta prescripción de intangibilidad de los restos parece seguir las normas romanas en cuanto al respeto debido a los difuntos, cuestión que se traslada a la época cristiana. Tres años después de la muerte de Constancia, la hija de Constantino, en el año 357, su hermano, Constantino II, pronunció una ley en Milán: las reliquias no deberían ser tocadas. Treinta años después, un acta en Constantinopla, ratificaba que las reliquias no debían transferirse. La razón principal era, aparentemente, el temor al traslado del oeste hacia el este del Imperio (Zaje: 2013:173). La directriz contraria al movimiento de los cuerpos se mantuvo luego de la difusión del cristianismo como religión oficial: la tumba del santo fue considerada inviolable, todo desplazamiento estaba rigurosamente prohibido. Llevar en mano cenizas

sagradas supuso un sacrilegio: solamente se permitió la distribución de objetos consagrados por su contacto con el santo o con su tumba. Aparentemente esta disposición romana se diferenció en las prácticas orientales, donde el fraccionamiento de las reliquias fue tolerado y hasta promovido (González Fernández, 2000:180).

Constantinopla, desde su fundación, se convirtió en una ciudad receptora de reliquias. De acuerdo con diferentes autores como Ambrosio, Sócrates, Sozomeno y Teodoreto, la nueva capital tempranamente se erigió como centro de culto debido a que las reliquias de la pasión de Cristo fueron trasladadas a la ciudad. Constantino I habría recibido parte de la Cruz de Cristo enviada desde Jerusalén por su madre, y luego los Clavos Santos habrían sido transportados por Santa Helena en persona. Mientras que la fiabilidad de estos relatos ha sido cuestionada, las fuentes demuestran la necesidad precoz por establecer un nexo entre las reliquias más prominentes del cristianismo con Constantino, su familia y con la capital recién fundada (Klein, 2006:81).

Uno de los ejemplos más emblemáticos por la localización de las reliquias de algunos de los discípulos de Cristo, fue la iglesia de los Santos Apóstoles. La cuestión de la fundación de la iglesia ha sido materia de discusión historiográfica. El debate ha girado en torno a tres grandes temas:

- 1) La fundación original y quién habría sido el fundador de la iglesia. Según Eusebio (263-339), seguido por Sócrates de Constantinopla (380-c.450) y Sozomeno (c. 400-c. 450), la iglesia habría sido erigida por el mismo Constantino I (Eusebio, 2010: [58-60]); por otro lado, el fundador sería Constancio II, según el relato de Procopio (c. 500-c.565), que seguía la tradición de Filostorgio (c. 368-c. 439) (Downey, 1951:57). La hipótesis a la que adhieren la mayoría de los autores es que el

mausoleo fue fundado por Constantino, con la prescripción de celebración de oficios religiosos, pero que la iglesia de planta cruciforme habría sido levantada posteriormente (Bardill, 2004:54).

- 2) Los relatos también presentan ambigüedades con respecto a la localización de los mausoleos de Constantino I y de Justiniano (no se sabe si estaban dentro o fuera de los muros de la iglesia). Si bien el relato de Eusebio sobre el funeral de Constantino en el mausoleo puede considerarse legendario, hay muchos que consideran que el emperador efectivamente encomendó la construcción de una sepultura representativa de su dignidad (Grierson *et al* 1962:4-6). Nicolás Mesarita, que escribe entre 1198 y 1203, afirma que el sarcófago de Constantino era igual al de los 12 apóstoles, donde se habían trasladado las reliquias de los discípulos Lucas, Andrés y Timoteo, y que su hijo Constancio II había sido el fundador de la iglesia (Downey, 1957: 891). Dagron sostiene que esta paridad de las tumbas de los apóstoles con la de Constantino conlleva la fundamentación de una corriente de pensamiento: asevera que el mandatario se habría adjudicado “una misión divina que se convierte en una suerte de sacerdocio”. Si bien recusa la idea de los dos poderes, divino y terrenal unificados en la persona del emperador, la concepción de equivalencia apostólica se habría manifestado desde los inicios (Patlagean, 2000).
- 3) Es incierto el formato de la planta arquitectónica y la distribución de los elementos estructurales y de ornamentación, ya que se cuenta con descripciones de diferentes autores muy posteriores a su construcción, como Procopio (s. VI), Constantino Rodio (s. X) y Nicolás Mesarita (s. XII), más otras referencias textuales.

Estos temas relacionados con la iglesia de los Santos Apóstoles no han sido resueltos, pero queda expuesto en las discusiones historiográficas que ambos emperadores Constantino I y Constancio II habrían estado relacionados con el templo y su fundación. Las fuentes escritas bizantinas permiten concluir que dicha iglesia fue el lugar del mausoleo de Constantino y de otros muchos emperadores y parientes reales, sin dudas fue una de las más importantes luego de Santa Sofía y se convirtió en modelo de construcción para otras iglesias tanto en Oriente como en Occidente. La iglesia fue destruida luego de la conquista de los otomanos en 1453, nada ha quedado, incluso la ubicación del emplazamiento es materia de discusión (James, 2017: VI).

En cuanto al tema del traslado de las reliquias de los apóstoles, que es el asunto que nos interesa por ser un antecedente fundador de una tendencia, también ha sido materia de discusión. Paulino de Nola (355-431) enuncia que el traslado de San Andrés y San Timoteo fue realizado en 336. Según C. Mango (1990) varias recensiones de la *Chronicon Paschale* (siglo VII) también sostienen la idea de que se realizó en 336 (Klein, 2006: 82). En la misma línea, Constantino Rodio afirma que habría sido Constantino I el que había trasladado las reliquias de los apóstoles a la nueva capital. La datación más fiable es que los traslados habrían sido realizados en el siguiente orden: San Timoteo en 356, San Andrés y San Lucas en 357 y la consagración de la iglesia en 370, hechos todos posteriores al fallecimiento de Constantino (†337) e incluso de Constancio II para el caso de la inauguración (†361). Liz James supone que la historiografía debe tener presente que las fuentes bizantinas no son simplemente descriptivas en sus relatos sobre arte y arquitectura religiosa: lo que los autores recopilan deliberadamente conlleva una elección que tiene diferentes propósitos. Por ejemplo, es evidente que Procopio despliega grandes subjetividades

de la mano de sus intereses políticos, mezclando elementos literarios con propaganda imperial. Sin detenerse en el tema del traslado original de las reliquias, en *De aedificiis* subraya que los cuerpos de los apóstoles estaban enterrados sin reconocimiento alguno, que habría sido obra de Justiniano tanto el salvataje de estos restos como su identificación (James, 2017: VI). Procopio relata el hallazgo de los ataúdes de Andrés, Lucas y Timoteo en la reconstrucción de la iglesia de los Santos Apóstoles: Justiniano la había hecho derribar por completo por encontrarse muy deteriorada, edificándola desde los cimientos con una construcción de planta cruciforme a semejanza de Santa Sofía. En recompensa por las obras pías del emperador, los apóstoles deciden manifestarse en apoyo y para gloria del soberano. Los excavadores que realizaban las obras de reconstrucción encuentran los ataúdes y luego de la verificación de que se trataba de las reliquias de los apóstoles, se procede a la reubicación solemne, procesión e inicio de las fiestas en su honor (Procopio, 2003, L.I, IV). Este relato es significativo para nuestra investigación porque tiene una estructura narrativa muy similar al descubrimiento de los XL mártires.

Observamos entonces que, desde la fundación de la ciudad, existió un protagonismo imperial en la edificación sacra, el traslado/hallazgo de las reliquias y la inauguración de un ceremonial que hacía público el poder intercesor de los santos. El tema del hallazgo de las reliquias lleva a asumir que el protagonismo antecede al ritual. Existiría un diseño desde el hallazgo mismo de las reliquias, una experiencia sagrada y digna de ser retransmitida. Una especie de deber más del emperador en relación con la custodia de la fe (Stephens Falcasantos, 2020:130).

El presente estudio tiene por objetivo describir las fuentes documentales que traducen estos hallazgos de los Mártires de Sebaste en Constantinopla. La hipótesis primaria es que

los emperadores, siguiendo una tradición presente desde la misma fundación constantiniana, se convirtieron en protagonistas indiscutidos del descubrimiento de las reliquias y de la sistematización de un culto que se convirtió en una constante a lo largo de los siglos. Como hipótesis secundaria el culto a los XL mártires podría ser un ejemplo del pasaje de una costumbre eminentemente privada a una apropiación de carácter público del acto devocional, caracterizado por una transferencia de las reliquias a la capital del Imperio, con una férrea supervisión del relato y del culto posterior por parte del poder político.

Del hallazgo de las reliquias en Constantinopla contamos con dos tradiciones diferentes. Salaminio Hermias Sozomeno, uno de los más famosos historiadores de la Iglesia primitiva, relata en su *Historia Ecclesiastica* la aparición de los restos de los XL. La obra fue escrita entre 439-440 y 450 (Van Nuffelen, 2004:59), y el relato al que hacemos referencia se encuentra en el libro IX, último capítulo de su historia que aparece sin terminar o cercenado por el mismo autor. Sozomeno es considerado un gran panegirista del emperador Teodosio II y su corte, entorno que fue presentado como una suerte de “casa de ascesis”, lugar de devoción (Berardi, 2016:9). El autor manifiesta una estrecha vinculación entre la historia de la Iglesia y el desempeño del emperador: ensalza la significación histórica del rol de los soberanos como guardianes de la ortodoxia (Downey, 1965:65). En el caso de Teodosio II, el autor enfatiza el amor del emperador por las letras y la magnitud de las obras realizadas en favor de la Iglesia, cualidades incluso más ensalzadas que su piedad (Urbainczyk, 1998:305).

Según el relato de Sozomeno las reliquias de los XL habrían permanecido en la tumba de Eusebia, una devota desconocida que había sido enterrada junto a las murallas de la ciudad, antigua localización de un monasterio, el mismo

emplazamiento donde luego se construyó la iglesia de San Tirso.⁶ Eusebia había conservado las reliquias y Sozomeno se encarga de aclarar que pertenecía a la secta de los macedónicos.⁷ El cronista interpreta que seguramente los restos estaban ocultos esperando salir a la luz en un tiempo más propicio. Resultó muy oportuno que la emperatriz Pulqueria (399-453), hermana de Teodosio II (401-450), quien sería aclamada como una nueva Santa Helena en el Concilio de Calcedonia de 451, una defensora de la ortodoxia frente al monofisismo, una piadosa promotora de la unidad de la fe, fuera la que propulsara el hallazgo de los santos protectores.⁸

Sozomeno relata que Pulqueria tuvo una triple visión de Tirso (†251). El santo instó a la emperatriz a encontrar las reliquias para que pudieran ser alojadas junto a las suyas propias. Los XL engalanados con radiantes vestiduras también se aparecieron prodigiosamente a la emperatriz, lo que hizo más perentoria la búsqueda. Guiados por el testimonio de un sirviente que era un niño al momento en que se había construido la iglesia de San Tirso, se ubicó y se interrogó a un monje anciano, testigo presencial del enterramiento de las reliquias junto a Eusebia. Es así como, luego de una

6 La Iglesia de San Tirso se había construido 50 años antes del hallazgo de las reliquias por órdenes del cónsul Flavius Caesarius en 397 (Klein, 2006:81). Caesarius compró las tierras cerca de las murallas de Constantino, demolió el antiguo monasterio y construyó una iglesia en honor a San Tirso (Bardill, 2004:31). Allí enterró a su esposa con su íntima amiga, la poseedora de las reliquias de los XL Mártires (Janin, 1935: 64-65).

7 Los macedónicos o *Pneumatomachi* manifestaron características similares al arrianismo, en la segunda mitad del siglo IV y principios del V. A pesar de que no se han conservado documentos propios, los comentaristas opositores afirmaron que negaban la divinidad del Espíritu Santo y consideraban que la sustancia de Jesucristo era de "sustancia similar" a la de Dios Padre, pero no de la misma esencia (Arendzen, 1911).

8 Para evaluar la política religiosa de Pulqueria y Marciano en contra del monofisismo y las negociaciones para perpetuar la alianza con Roma en contra de las disidencias en el Concilio de Calcedonia *cfr.* Martínez Carrasco, 2017:76-93.

exploración, se produce el hallazgo de las tumbas de la devota Eusebia y su amiga (la esposa de Caesarius), referencia para ubicar también las reliquias de los XL. Exactamente en el lugar donde habían sido preservadas, localización de aquel antiguo monasterio anterior a la iglesia dedicada a Tirso, aparecen las reliquias de los mártires en un cofre sellado que contenía dos ataúdes. Inmediatamente se trasladan junto a la tumba de San Tirso. La emperatriz Pulqueria hace fabricar un ataúd suntuoso y posteriormente se da inicio a las festividades en honor de los mártires. El historiador Sozomeno declara que ha sido testigo de este traslado de las reliquias y ha participado personalmente en las celebraciones, y junto a otros muchos testigos de primera mano, pueden dar fe de lo ocurrido (Sozomenus, 1885: IX, 2).

Las mujeres del entorno de Teodosio, Pulqueria, sus otras hermanas y la emperatriz Eudocia, contribuyeron a la edificación de la imagen pública de la monarquía (Harries, 2013:88). Dijimos que Pulqueria fue distinguida por su piedad y por la defensa de la ortodoxia en un mundo de continuos disensos teológicos, conocida por su lucha en contra del monofisismo. Pulqueria se había consagrado a Dios a los catorce años, cuestión que fue significativa en su labor educativa del hermano menor y en su faceta como regente del emperador-niño. La estable situación política y una corte imperial caracterizada por una extrema piedad se debió fundamentalmente a Pulqueria, la más activa de las tres hermanas, que fue nombrada como *Augusta* y regente en 414 (Cameron, 1998:23). Como mujer adulta se sustrajo de la acción pública y se convirtió en el estereotipo de mujer mayor: ella y sus hermanas vivían juntas, encargándose de las cuestiones religiosas, conversando y abocadas a tareas de hilado (Harries, 2013: 69). Este perfil que expone Sozomeno está de acuerdo con los estereotipos narrativos (especialmente los panegíricos fúnebres) que promovían un ideal de

mujer modesta, piadosa, virginal, que era públicamente activa solo en circunstancias extraordinarias, por cuestiones de estado, como por ejemplo las que ejercieron como regentes de sus parientes menores. La imagen de la mujer recluida confeccionando tejidos se inscribe en la ideología de que siempre es mejor el retiro, el aislamiento femenino, para la salud espiritual de toda la comunidad. Brown afirma que el ascetismo femenino surgió de la familia cristiana y fue el propio cabeza de familia el tenido por el mayor beneficiario directo de la piedad de la virgen. Se alentaba esta vocación y se mantenía la reclusión de las mujeres consagradas en la familia (Brown, 1993:358). En relación con la corte, la mujer ideal era la que no se involucraba en la función pública, ni buscaba ejercer el poder como un hombre (White, 2003:39 y ss).

En el caso de Pulqueria la correspondencia con este estereotipo se torna controversial. La acción política de la emperatriz fue sostenida en el tiempo, en una asociación directa con el poder, antes, durante y después de la gestión de su hermano menor, siempre a favor de la perpetuidad de la familia y centrada en la legitimidad de su poder heredado, hasta el momento de su desaparición física. Tuvo la facultad para actuar en cuestiones decisivas, mantuvo una red de patronazgo y una influencia que creció considerablemente luego de la muerte repentina del emperador, con la confirmación de la sucesión de Marciano y su casamiento con él. En el caso de Pulqueria, observamos una figura de múltiples facetas, por un lado, una mujer en reclusión casi monacal, y por otro, una mujer en plena actividad política que le redonda en un protagonismo imperial que no cesa desde su juventud hasta su muerte, pasando por las vicisitudes más insólitas, como la muerte de su hermano sin dejar descendientes para la continuidad de la familia. Pulqueria, al parecer, ejerce el poder de acuerdo a su posición, y esa

diferencia entre su vida privada y sus momentos de protagonismo político es una dicotomía que resta al momento de hacer un análisis historiográfico (Nilsson, 2009:5). La vida privada de estas emperatrices es una con su vida pública. Según autores como Barker, es de destacar el “feminismo” de los autores bizantinos tardoantiguos, que en su momento remarcaron la preeminencia de ciertas representantes imperiales (Barker, 1967:398). Los autores de la época no tuvieron más remedio que hacer este reconocimiento, conscientes de que la sola primogenitura no garantizaba el acceso y permanencia en el poder (Karagianni, 2013). El poder que ella ejerce es legítimo, lo que le da una cuota de autoridad, que evidentemente ejerce cuando confluyen las circunstancias. La piedad parece haber sido el sostén de la actividad frenética de Pulqueria en favor de la dirección del Imperio y de la continuidad de la dinastía. La faceta de propaganda religiosa constituyó un ámbito natural para ejercer esta autoridad, y los relatos como el hallazgo de las reliquias, fueron muy eficaces para dar sustento ideológico a la monarquía.

Una segunda tradición documental del descubrimiento de las reliquias de los XL nos llega a través de Procopio. En su obra *De aedificiis* publicada en 561, el autor detalla en seis libros el proyecto de edificación y reconstrucción de iglesias, fortalezas y acueductos, llevado a cabo por Justiniano (483-565), no solo en la capital, sino a lo largo y ancho del imperio. Este libro encarna una apología descriptiva de la obra arquitectónica del emperador.

Procopio refiere que mientras se construía la iglesia de Santa Irene en Sykai (suburbio cerca de Gálata), en el lugar donde los albañiles estaban excavando, se encontraron las reliquias de los XL Mártires en un cofre que tenía una inscripción mostrando su origen (Procopio, 1940:67-69). El historiador afirma que el hallazgo fue obra de la divinidad:

el cofre se había mantenido oculto con un propósito expreso. En primer término, para asegurar a los hombres que Dios había aceptado con agrado las ofrendas del emperador Justiniano, y además, para probar que estaba ansioso por recompensar la beneficencia de este gran hombre con un favor mayor (pensamiento que concuerda con el hallazgo de los restos de los discípulos Andrés, Lucas y Timoteo en la iglesia de los Santos Apóstoles).

Efectivamente, las reliquias provocaron un milagro sanador en Justiniano, quien se mejora instantáneamente de los dolores en una rodilla, todo ello oportunamente en época de la Cuaresma y luego de realizar un ayuno riguroso. El ayuno cuaresmal al que se había sometido por propia voluntad no había postergado de ninguna manera la dedicación del emperador a las cuestiones de estado, a las cuales estaba abocado desde el amanecer hasta la noche. Incluso no prolongaba el reposo al final de la jornada: se levantaba rápidamente para continuar con sus responsabilidades. Durante el ayuno no había ingerido ni vino ni pan, ni alimento alguno, salvo algunas hierbas silvestres condimentadas con sal y vinagre, con agua como bebida. Esta dieta había debilitado al emperador, quien padecía dolores terribles por la enfermedad, que ningún médico podía calmar. La mención al tiempo litúrgico de la Cuaresma no es ajeno a la devoción de los XL: desde las *Homilías* de San Basilio y San Gregorio se expresaba esta relación directa entre el número emblemático de soldados martirizados y el número de días previos a la Pascua (San Basilio, 1746:335; Gregory, 2015: 1.b 90). Justiniano al enterarse del descubrimiento de las reliquias decide abandonarse a su protección, rehuyendo de todo auxilio humano. Procopio asevera que este efecto curativo de las reliquias no debía quedar en el anonimato, por tanto Dios operó un signo indiscutible: al acercar el cofre a la pierna del emperador, comenzó a brotar

aceite sobre la vestimenta y calzado imperial, atuendo púrpura que luego se guardó en el palacio, para dar testimonio de lo sucedido y para la irradiación de estos poderes curativos en otros enfermos desahuciados.⁹ Esta capacidad sanadora de las reliquias de los XL mártires ya había sido anunciada por San Gregorio (Gregory, 2015: II, 91), y el hecho fundamental del protagonismo de los fluidos y su poder curador tenía una larga trayectoria en la cultura cristiana (Masharinec, 2018:40-41).

Justiniano promovió el ideal de la unidad religiosa a pesar de las disidencias, impulsando compromisos doctrinales que albergaran a todas las corrientes de pensamiento (Diehl, 1967:43-49). Procopio, como vemos en el relato antes expuesto, no escatima en elogios hacia el emperador, un jefe de estado deseoso de cumplir el mandato imperial con responsabilidad, incluso cursando una enfermedad, siempre en congruencia con los tiempos litúrgicos, y con la ayuda por supuesto, de los santos intercesores. Contemporáneamente, Romano el Metodista de Emesa (Siria) compone un *kontakion*, sermón en verso acompañado de música. Estos himnos se hicieron muy populares en la Iglesia griega entre los siglos VI y IX: tenían una forma métrica, probablemente fueran cantados por el sacerdote oficiante en el púlpito, seguido en estribillo por el coro o la congregación. La composición de este himno se relaciona probablemente con las celebraciones de los XL mártires luego del hallazgo milagroso de las reliquias durante la construcción de Santa Irene. El canto ha sido compuesto

9 Tengamos en cuenta que los objetos en contacto con los restos del cuerpo del santo también son concebidos como una reliquia. Se considera reliquia en primer grado un fragmento del cuerpo de un santo o persona que es tenida por tal sin estar aún canonizada; en segundo grado, un fragmento de su vestimenta o de algún objeto utilizado por el (presunto) santo o asociado a su martirio y en tercer grado, cualquier objeto que haya tocado alguna de primer grado o la tumba del santo (Royo García, 2018:33).

entre 536 y 555, más probablemente luego de la muerte de Teodora en 548, ya que hace alusión solo al emperador. En este canto, los XL Mártires son invocados como protectores del Imperio: se establece un paralelismo entre un pasado en el que el Cristo salvador, y los santos, han salido victoriosos sobre demonios y tiranos, y el actual soberano piadoso, Justiniano, que Dios mediante, obtendrá también victorias y trofeos sobre los bárbaros, siempre garantizando la paz para su pueblo, con la intercesión de la Virgen María y de los campeones de la fe, los mártires, que han recibido del cielo la gloria y las coronas de santidad (Romano el Metodista, 1963: 58). El hallazgo de las reliquias y su culto posterior se podrían inscribir perfectamente en una estrategia política: los santos, principales mediadores entre Dios y los hombres, acuden para aprobar las acciones del emperador.

En la era del triunfo del cristianismo y fin del paganismo, los santos proveen un modelo, elemento de verdadera disrupción, creadores de nuevas formas de relacionamiento religioso y nuevos parámetros de observancia. Se convierten en “árbitros de lo sagrado” (Brown, 1997: 4). La potencia del santo martirizado no se difundió aisladamente del centralismo imperial al que se sometió toda la administración, la política, la economía, la cultura y, sobre todo, la propagación de la fe cristiana. El proceso de apropiación de las reliquias con fines de aglutinación de fuerzas centrípetas fue una tendencia desde los orígenes del relato. La ficcionalización posterior no es más que una adición a la tradición inaugurada por los primeros obispos que tomaron contacto con el hecho histórico, seguramente transmisiones orales de parte de testigos, sumado a los escritos notariales del proceso judicial, que luego tuvieron la oportunidad de reelaborarlos para pasar a formar parte de un hagiografía orgánica y encauzada a la evangelización universal. La historiografía ha intentado desentrañar verdad

de leyenda de las circunstancias del martirio de los XL de Sebaste y de la posterior difusión del culto a las reliquias que, como hemos visto, también cuenta con varias versiones. Con respecto al martirio, las incongruencias surgen al analizar las autoridades romanas involucradas, el sitio de asentamiento de las fuerzas militares, los nombres de los soldados y la conexión poco clara con la legión romana en cuestión. Mitchell afirma que las interpolaciones al *Testamento* realizadas tempranamente introdujeron las variantes más significativas a la médula histórica del martirio. El autor concluye que el núcleo del documento identifica solo a tres de los cuarenta mártires y sus nombres no pueden referirse ni a ciudadanos romanos ni a legionarios. La única conexión con la *Legio XII* era una leyenda de la conversión por el milagro de la lluvia que remontaba a épocas de Marco Aurelio. Aparentemente los autores del *Testamento* pertenecían a un regimiento auxiliar que no estaba asentado en Sebaste, sino en una locación de frontera. Las autoridades romanas presentes en la condena tampoco se corresponden con la época: tal vez estén relacionadas con una persecución de Diocleciano en la región de Armenia ocurrida en 303. Según el autor, la yuxtaposición de eventos y personajes históricos de diferentes épocas, más el agregado de datos ficticiales, está presente desde el nacimiento del relato hagiográfico (Mitchell, 2019: 61-62).

En cuanto a las dos versiones analizadas en este artículo sobre los hallazgos de las reliquias en Constantinopla, es muy difícil deslindar qué es lo auténticamente histórico y qué es legendario. Ambos relatos cuentan con un sustrato histórico innegable: los protagonistas imperiales, sus acciones en defensa de la fe, la construcción o remodelación de iglesias, el traslado de la devoción de los santos a la capital, el testimonio escrito y la existencia de testigos de

primera mano que pueden dar fe de lo sucedido, la participación del cuerpo político y las jerarquías religiosas en las ceremonias, la perduración del ritual comunitario por muchísimos siglos, la pervivencia de una iconografía que trasciende el espacio metropolitano y se difunde por toda la cristiandad. A pesar de todos estos comprobables datos históricos, Dagron sostiene que los relatos del emplazamiento de los santos son en su mayoría legendarios y sugiere que las verdaderas causas de la invención no son accidentales: la leyenda al igual que la historia tiene por efecto romper con la unidad espacial de la ciudad introduciendo una dimensión nueva en el tiempo. Enterrar a los muertos en el interior de la ciudad contravenía la legislación romana y las reliquias se constituyeron en las primeras excepciones. Luego, el cristianismo dispersó a los muertos en una red urbana con las mismas jerarquías estratificadas de los vivos. La geografía metropolitana cambió al ritmo de la metamorfosis espacial que imponía el culto a los santos, los lugares religiosos se convirtieron en centros difusores de los beneficios beatificantes y se dio inicio a los ciclos de peregrinaciones. Surge entonces una topografía sacra en la ciudad imperial que le dio una nueva identidad desde el momento mismo de la fundación constantiniana (Dagron, 1977:19).

Los argumentos del hallazgo de las reliquias en Constantinopla se corresponden con un contexto determinado, producto de un momento histórico de decidido protagonismo imperial en la organización de una Iglesia que se hace una y universal. Los relatos constituyeron una adición a los martirologios, una yuxtaposición de estratos narrativos que vienen a actualizar el poder redentor de los santos. Las narraciones de los hallazgos se edificaron en una dialéctica perfecta con la realidad y en pulcra armonía con las tradiciones ya existentes. En definitiva,

ninguna de las versiones del hallazgo en Constantinopla niega el rescate de los cuerpos efectuados en el lugar del martirio por los devotos o por la jerarquía capadocia. Simplemente hay una aceptación de que las reliquias migraron y luego se habrían olvidado con el paso del tiempo. El narrador de cada una de las tradiciones propone una secuencia que se repite en casi todos los hallazgos de santos relegados: el santo es el que desea ser encontrado y lo expresa en visiones o sueños, o bien Dios mismo favorece el descubrimiento; luego es necesaria la autenticación del hallazgo (por las inscripciones o las particularidades del contenido); se decide el emplazamiento de los restos a la vista de testigos del hecho; se producen demostraciones milagrosas que fundamentan su autenticidad; y por último, como en el ejemplo de los XL mártires, los obispos, antes presentes en la conservación de las reliquias, pierden protagonismo en favor de las figuras imperiales (Wiśniewski, 2019:110-111).

La narración de los hallazgos se edifica en torno a la idea de un liderazgo del poder político en favor de la preservación de la fe. La asociación entre el emperador y la divinidad se convierte en el principio del origen de su poder. El culto imperial, que había servido como ideología unificadora y como instrumento eficaz de propaganda durante la Antigüedad, resultó finalmente inútil frente a la progresiva consolidación del cristianismo universalista. Se debieron adaptar a los horizontes cambiantes de la cristianización y se terminó generando un modelo nuevo de combinación de religión, política y propaganda, modelo que se ha denominado “constantinización” (Diez de Velasco, 2002: 21). Los propagandistas rediseñaron de alguna manera la retórica referida al imperio y al poder imperial. A partir de la teorización de Eusebio de Cesarea sobre la naturaleza del reinado de Constantino, se generalizó la idea de que el

emperador era el elegido de Dios, su vicario en la tierra, destinado junto a su dinastía a perpetuar el imperio cristiano, en constante alineación con el original modelo divino en el cielo (Marcos, 1996:539). Peter Brown explica que gran parte de la idea de cristianización “inmediata” fue impulsada por un grupo brillante de historiadores cristianos que promocionaron la teoría del cambio “instantáneo”, desde la conversión de Constantino en 312 hasta la muerte de Teodosio en 450 (Brown, 1997: 4). Los emperadores no podían reclamar la “divinidad” para sí mismos, gradualmente renunciaron a los títulos y atributos paganos incompatibles con los principios cristianos, pero sí reclamaron la divinidad para la fundación de un nuevo estilo de gobierno, que tenía como función también el control de la esfera espiritual (Toumanoff, 1946:217). En la práctica emperadores fuertes desarrollaron una activa política eclesiástica en sus propios reinados, no exenta de conflictos, que se tradujo en la elección de los patriarcas, la deposición de los mismos, la elevación del patriarcado de Constantinopla por encima de los demás y la convocatoria a concilios, entre otras muchas acciones. Emperadores influyentes de las primeras épocas, como Justiniano, intentaron tener injerencia en cuestiones de ortodoxia, aunque sus preferencias finalmente no tuvieron tanta trascendencia en la constitución dogmática de la Iglesia (Geanakoplos, 1965:388-389).

Como podemos observar en las dos versiones, los relatos de la aparición de las reliquias en Constantinopla están íntimamente relacionados con la gestión imperial: el hallazgo de las reliquias se realiza en medio de una construcción votiva. La presencia de los santos queda expuesta en medio de una acción propia de los emperadores, que era dotar soberanamente a las sedes, tanto de la capital como las episcopales, de recursos para el culto. Y en ambos relatos, el hallazgo se replica en una difusión posterior del culto, ya sea por la

institución de la festividad como por la propagación de la creencia en el poder sanador de las reliquias.

“La *praesentia* del santo mantenía el culto y su *potentia* la esperanza de un beneficio inmediato, real y concreto. Esto convertía al culto en un acto de intereses individuales y, a la vez, en un importante factor de cohesión social” (González Fernández, 2000:179)

La experiencia personal del emperador trasciende el ámbito privado y se derrama en la trama de la sociedad. La implementación del espectáculo de lo sacro gana las calles: la cualidad performativa del acto convertirá a los espectadores en partícipes necesarios de la experiencia divina del emperador. El ritual se impone por los sentidos, son imágenes, sonidos, olores, sinergia, todo uno, persuasivo y potente a la vez. Es una celebración religiosa y cívica, incluso los no cristianos podían participar del evento con el simple hecho de estar presentes. Esta es la clave para hacer de un espectáculo algo conmovedor: con el solo hecho de asistir, se experimentan los signos externos y se vivencia la transformación, es un vehículo de la gracia santificante, purificación del alma y pertenencia a una comunidad (Stephen Falcasantos, 2020:130). El pertenecer otorga identidad. Es por ello que en la sacralización del espacio público no podía estar ausente el emperador: debía ser necesariamente el eje de esta aglutinación de fuerzas.

La posición de los emperadores como jefes de la Iglesia se edificó en base a una tradición escrita y en la reiteración de un elaborado ritual de la vida pública que compartía con dignatarios eclesiásticos, oficiales del estado y miembros de la corte y de la casa imperial (Hussey, 2004:303). Las obligaciones imperiales incluían la presencia del primer dignatario en las ceremonias de estado y de la Iglesia

por igual, en procesiones de días festivos, aunque estas no estaban fijadas protocolarmente por reglas estrictas que se cumplieran todos los años de la misma forma (Berger, 2001). Si bien el emperador no tiene derecho a administrar los sacramentos, tampoco se trata de un laico común: el monarca está por encima de toda la comunidad en el oficio litúrgico (Geanakoplos, 1965: 390). Así, el oficio religioso de la festividad de los XL mártires, el 9 de marzo, tal vez inaugurado luego del hallazgo de las reliquias en Constantinopla, se centraba en la participación de las altas dignidades del Imperio. La festividad estaba precedida de una vigilia y la ceremonia era dirigida por el patriarca. No había señalada ninguna procesión, aunque Janin afirma que, si eventualmente se hacía, el traslado de los participantes se realizaba a caballo (Janin, 1966:78).

El elaborado ceremonial de la fiesta de los XL mártires parece haber subsistido alimentando el protagonismo de los monarcas a través de los siglos. Existen referencias a la procesión del 9 de marzo de 1044 (Psellos, 1926:143; Skylitzés, 2010: 393 y 408): mientras se celebraba la fiesta de los XL mártires, al momento en que el emperador Constantino IX (1042-1055) se disponía a ir en procesión a venerar a los santos, se produjo un disturbio entre la gente (Carbó, 2019). El emperador seguía el ceremonial previsto: salió del palacio a pie, bien custodiado y aclamado con saludos; arribó a la iglesia del Salvador de Chalke, donde iba a proseguir a caballo hasta el altar de los mártires. En aquel momento la ceremonia se vio interrumpida y el emperador abandonó el ceremonial. A una práctica devocional con estructura de larga duración, con vínculos de pertenencia a lugares y creencias compartidas, con una jerarquía con funciones reguladoras muy arraigadas, se superpone un evento de interrupción que marca un hito de tal magnitud que merece quedar registrado en las crónicas.

De acuerdo a los testimonios, la ceremonia con presencia imperial en honor a los XL mártires se mantuvo vigente con los Macedonios. Suponemos que la vinculación se habrá mantenido durante el siglo XII, momento en que la imagen del santo guerrero se impone a todas las demás. La relación entre el status militar de los santos y el poder militar de los emperadores se completó y hasta se justificó por la piedad de los gobernantes. Desde las primeras fuentes hagiográficas se presenta a los XL mártires con una terminología que hace referencia a lo castrense: “legión de todas las naciones”, “soldados de Cristo”, “los hombres de la armada del Espíritu Santo”, “escuadrón de orantes”, “ejército insuperable”, “los campeones de la fe”, “las torres de la ciudad divina”, “la gracia divina era su general en batalla, no las espadas, ni los escudos, ni el yelmo”. Resulta lógico entonces que una sociedad altamente militarizada, con un poder político sustentado en la eficacia de su ejército, encontrara en estos soldados unos interlocutores directos para la mediación de la fe. La alianza entre poder político, poder militar y poder religioso era necesariamente una unidad, que además debía propagarse con un relato de términos confluentes. La militarización de la imagen del santo, especialmente profundizada por los Comnenos, acabó por hacer firme esta tendencia en la hagiografía con la aparición y revitalización de muchos santos militares (Bravo García, 1997: 98-99). Se observa además un cambio de estilo en la representación de los santos en las monedas, en la pintura monumental y en los relatos históricos. Principalmente la pintura se torna muy realista, con uniformes y armas de la época (Grotowski, 2010:400). Es el momento de la transformación de San Jorge, San Demetrio, San Teodoro y otros santos en patronos de las fuerzas armadas imperiales. Asimismo, los soldados mártires de las primeras épocas del cristianismo fueron revividos para proteger a los militares en batalla (White, 2013:172).

La voluntad expresa de los emperadores por difundir el culto a los XL mártires se manifestó con ímpetu en la construcción de edificios con la advocación de los santos. Solamente en la ciudad de Constantinopla había por lo menos ocho o nueve altares destinados al culto de los mártires de Sebaste (Walter, 1988: 223; Janin, 1935:65; Janin, 1951). Janin afirma que la *synaxis* podría haber tenido lugar en la iglesia situada cerca de *Chalkoun Tetrápylon* aunque, a pesar de haber sido una iglesia muy conocida en su tiempo, ningún libro de ceremonias menciona la festividad en este lugar. Esta iglesia denominada de la Mesé, había sido construida por Tiberio II (578-582) y su esposa Anastasia, y terminada por Mauricio en 590, cerca de una cisterna. Está documentado que en 609 el emperador Phocas termina una cisterna y una columna de piedras variadas, al este de esta iglesia de los XL mártires. Restaurada por Andrónico I Comneno (1183-1185) se destinó más tarde a lugar de sepultura familiar, lo cual sería un indicativo del prestigio del emplazamiento. Construyó también un palacio, que luego su sucesor Isaac II Ángelo (1185-1195) transformó en hospital. Para 1420 según testimonios, la cisterna todavía funcionaba, mientras que la iglesia estaba en ruinas (Janin, 1955). Janin también da cuenta de una segunda iglesia de los XL mártires, que con mayor certidumbre debió haber sido la sede de la ceremonia del santoral. Edificada por Anastasio (491-518) y Ariadna, totalmente terminada en el siglo VII. Estaría ubicada en el barrio hoy llamado Beyazit, en la cuarta colina, al sur de la Iglesia de los Santos Apóstoles, a la izquierda de la calle que venía del *Forum Tauri*. Para el 1200 todavía estaba en pie y Antonio de Novgorod que visitó Constantinopla (Márquez Gémaz, 2014: 81 y ss.), afirma que parte de las reliquias de los XL mártires estaban allí y otra parte en Sebaste (Janin, 1935: 66-67). También existen referencias de viajeros rusos (1390) que manifiestan que los XL estaban sepultados

en Santa Sofía. Estudios arqueológicos no han podido comprobar la existencia de un pedestal en esta iglesia, aunque al parecer sí existió un *tetrapylon* de bronce con las reliquias de los mártires. Es de suponer que el altar no estuviese en condiciones en el momento en que el viajero ruso visitó Constantinopla en 1390 y que los restos hubieran sido trasladados a Santa Sofía en época de Juan Paleólogo (1425-1448) (Majeska, 1984:230-231).

Testimonio de la perduración del culto es la abundante iconografía con escenas narrativas del martirio de los XL. Las imágenes que llegan hasta nosotros son en su mayoría de los siglos XI al XIII, presentes en la iluminación de los leccionarios, frescos imponentes de iglesias y capillas, bajorrelieves, pintura sobre tabla, miniaturas portátiles, incluso en un sello del monasterio de los XL mártires del cual no se puede establecer hasta cuándo contó con el patrocinio real. La iglesia de los XL Mártires de Alepo fue terminada en 1491 y se conocen imágenes de estos santos producidas en esta ciudad de principios del siglo XVIII.

El traslado de las reliquias en aras de la difusión de la fe implicó transgredir la voluntad de los XL mártires que habían expresado su deseo de ser enterrados todos juntos en la tierra de frontera que los había visto morir. No podemos verificar si en las instancias próximas al martirio existió un culto privado ligado a las reliquias, ya que desde los relatos del siglo IV, el rescate de los santos despojos estuvo ligado a la esfera episcopal capadocia, y allí la devoción perduró por siglos. El culto trascendió las prácticas regionales, se hizo público de la mano de la gestión de las jerarquías eclesásticas que pugnarón por difundir la fe en los mártires basándose en el traslado de las reliquias. Ambas narraciones descritas en este artículo, acerca de la migración de los restos a Constantinopla, se edificaron sosteniendo un discurso que presentó al emperador unido a una Iglesia triunfante.

Y la devoción se universalizó. De la periferia a la capital, los santos se convirtieron en legados poderosísimos como ya lo había vaticinado San Basilio:

“Quarenta, decían, hemos entrado en el estadio y en el combate, seamos, Señor, todos los quarenta coronados”

“¡O coro santo, ó sagrado órden, ó esquadron bien fortalecido é inexpugnable, ó Protectores comunes de todo el género humano, ó compañeros buenos en los cuidados, ó favorecedores y fomentadores de ruegos y oraciones, legados poderosísimos, estrellas de la tierra y flores de la Iglesia! La tierra no fue la que los cubrió ni ocultó, el cielo fue el que los recibió, abierto se os han las puertas del Paraíso”
(San Basilio, 1746:335 y 340)

Bibliografía

Fuentes utilizadas

Efrén el Sirio. (1889). Hymni de XL Martyribus, Lamy, T. (ed.), *Sancti Ephaem Syri: Hymni et Sermones*, H. Dessain, Summi Pontificis, S. Congregationis de Propaganda Fide et Archiepiscopatus Mechliniensis Typographus Tomo III, pp 937-958. Disponible en: <https://archive.org/stream/santiephraemys01lamygoog#page/n535/mode/1up>

Eusebio de Cesarea. (2010). *Vida de Constantino*, Gredos.

Gaudencio de Brescia. (1757). Sancti Gaudentii Brisiae Episcopi Sermones Qui Extant: Accesserunt Ramperti Et Adelmani Venerbilium Brixiae Episcopum Opuscula. Edición y notas de Paulus Galeardus, Augsburg, Veith. Sermon inaugural del obispo de Gaudencio, XVII, pp. 162-174.

- Gaudencio de Brescia. (2017). *Sermones*. Ciudad Nueva. Gregory, Bishop of Nyssa. (2015). A speech in praise of the Holy Forty Martyrs delivered in the Martyrion. Gregorii Nysseni Opera 10.1, Rowan, G.A., *One Path for all. Gregory of Nyssa on the Christian Life and Human Destiny*. Cascade Books. Homilia la pp.71-75, PG 46, col. 749-756; lb pp. 76-84, PG 46, col. 757-772 y ll pp.85-93, PG 46, col 773-788.
- Procopio de Cesarea.(1940). On Buildings. Loeb Classical Library 34, Vol. VII. Harvard University Press. Editado y traducido al inglés por Henry B. Dewing. Book I, Part 3, pp. 67-69.
- Procopio de Cesarea. (2003). *Los edificios*. Miguel Periago Lorente (traducción, introducción y notas). Estudios Orientales 7.Psellos, M. (1926).*Chronographie*, Société d'Édition Les Belles Lettres.
- Rizos, E. (2020). Martyrdom of the Forty Martyrs of Sebaste (BHG 1201). *The Cult of Saints in Late Antiquity from its origins to circa AD 700, across the entire Christian world*, University of Oxford (Sumario y traducción de la edición de von Gebhardt, O. L. *Acta Martyrum Selecta. Ausgewählte Märtyreracten Und Andere Urkunden Aus Der Verfolgungszeit*. Berlin 1902. Disponible en: <http://cls.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E01303>
- Romano el Metodista. (2020 [1963]). Cantica 57, 58 (CPG 7570), Mass, P. y Trypanis, C.A.*Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina*, Oxford. Traducción al inglés de E. Rizos, *The Cult of Saints in Late Antiquity from its origins to circa AD 700, across the entire Christian world*. University of Oxford. Disponible en: <http://cls.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05878>.
- San Basilio Magno.(1746). *Homilías*.Plácido Barco. Traducción de Pedro Duarte Basiliano, Homilía XX, PG XXXI, 507 sqq.
- Skyllitzes, J. (2010). *A synopsis of Byzantine History 811-1057*, Cambridge University Press. Traducción de John Wortley.
- Sozomenus, S. H. (1885). Ecclesiastical Histories, Schaff, P. (ed.) *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Series II, Vol. II, Libro IX, Cap. 2, pp.602-604. Disponible en: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/18191893,_Schaff,_Philip,_3_Vol_02_Socrates_And_Sozomenus_Ecclesiastical_Histories,_EN.pdf
- Theodore Psalter. (1066). Add MS 19352, British Library, Western Manuscripts. Disponible en: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_19352_f001r

Referencias bibliográficas

- Arendzen, J. (1911). Pneumatomachi. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 12. Robert Appleton Company. Traducido por Luz María Hernández Medina. Disponible en: <http://www.newadvent.org/cathen/12174a.htm>
- Berardi, C.C. (2016). *Linee di storiografia ecclesiastica in Sozomeno di Gaza*. Edipuglia.
- Barker, E. (1967). Italy and the West. 410-476, Bury, J.B. (ed.), *The Cambridge Medieval History*, Cambridge University Press, pp. 392-432.
- Bardill, J. (2004). *Brickstamps of Constantinople*. Vol.I, Text. Oxford University Press.
- Berger, A. (2001). Imperial and ecclesiastical processions in Constantinople, Nerva Necipoğlu, *Byzantine Constantinople: Monuments, topography and everyday life*, Brill, pp. 73-88.
- Bravo García, A. (1997). *Bizancio. Perfiles de un Imperio*. Akal.
- Brock, S. (1990). "Saint Ephrem: A brief Guide to the main editions and translations". *The Harp*, vol. 3, núm. 1-2, pp. 7-29.
- Brown, P. (1993). *El cuerpo y la sociedad*. Muchnik Editores.
- Brown, P. (1997). *Authority and the Sacred. Aspects of Christianisation of the Roman World*. Cambridge University Press.
- Buckle, M.A. (1921). "The Forty Martyrs of Sebaste. A study of Hagiographic Development". *Bulletin of the John Rylands Library*, núm. 6, pp. 352-360.
- Butler, A. (1965). *Vidas de Santos*, Cutle.
- Cameron, A. (1998). *El mundo mediterráneo en la Antigüedad tardía 395-600*. Crítica.
- Carbó, L. (2019). "El culto a las reliquias de los 40 Mártires en la Bizancio del siglo XI: entre la ceremonia imperial y la manifestación popular". *Bibliotheca Augustiniana*, Vol IX, Tomo 2, pp. 94-134.
- Cheyne, J.-C. (2001). "La colère du peuple à Byzance (Xe -XIIIe siècle)". *Histoire urbaine* /1 (n° 3), pp. 25-38. Disponible en: 10.3917/rhu.003.0025.
- Crook, J. (2011). *English Medieval Shrines*. The Boydell Press.

- Dagron, G. (1977). Le Christianisme dans la ville byzantine *Dumbarton Oaks Papers*, Harvard University, Vol 31, pp. 1-25.
- De Mendieta, D. A. (1949). Un court poème en l'honneur des Quarante Martyrs de Sébaste dans le Paris, Gr 476. *Scriptorium*, T. 3, N°1, pp. 52-58.
- Detoraki, M. (2014). Greek Passions of the Martyrs in Byzantium. Efthymiadis, S. (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, Vol. II Genres and Contexts. Farnham/Burlington, pp. 61-101.
- Diehl, Ch. (1967). Justinian. The imperial restoration in the west. *The Cambridge medieval history. II: The foundation of the Western Empire*. Cambridge University Press.
- Diez de Velasco, F. (2002). Religión, poder político y propaganda: reflexiones teóricas y metodológicas. Marco Simón, F. et al, *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Universitat de Barcelona, pp. 12-40.
- Downey, G. (1951). The builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople. A contribution to the criticism of the *Vita Constantini* attributed to Eusebius. *Dumbarton Oaks Papers*, Harvard University, pp. 53-80.
- Downey, G. (trad.) (1957). Nikolaos Mesarites: Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople. *Translations of the American Philosophical Society*, Vol. 47, núm.6, pp. 855-924.
- Downey, G. (1965). The perspective of the early church historians. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 6, pp.57-70.
- Geanakoplos, D.J. (1965). Church and state in the Byzantine empire: a reconsideration of the problem of Caesaropapism. *Church History*, Vol. 34, núm. 4, Cambridge University Press, pp. 381-403.
- González Fernández, R. (2000). El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana. Origen, evaluación y factores de configuración. *Kalakorikos*, 5, pp. 161-185.
- Grierson, P. (1962). The tomb and obits of the Byzantine Emperors (337-1042).Mango, C. y Ševěňko, I. "Additional note", *Dumbarton Oaks*, Harvard University, pp. 3-63.
- Grotowski, P. (2010). *Arms and armours of the warrior saints: tradition and innovations in Byzantine iconography (843-1261)*, Brill.
- Harries, J. (2013). Men without women: Theodosius' consistory and the business of government. Kelly, Ch. (ed.) *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity* Cambridge University Press.

- Hussey, J. M. (2004). *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford University Press.
- Ibáñez Fernández, J. y Criado Mainar, J. (2011). El arte al servicio del culto a las reliquias. Relicarios renacentistas y barrocos en Aragón. *Memoria Ecclesiae*, XXXV, pp. 97-138.
- James, L. (ed.). (2017). *Constantine of Rhodes. On Constantinople and the Church of the Holy Apostles*. Routledge.
- Janin, R. (1935). Les églises byzantines des saints militaires. (Constantinople et banlieue). *Échos d'Orient*, tome 34, núm. 177, pp. 56-70.
- Janin R. (1951). Les églises et monastères de Constantinople byzantine. *Revue des études byzantines*, T. 9, pp. 143-153. Disponible en: <<https://doi.org/10.3406/rebyz.1951.1039>>.
- Janin, R. (1955). Du *Forum Bovis* au *Forum Tauri*. Étude de topographie. *Revue des études byzantines*, T.13, pp. 85-108. Disponible en: <<https://doi.org/10.3406/rebyz.1955.1118>> y <https://www.persee.fr/doc/rebyz_0766-5598_1955_num_13_1_1118>.
- Janin, R. (1966). Les processions religieuses à Byzance. *Revue des études byzantines*, 24, pp. 69-88.
- Jeffery, G. (2010). *A Brief Description of the Holy Sepulchre Jerusalem and Other Christian Churches in the Holy City: With Some Account of the Mediaeval Copies of the Holy Sepulchre Surviving in Europe*. Cambridge University Press.
- Karagianni, A. (2013). Female monarchs in the Medieval Byzantine Court: Prejudice, Disbelief and Calumnies. Woodacre, E., *Queenship in the Mediterranean. Negotiating the role of the queen in the Medieval and Early Modern eras*. Polgrave McMillan, pp. 9-25.
- Karlin-Hayter, P. (1991). Passio of the XL Martyrs of Sebasteia. The Greek tradition: the earliest account (BHG 1201). *Analecta Bollandiana*, 109, pp. 249-304.
- Kazhdan, A. y Wharton Epstein, A. (1990). *Change in Byzantine culture in eleventh and twelfth centuries*. University of California Press.
- Klein, H.A. (2006). Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople. *Byzas* 5, pp. 79-99.
- Leemans, J. (2007). Grégoire de Nysse et Julien l'Apostat. Polémique antipaïenne et identité chrétienne dans le Panégyrique du Théodore. *Revue d'études augustiniennes et patristique*, 53, pp. 15-33.

- Leemans, J. (2013). Individualization and the cult of the martyrs: examples from Asia Minor in the Fourth Century. Rüpke, J. (ed.), *The individual in the religions of the Ancient Mediterranean*. Oxford Scholarchip Online, pp. 187-212.
- Limberis, V. (2011). *Architects of piety. The Cappadocian fathers and the cult of the martyrs*. Oxford University Press.
- Majeska, G. (1984). *Russian travellers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Marcos, M. (1996). Representaciones visuales del poder en época tardoantigua: la imagen de la emperatriz. *Hispania Sacra*, Vol. 48, núm 98, pp. 513-540.
- Márquez Gémar, J. (2014). *Peregrinos rusos en los siglos XII-XVI*. Encasa. Antonio, Arzobispo de Novgorod, "El libro del peregrino", pp. 81-102.
- Martínez Carrasco, J.C. (2017). La disidencia religiosa en el seno del cristianismo oriental y sus implicaciones en la primera expansión del Islam. 632-661. Universidad de Granada. Tesis doctoral. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10481/47611>>.
- Masharinec, M. (2018). *City of Saints. Rebuilding Rome in the early Middle Ages*. University of Pennsylvania Press.
- Mateo Donet, M.A. (2014). Las actas de los mártires: una actualización de los documentos sobre los primeros cristianos. *Augustinianum* 54, pp. 375-400.
- Mateo Donet, M.A. (2016). *La ejecución de los mártires cristianos en el Imperio Romano*. Universidad de Murcia, CepoAt 1.
- Métivier, S. (2005). *La Cappadoce, IVe-Vie siècle : un histoire provinciale de l'empire romain d'Orient*. Publications de la Sorbonne.
- Mitchell, S. (2019). Hagiography and the great persecution in Sebastea and Armenia Minor. Mitchell, S. y Pilhofer, Ph. (eds.), *Early Christianity in Asia Minor and Cyprus. From the margins to the mainstream*. Brill, pp. 49-76.
- Nilsson, C. (2009). Perspectives of power: Byzantine Imperial women. *The Graduate History Review*, University of Victoria, Vol. 1, pp. 4-13.
- Patlagean, E. (2000). Byzance et la question du roi-prêtre. *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 55e année, núm.4, pp. 871-878.
- Ramos-Lissón, D. (2017). Introducción. Gaudencio de Brescia, *Sermones*. Ciudad Nueva.

- Royo García, J.M. (2018). Las reliquias viajeras. Alfaro Pérez, F. J. y Naya Franco, C. (eds.), *El culto a las reliquias. Interpretación, difusión y ritos*. Universidad de Zaragoza, pp. 33-58.
- Stephens Falcasantos, R. (2020). *Constantinople: Ritual, violence and memory in the making of a Christian Imperial Capital*. University of California Press.
- Thierry, J-M. (1997). A propos d'un sceau du couvent des XL Martyrs de Sébastée. *Bulletin of the Centre for Asia Minor Studies*, Vol. 12, pp.41-46. Disponible en: <<https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/deltiokms/article/viewFile/2454/2219.pdf>>.
- Toumanoff, C. (1946). Caesaropapism in Byzantium and Russia. *Theological Studies*, Vol. 7, pp. 213-243.
- Urbainczyk, T. (1998). Vice and advice in Socrates and Sozomene. Whitby M. (ed.) *The propaganda of power. The role of panegyric in Late Antiquity*. Brill, pp. 299-319.
- Van Dam, R. (2003). *Becoming Christian: the conversion of Roman Cappadocia*. University of Pennsylvania Press.
- Van Nuffelen, P. (2004). *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*. Peeters.
- Walter, Ch. 1988. "Letter-day" saints in the Model for the London and Barberini Psalters. *Revue des études byzantines*, 46, pp. 211-228.
- White, L. (2003). *The ideology of the feminine in Byzantine historical narrative: the role of John Skylitzes' Synopsis of Histories*. University of Manitoba, National Library of Canada.
- White, M. (2013). *Military saints in Byzantium and Rus, 900-1200*. Cambridge University Press.
- Wright, R. (1995). An Historical and ecumenical survey of the Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem, with notes on its significance for Anglicans. *Anglican and Episcopal History*, Vol. 64, núm. 4, pp. 442-504.
- Wiśniewski, R. (2019). *The beginnings of the cult of relics*. Oxford University Press.
- Zaje, N. (2013). Constantine de Great and the foundation of early Christian iconography. *Church Studies*, Nis 10, pp. 169-187.
- Zibawi, M. (1996). *Monastère Notre Dame Balamand, Collection des icônes de l'école d'Alep*. Deir Balamand.

Capítulo 6

Y los obispos hacen historia: invención y memoria

Un intento de interpretación de la acción imperial

Antonio Pio Di Cosmo

Introducción

Los obispos de la Antigüedad Tardía asumen la tarea de “hacer historia” para narrar los hechos significativos de la vida del Imperio. En particular de aquellos que hacen referencia al ascenso y la muerte de los emperadores, pues entienden cuán útil puede ser la historia a sus contemporáneos (Cantarella, 2000). Ellos proponen una peculiar visión de la gestión del Imperio y abordan una serie de problemas políticos y de legitimación relacionados con la acción imperial y, a menudo, se refieren a las soluciones críticas ofrecidas en la historiografía senatorial. Este modelo cognitivo específico le sugiere al “obispo-historiador” la utilización de una prerrogativa de la cultura romana: la *interpretatio* con el objeto de orientar la memoria colectiva. El obispo, luego, en calidad de interpretes, puede recurrir a obras históricas o, incluso, insertar episodios relativos a la vida de los emperadores en obras literarias de diversa índole. Esta operación interpretativa ejercita la imaginación, porque el obispo, en sus opciones,

da a entender que quien narra tiene la posibilidad de elegir qué cosas recordar y modificarlo para su propio beneficio o el de las personas para las que escribe.

Eusebio de Cesarea y la *Vita Constantini*: el arte de la interpretación en dos episodios significativos

Eusebio, cuando empieza a trabajar con la *Vita Constantini*, ya es un historiador profesional, ha inventado un nuevo género: la Historia de la Iglesia. La biografía constantiniana demuestra, luego, de qué modo este obispo asimiló las técnicas propias del género y fue capaz de aprovecharlas para interpretar las vidas de los emperadores. Esta “inteligentsia” cristiana utiliza los recursos de la cultura clásica, a veces enfatizando los eventos, a veces acallándolos o dando cuenta de ellos de manera breve, otras veces reinterpretándolos. El obispo revisa la vida del emperador con el objeto de resolver algunas de las problemáticas de legitimación relacionadas con el ascenso de Constantino y su controvertida política hacia sus camaradas. Rechaza o pasa por alto algunos hechos, enfatiza otros, profundiza incluso en lo maravilloso. En resumen, orienta la memoria en un sentido creativo (Barnes, 1981).

El historiador se preocupa por contar apasionadamente la experiencia humana de Constantino, con el objetivo de delinear el arquetipo perfecto del emperador cristiano, porque la biografía está dirigida mayormente a su sucesor Constancio II, en función de *peri basileias*¹ y por lo tanto, a la corte como relato edificante. Este último confirma su obra con la seguridad de la forma histórica. Pero esto no impide alguna exageración, ya que sabe bien que son típicas del

¹ Pitsakis (1999); Pitsakis (2001: 155-227); Seston (1947: 127-130).

género biográfico y fácilmente recibidas por el público. Sin embargo, el obispo no se limita solo a escribir una biografía ni un retrato hagiográfico stricto *sensu*, ni siquiera un *peri basileias*. Reinventa la aventura humana de Constantino y deja que su público recuerde un fresco histórico, que a menudo choca con los hechos narrados por otras fuentes históricas no partidarias, como la de Zósimo. Resuelve también los puntos oscuros de la vida del emperador, sobrevolando ligeramente la tragedia personal de una familia entera en el poder, a la que el poder mismo destruye. Y aunque no puede callar la condena a muerte del primogénito Crispo y la lamentable historia que involucra a la segunda mujer, Faustina, tiene bien presente las distintas posibilidades que le ofrecen los instrumentos retóricos (Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, 1.47.2). Está en silencio sobre sus nombres, evoca luego las atmósferas de un complot y logra resolver el *impasse* con la intervención divina. La página más controversial de la biografía de Constantino ve descender el silencio sobre los hechos y sus autores, como un *locus* literario que remite a la *damnatio*. Estamos frente a un truco del historiador y nada más (Flower, 2006).

Se muestra entonces un retrato bien lejano de aquel polémico de Juliano, que representa a un hombre ganado por el sentido de la culpa, que tiene como sola compañía a “Libertinaje” y “Excesos”² y encuentra en el culto cristiano la única posibilidad de expiación de los propios pecados. Sin embargo, se arriesga a desarrollar temas superfluos. Ya Burckhardt propuso una visión demasiado tendenciosa de la vida de Constantino, mientras narra las hazañas de un hombre que se regodea en los excesos y que está orientado solamente por un sentido político. Una reconstrucción sugestiva, capaz de oponerse a la visión tradicional que lo cree

2 Juliano Emperador, *Convivio de los Césares*, 336 a, b; Aiello (2003); Marasco (1994: 341-354).

convertido al cristianismo en los primeros tiempos y, por el contrario, sumamente piadoso (Burckhardt, 1954: 52). Con serenidad se puede afirmar que el personaje histórico está muy lejos de tales fórmulas interpretativas, que parecen mayormente engañosas y constituyen una representación estéril del personaje.

Particular interés suscitan dos episodios de la *Vita Constantini* que hacen referencia a su ascenso y muerte, ya que su narración se proyecta puntualmente para responder a una serie de problemas políticos y de legitimación, subyacentes al ejercicio del *imperium* por parte de su protagonista y de su descendencia. Para comprender mejor la operación presentada por Eusebio, es necesario decodificar los artificios del género adoptados para representar estos hechos del mejor modo. La narración del ascenso de Constantino al *locus Augusti* le quita importancia al hecho de forzar el mecanismo sucesorio previsto por la Tetrarquía y logra incluso justificar su violación. Para lograrlo, introduce elementos nuevos respecto de las prácticas constitucionales en boga en el período: la elección a emperador de aquel que el Máximo Augusto considera el mejor. Al elemento “casi” constitucional de la acclamatio del ejército, que se suma a la elección constitucionalmente vinculante del emperador anciano y al criterio de la libre elección del sucesor, Eusebio agrega dos recursos externos a la tradición romana. Con la explícita afirmación del derecho del primogénito de Constantino, el obispo remite a un elemento nuevo en el panorama jurídico romano, ya que es extrapolado del derecho judío. Al mismo tiempo, refuncionaliza otro elemento a modo de corolario: la bendición paternal. Eusebio es consciente del forzamiento que se operó. Para legitimar ulteriormente la posición de Constantino propone una expresión ritual que constituye una suerte de contrapeso a la cooptación del *Maximus Augustus*, pero también un recurso útil para

reforzar el valor declarativo del acto oficial de elección: la bendición del padre. Así, afirma que Constancio elige como sucesor al hijo primogénito, respetando un precepto veterotestamentario, que en el específico contexto deviene “ley natural”. El poder imperial es transmitido directamente del padre, el *Maximus Augustus*, al hijo primogénito, unido a su bendición. Y si la costumbre de promocionar al mejor es efectivamente dejada de lado, la creatividad llena esos vacíos del derecho con un procedimiento que, propuesto *ex novo*, revela fuertes dudas sobre su constitucionalidad. El recurso no parece, sin embargo, suficiente y Eusebio ofrece más elementos de legitimación, como la semejanza física con su padre, representada en términos de una verdadera homoiōma para demostrar su efectiva filiación. El *topos* no nos remite solo al mito helénico de la eterna *basileia*, sino que también responde a las calumnias que involucran el “oscuro matrimonio” del cual nace Constantino y el concubinato en el que ha incurrido la madre (Marcone, 2002: 20).

Recursos que introducen otra novedad: la vestimenta de la púrpura que pertenece al padre a través de la ceremonia de la ascensión. Dada la semejanza, el narrador puede afirmar que la insignia lleva a los soldados a pensar que tienen frente a ellos a Constancio apenas resurgido del Hades. Eusebio deja incluso percibir una relevante innovación del rito: por primera vez se contempla la asunción en una ceremonia pública de las principales insignias del poder; un acto que se inserta en la trama del protocolo y que adquiere desde ese momento un valor autónomo. Esto constituye un precedente y parece que desde ahora las insignias no serán producidas *ad hoc* para el ascenso. Se prefiere traspasar las que fueron poseídas por el predecesor al sucesor.³ Surgen

3 MacCormack (1995: 271-273); Calderone (1973: 215-261). Para las insignias, véase Di Cosmo (2009; 2018); Tantillo (2011); Carile (2000: 65-124; 2002: 243-269); Wueste (2017).

así motivaciones de orden dinástico en el rito público de pasaje de los signos del poder para optimizar el impacto comunicativo en el público.

Eusebio, a través de la evocación de las instituciones del derecho judío, que enfatizan la filiación, responde puntualmente al problema político suscitado por esta sucesión polémica. De este modo acalla definitivamente la voluntad de legitimidad, que ante la inminencia de los hechos el panegirista del 310 tuvo que afrontar. Para hacerlo, el rétor evoca el ascenso al cielo de Constancio I que, luego de la *dextrarum iunctio* con Júpiter, nombra frente a los dioses a su hijo Constantino como Augusto (*Panegyrici Latini*, 7.7.3). La versión del obispo puede ser calificada como una versión compatible con el pensamiento cristiano del ascenso constantiniano, ya que utiliza elementos de índole bíblica para actualizar las soluciones retóricas elaboradas en el 310, y que hacen referencia a un imaginario gentil.

No menos pacífica es la situación posterior a la muerte de Constantino. Los ritos cristianos llevados a cabo para su funeral, que actualizan el habitual protocolo del *funus imperatorum*, tienen que ser explicados a un público más amplio. Al mismo tiempo, la sucesión que se inicia con su partida no carece de consecuencias políticas. Por lo tanto, la elección de dividir el Imperio entre los tres hijos tiene que ser justificada de un modo adecuado y representada como la mejor de las opciones posibles. Al narrar el funeral, Eusebio intenta resolver todas estas cuestiones. Para hacerlo se esfuerza en modelar los eventos que preceden la muerte del Emperador en el “entramado” de las narraciones hagiográficas, a tal punto que ofrece una descripción edificante pero históricamente poco fiable. La narración es construida como un crescendo y presenta a un Constantino que se prepara para la muerte a través de actos de penitencia que culminan en el bautismo. El obispo logra de este modo

representar el funeral y el bautismo que lo precede como etapas prodrómicas de una apoteosis declinada en clave cristiana.⁴ Se preocupa incluso por subrayar de qué modo Constantino, luego de la iniciación cristiana, renuncia al uso de la púrpura. Un gesto llamativo, que parece implicar una pérdida de la consciencia simbólica de ese aparato exterior, capaz de transformar a quien lo inviste en el detentor del poder. Y, sin embargo, el paradójico rechazo de las insignias da más fuerza al emperador. El desprecio del principal signo del Imperio es reconducido meramente al *locus* de humildad de la tradición hagiográfica y es interpretable como “cláusula de estilo” (Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, 4.61; 62; 63; 69.1; 70-71). Lo cambia por el blanco, color simbólico de la pureza adquirida con el bautismo, que decreta el estado de “nueva criatura” y lo aísla incluso de las impurezas del mundo, como ya hizo la púrpura.⁵

Esta versión de los hechos no solo implica una ruptura con la tradición, sino que también invierte las formas con las que el augusto se presenta a sus súbditos. Sin embargo, es necesario respetar las expectativas de un público que no es del todo cristiano.⁶ Los temores de un posible desconcierto visual se disipan al momento de preparar el cadáver: la renuncia a las insignias de Constantino moribundo es ignorada, mientras la corte sale al encuentro de las expectativas sociales (Amerise, 2005: 48). La interpretación de Eusebio encuentra un límite: la percepción social. La excelencia de las virtudes del emperador no puede disminuir el fasto institucional. Frente a las liturgias del poder, el carisma de un santo, incluso de aquel que justifica la sacralidad

4 Marcone (2002: 170); Dvornik (1966); Piras (2003: 233-245); Farina (2003: 397-398).

5 Acerca de la vestimenta blanca, *ex multis cfr.* Pablo, *Epístola a los gálatas* 3.27; Juan Crisóstomo, *Catequesis Bautismales* 4.4.22; *Passio SS. MM. Perpetuae et Felicitatis*, 4-8; Cirilo de Jerusalem, *Catequesis Mística* 4.8.11.

6 Arce (1989: 160); Arce (2000: 244-248); MacCormack (1995: 171-175); De Giovanni (1993).

de la institución de cara a un público cristiano, debe dar un paso atrás.

El problema político que presenta la sucesión es resuelto por Eusebio principalmente recordando cómo se desarrollan los funerales en presencia de Constancio II, y luego a través de un intento de colonización del imaginario de sus lectores con las elaboraciones del pensamiento cristiano sobre la vida en el más allá. El objetivo es negar la discontinuidad del gobierno causada por la muerte. Un replanteamiento que actualiza las ideas pertinentes sobre la supervivencia ultraterrenal del emperador.⁷ El difunto augusto puede ser representado de este modo a través de una nueva categoría cognitiva, a tal punto que Calderone lo define como “*redivivus*”. Una solución que no solo niega los efectos de la muerte⁸ sino que evoca incluso la idea enteramente cristiana del santo (Price, 1984: 75-78). Sin embargo, Eusebio no introduce nada nuevo, sino que propone una praxis preparada desde Augusto e institucionalizada por los Severos. La vida de la corte, a pesar de la muerte, debe desarrollarse normalmente en torno a la *prothesis*, como si Constantino estuviese vivo aún. La estrategia parece incluso sugerir que el cuerpo del difunto está aún consciente, por lo cual, tanto los altos funcionarios como las jerarquías militares se acercan al emperador depositado en el ataúd y le ofrecen los signos de una devoción tradicional (Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, 4.67.1). Este protocolo no debe maravillar, después de todo en la *De laudibus Constantini* Eusebio ya había utilizado una imagen efectista para representar a Constantino: el auriga solar, como presagio de eternidad, mientras guía a sus descendientes, representados como potrillos, a los que guía el

7 MacCormack (1995: 143-204). Sobre la creencia concerniente al doble cuerpo del soberano, *cfr.* Chantraine (1980: 71-85); Perea Yébenes (2005: 103-120); Kantorowicz (1989).

8 La expresión de Calderone acerca el augusto difunto a un santo, *cfr.* Calderone (1973: 262-263); Franchi De' Cavalieri (1962: 265-309).

paso y lleva a la armonía (Eusebio de Cesarea, *De laudibus Constantini*, 3.2-5). Puede encontrarse la misma esencia de inmortalidad en la apoteosis con la que se abre la *Vita Constantini*, cuando el emperador es imaginado sentado en el arco del cielo mientras contempla a Dios y está presente en cada parte del Imperio, listo para guiar la acción de sus hijos (Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, 1.1.2). Estas imágenes, que impregnan la biografía, constituyen una indudable garantía de continuidad institucional que es sugerida silenciosamente al público. La apoteosis y la descripción del funeral pueden ser percibidas como la finalización de la metáfora evocada por el panegírico, pronunciado con motivo del trigésimo aniversario del emperador, para justificar la funcionalidad en el plano político de una triple sucesión.

El ceremonial fúnebre cristiano no puede tampoco dejar de lado un elemento endémico de los ritos funerarios: el dolor; ni negarle el espacio a las condolencias del público. El pueblo asume el rol de “familia funesta” y debe adoptar las conductas típicas del tiempo del luto. No se puede, por lo tanto, señalar esta aclaración como una refutación, sino que un énfasis excesivo puede ser la expresión de un comportamiento tipificado en trasposición con las elaboraciones cristianas (Wesch-Klein, 1993).

Eusebio narra incluso la acuñación de una moneda que representa a Constantino *capite velato* en su ascenso al cielo en un carro, mientras intenta aferrarse a la mano de un dios. Una imagen tradicional de la *consecratio*, que constituye un testimonio tradicional en la política de autorrepresentación imperial y corresponde al imaginario común.⁹

9 Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, 4.73. Acerca del monetal: Bruun (1954: 37-48). En cuanto al culto imperial, véase Turcan (1978: 996-1084); Taylor (1931); Price (1984: 75-78); Nogales y González (2007); Lozano Gómez (2002; 2007: 139-152; 2009: 153-174); Huntington y Metcalf (1979); Bickermann (1929: 1-31); Boer (1973); Gordon (2001: 107-122); Crook (1996: 113-146); Clauss (1999); Alvar Ezquerro (1999: 272-280); Cerfaux y Tondriau (1957).

La emisión representa un signo de continuidad que el narrador no puede ignorar (Elliot, 1990: 349-353). Al fin y al cabo, el Senado en Roma concedió el habitual *iustitium*, cuál forma de luto público, que ordena la celebración de un funeral tradicional, quizás en la forma del *funus imaginarium*, y votó la *consecratio*, que incluye al emperador cristiano en el conjunto de los *divi* gentiles. (Arce, 1989). Un culto confirmado por el calendario de Filócalo del año 354, que conmemora en la fecha del 27 de enero el *N(atalis) D(ivi) Constantini* con 24 corridas de carros en el circo (Karayannopulos, 1956: 341-357).

Constancio II y la interpretación de dos hechos significativos de su vida

Eusebio, como ya hemos afirmado, abordó el problema de la sucesión. Constantino desde el inicio le confiere a su gobierno un fuerte carácter dinástico. El obispo tiene muy presente cómo el Imperio es considerado casi un “affaire de familia” cuando narra la gradual cooptación de los hijos. Constantino II es elevado al rango de César en ocasión de los *Decennalia*; Constancio, por su parte, en los *Ventennalia*; mientras Constante obtiene el título en los *Trentennalia* del reino (*Panegyrici latini*, 2.14.9; 10.3.4). Luego explica cómo Constantino se preocupó por someter a los sucesores a una adecuada educación militar, política, jurídica y artística, junto con las nociones de la fe. Eusebio ofrece una serie de informaciones que intentan convencer a su auditorio sobre la adecuación de la *Gens Flavia* a detentar el trono, como stirpe elegida por Dios. Estos detalles solo confirman lo ya representado en la *De laudibus Constantini*, que propone incluso la metáfora del eterno “florecer” del “tronco” de Constantino a través de la

asociación de los hijos.¹⁰ Una solución retórica que nos lleva a las representaciones numismáticas de la propaganda, que muestran a Constantino en el trono y en vestimenta civil entre sus hijos o bien armado, de pie, y con ellos delante del arco que representa la puerta del Palacio. Un criterio dinástico, que se presenta claro a los rétores desde el principio. El panegírico del 313 termina con una súplica a “el *summus rerum sator*” y pide la bendición de una descendencia numerosa, que permita a Constantino de continuar reinando y guiar el “timón” del mundo (*Panegyrici Latini* 9.26.4). Nazario, en el panegírico del 321 proclamado por los *Quindicennalia* de Constantino y los *Quinquennalia* de Crispo y Constantino II, afirma que él mismo, en relación con la asociación de los hijos, puede asumir el rol de *Maximus Imperator* (*Panegyrici Latini* 9.36.5); una elaboración transpuesta solo desde el 329 en las monedas, que muestran la inscripción: *CONSTANTINUS MAX AVG* (MacCormack, 1995: 278).

Eusebio, a pesar de haber vivido por sí mismo los desórdenes ocurridos tras la muerte del emperador, reinterpreta la realidad y decide apoyar que Constantino II, Constancio y Constante sean electos augustos al momento de la muerte de su padre por todas las tropas presentes en el Imperio, como *spiritu sufflati* y por directa voluntad de Dios. El obispo, para mejorar la eficacia de la narración, afirma que estos resplandecen mientras son ornados con las insignias de su propio padre (Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, 1.2.4; 4.40.1). Se vuelve a proponer el valor legitimador de las insignias paternas, que se apoya en el consenso prestado por el Augusto Máximo como criterio constitucionalmente vinculante, y en la acclamatio militar conferida por inspiración

10 Eusebio de Cesarea, *De laudibus Constantini*, 3.1; MacCormack (1995: 255); Karayannopoulos (1956: 341-357).

divina. Una fórmula de representación que, en cuanto eclesiástico, conoce bien y se refiere a los nombramientos de los obispos por aclamación popular.¹¹ Insiste luego sobre la concordia entre los herederos del difunto. Tanto es así que su gobierno está representado mejor que el de su padre, ya que la perspicacia de sus acciones parece multiplicarse. Esta representación áulica endulza el epílogo de una tragedia familiar y demuestra su habilidad para falsear la realidad. Y si en verdad los procesos de la época dificultan negar la inspiración divina en la elección del emperador y de sus colegas, se comprende cómo los historiadores y los rétores sienten la necesidad de utilizar esta fórmula para optimizar su propio discurso, hasta el punto que se cristaliza en un *locus* típico del ascenso, al que se puede poner como corolario del criterio dinástico.

La fórmula de la inspiración divina, si bien extremadamente versátil, no es aceptada por el pagano Libanio, el cual escribe una oración para Constancio II y Constante, los únicos sobrevivientes de los desórdenes del 337 (Libanio, *Oraciones*, 59.13). Tal cumplimiento pone énfasis en el criterio dinástico y recuerda cómo Constantino había educado a sus descendientes para gobernar poniéndolos a su flanco. El intercambio del poder entre padre e hijos asciende a “cláusula de garantía” para el legítimo ejercicio del *imperium*, puesto que, subraya Libanio, ninguna institución tiene necesidad de tener su propio principio en una total legalidad como sucede para la asunción del *locus Augusti*. También Juliano, en las dos oraciones dedicadas a Constancio II renuncia al criterio de la inspiración divina; sin embargo recurre al principio dinástico para legitimar la posición. El panegírico del 356 celebra la descendencia mítica desde Claudio el gótico de Constancio I,

11 McCormack (1995: 279), véase también Sócrates Escolástico, *Historia Ecclesiastica*, 1.28-29.

elevado al Imperio directamente por el Máximo Augusto Diocleciano. Recuerda luego cómo el primo fue educado por el padre Constantino para sucederle en el mando. Señala también que es la moderación de Constancio la que limita su pronta reacción frente a los abusos de sus hermanos después del 337 (Juliano Emperador, *Oraciones*, 1.5-7; Kojève, 1998). La composición del 358 evoca aun el principio dinástico por medio de la proposición de una metáfora homérica: aquella del cetro de Agamenón, una reliquia aquerópita del poder, que Júpiter entrega a Pélope y se transmite en la familia por tres generaciones (Juliano Emperador, *Oraciones*, 3.2). Así sucede también con el *locus Augusti*, que resulta compartido por tres generaciones de la familia de Constantino. Ahora bien, Juliano no hace otra cosa que construir una red sumisa de referencias a Eusebio y soluciones bastante efectivas ya anticipadas en la *Vita Constantini*.

Otro obispo, Gregorio Nacianceno, se preocupa por narrar las exequias del único sobreviviente entre los tres hermanos: Constancio II, que solo rigió el Imperio hasta el 361. El obispo se convierte en juez moral de este emperador y asume la tarea de interpretar sus acciones y su experiencia a través de la descripción de su pompa fúnebre. De este modo exhibe toda la fuerza que posee el que narra un evento así significativo y demuestra cómo este suceso constituye una ocasión posible para ejercer el arte de la interpretación. Un filoarriano como Constancio, que Lucífero de Cagliari señala como el “*filius diaboli*” por su apoyo a los herejes, mediante la *interpretatio* del obispo, puede ser absuelto de toda sospecha de herejía (Aiello, 2003). Gregorio, al expresar un juicio verdadero y meritorio sobre la gestión del Imperio, tiene la preocupación de demostrar que tal absolución no sea fruto de una creencia personal. Por lo tanto, se vale de dos recursos para reforzar su propia toma de decisión. Recurre

primeramente a un *locus* de la tradición y reinstala el motivo de la “familia funesta”. Es entonces el pueblo, disminuido el valor del juicio senatorial, que con su participación espontánea en las exequias emite un veredicto “definitivo” sobre la conducta imperial. El código tradicional permite interpretar los hechos y reinstala en el Imperio cristiano la atávica antítesis entre *consecratio* y *damnatio*, presentándola a modo de corolario del ceremonial fúnebre. Se vuelve a introducir en el *funus imperatorum* -ahora cristianizado- una expresión articulada del consenso, que pone a la población en relación con el emperador (MacCormack, 1995: 191). Esto resulta posible porque Gregorio tiene presente que la estructura ceremonial del Tardoantiguo está connotada por una discreta flexibilidad y está dispuesta a incorporar nuevos requerimientos; un dato, de hecho, que le facilita su labor de interpretación. Ahora bien, el *funus imperatorum* se modela sobre este cañamazo de gestos “siempre abierto” a añadidas, que tienen como objetivo optimizar las expresiones del consenso popular. El Nacianceno, para hacer más perspicaz la descripción de la pompa fúnebre de Constancio II, adopta los términos tradicionales usados para representar el rito del *adventus* (MacCormack, 1972: 721-752; Beard, 2008). La procesión viene guiada por el *domesticus* Joviano y hay una presencia masiva del ejército, aunque le añade una diferencia de no poca importancia: el cortejo fúnebre termina en Constantinopla, cerca de los Santos Apóstoles, donde es colocado el mausoleo, vuelto ahora dinástico.¹² Señala luego la presencia del pueblo, que se agolpa alrededor del féretro. Pero, aún tal participación masiva de los súbditos no parece convencer, así es que el obispo utiliza un último recurso. Para hacer efectiva la absolución del emperador debe entonces introducir el *adynaton*, que confirme la bondad de

12 Downey (1951: 51-80; 1958: 27-51); Grierson (1962: 3-63).

la conducta del pueblo y del ejército. Gregorio afirma que, durante la pompa fúnebre, en el momento en que el cortejo atravesó los montes de Tauro, los participantes escucharon las voces que provenían de lo alto y acompañaban el féretro. Voces que el obispo califica como de ángeles, cuál recompensa de la piedad ejercida en vida por Constancio II. Así se introducen el elemento irracional y el maravilloso, que acrecientan la eficacia de la descripción, tornándola más efectista. El *consensus omnium*, ya evocado por la presencia del pueblo y del ejército, es sostenido por el consenso celestial y resulta perceptible a los lectores por la evocación de las voces angelicales (Gregorio Nacianceno, *Oraciones*, PG 35.685 ab). El *adynaton* constituye entonces un elemento capaz de proporcionar valor a lo asumido por el obispo, que quiere que el emperador resulte absuelto de todos sus pecados. Estamos frente a una elección narrativa que no está dirigida a restablecer la relación entre la Iglesia y Constancio, pero sirve para otro propósito como se demostrará a continuación. En este sentido se agrega un detalle más: Gregorio necesita que la *affectio* del pueblo y de los soldados obliguen a Juliano, que mientras espera ostenta con orgullo los *imperialia insignia* junto a las puertas de Constantinopla, a privarse de ellos, para vestirse de luto y escoltar a su primo y predecesor en el mausoleo de los Santos Apóstoles.¹³

Mamertino ofrece una visión diversa de los hechos, que Gregorio revisa en el marco de una apología ideológica. Este señala que Juliano prepara para Constancio un funeral tradicional, diferenciado tan solo por la inhumación en el mausoleo cristiano (Mamertino, *Panegirico* 11.27).

13 Filostorgio, *Historia Ecclesiastica*, 6.6; Sócrates Escolástico, *Historia Ecclesiastica*, 3; Amiano, *Rerum gestarum*, 21.16.21; Dagron (1991: 35); Chesnut (1986).

Ascenso y ubicación del sepulcro de Juliano: representaciones paganas e interpretación cristiana

El ascenso de Juliano no parece interesar tanto en la historiografía eclesiástica, de manera que se limita a referir tan solo la aclamación, concentrándose más bien en las consecuencias de su elección. Hay preocupación por desacreditar su figura, enfatizando su capacidad de simular virtudes, por ejemplo la de la humildad, que de niño lo instan a hacerse monje. Sozómoeno insinúa que la que juega un papel importante en esta elección es la cobardía, unida al temor del primo. Motivación que de igual manera demuestra ser inexistente, cuando proporciona datos útiles para exonerar a Constancio ya sospechado de conspirar contra Juliano (Sozómoeno, *Historia Ecclesiastica*, 5.2). Sócrates Escolástico recuerda además que la preocupación, suscitada en el emperador por la elección como augusto de Juliano, le origina una apoplejía capaz de matarlo (Sócrates Escolástico, *Historia Ecclesiastica*, 2.47).

Pero el *topos* del consenso divino condiciona también a los escritores paganos, tanto como para convencerlos de aseverar que el ascenso de Juliano fue querido por los dioses. Tal solución la encontramos en el tardío Amiano que, al narrar la promoción a César de Juliano (que tuvo lugar en Milán en noviembre del 335), recurre a este *locus*. Para su nombramiento Constancio II organiza una ceremonia puramente militar, destinada a ganar el consentimiento de las tropas frente al único sobreviviente de la familia extendida de Constantino. La ceremonia se estructura con la siguiente secuencia: se convocan y se forman las legiones, se presenta al elegido por parte del Augusto Máximo para justificar su propia elección, se pasa revista y tiene lugar la aclamatio de las tropas. El ritual concluye con el acceso a la carroza imperial y la entrada al Palacio como toma de

posesión. Dentro de este esquema Amiano vuelve a introducir el tema de la vocación divina imperial, cuando los soldados divinamente inspirados interrumpen el discurso del augusto, afirmando que tal decisión es fruto de la voluntad divina.¹⁴ El relato resulta más colorido por una referencia directa al principio dinástico, cuando menciona la imposición del “*avita purpura*”, el manto de púrpura vestido por los antepasados (Amiano, *Rerum gestarum* 15.8.9). Esta versión de los hechos constituye el contrapunto de las narraciones episcopales de la ascensión de los soberanos cristianos y puede ser comprendida como una tentativa de compensación *ex post* de los acontecimientos; una solución eficaz que es capaz de eliminar la intervención del Dios cristiano, dejando espacio a la de los paganos.

No obstante, ante la inminencia de los hechos, la elección divina no es mencionada. El panegirista Mamertino, en 361, para justificar mejor la designación de Juliano como emperador ante el Senado de Constantinopla, prefiere recurrir al principio de la virtud, deshaciéndose tanto de la llamada divina como del criterio dinástico. Representa la elección como hecho necesario, puesto que Juliano es el mejor.¹⁵ Así la meritocracia parece dejar de lado el parentesco con Constantino. Una toma de posición que refleja el pensamiento de Juliano, quien se niega a afirmar el ascenso de su familia extendida.

Sin embargo, esta solución no parece convencer. Tanto que el mismo Juliano, en cierto momento, proporciona una explicación de los hechos y al hacerlo no escapa a las sugerencias de las narraciones de la ascensión hechas por los obispos. Estos también, relatando los hechos en la *Carta a los atenienses*, reintroducen la llamada divina al Imperio, de

14 Amiano, *Rerum gestarum*, 15.8; Spinelli (2015); Tantillo (2019).

15 *Panegyrici Latini*, 2.27.10; De Vita (2011).

manera que se convierta tan solo en un peón de un proyecto más grande, operado materialmente por los soldados y proyectado por la divinidad.¹⁶ Se encarga de relatar todo el sufrimiento interior que lo atraviesa en los momentos precedentes a la ascensión improvisada, con el fin de demostrar cómo la elección no fue maquinada por él. Su nominación es aceptada porque es vencido por las presiones de los hombres divinamente inspirados que lo aclaman, aunque a partir de las pulsiones suscitadas por la divinidad en él. Su elección es representada como la rendición de un hombre manso ante los dioses. El elemento sobrenatural, pues bien, debe ser evaluado dentro del sentido de la misma cronología de referencia, pero puede ser mejor comprendido si se lo califica como una sugerencia íntima. Comparamos un recurso ciertamente no nuevo y un contrapunto del *instinctu divinitatis* que parece guiar a Constantino a lo largo de toda la vida. Una solución retórica indispensable para justificar el hecho de forzar los mecanismos constitucionales por una designación, que se salda como mero arbitrio de las tropas. No obstante, Juliano sabe bien que su designación viola los derechos de Constancio II. El criterio de la elección divina aparece como la mejor justificación para un acto que constituye una clara usurpación.

Libanio también se refiere al *locus* de la inspiración divina en el panegírico para el consulado de 363 d. C., donde defiende la irrupción de la divinidad que mueve a los soldados y los fuerza a la elección (Libanio, *Oraciones*, 12.49). Se convierten así en dóciles e inconscientes instrumentos del deseo celeste e implementan el juicio divino, otorgando las insignias del poder al único hombre dotado de *aretai*. Una voluntad que Juliano parece aceptar pasivamente.

16 Juliano Emperador, *Carta a los atenienses* 284b-285a; Labriola (1991: 179-204); Scrofanì (2010); Caltabiano (1991).

Amiano, al narrar esta elección, no se aparta del relato de Juliano y no tiene demasiados problemas al referirse al *locus* de la inspiración divina como prueba de la imprescindible sugerencia aportada por las soluciones descriptivas puestas en su lugar por los obispos. Refiere el relato de Juliano hecho a sus amigos más cercanos, en torno a la visión del *Genius Publicus*, que lo ha exhortado a hacerse cargo del Imperio, amenazándolo con abandonarlo en caso de un posterior rechazo (Amiano, *Rerum gestarum*, 20.5.10). El narrador atribuye un significado diverso a determinadas circunstancias. Subraya el rol de los soldados, que ejercen presión sobre Juliano, con el fin de que acepte el título de augusto. Sin embargo, la inspiración divina la sustituye por un menos prosaico afán de dinero, puesto que ellos anhelan la concesión del donativo acostumbrado. Luego especifica que en el momento no se tiene disponibilidad de una diadema adecuada para la cabeza de Juliano, solo está la de la esposa, demasiado estrecha y por lo tanto inadecuada. Se conforma así con el *maniakis* puesto al cuello de los soldados, que uno de estos ofrece para la ceremonia.¹⁷ Un soldado, que es calificado como *draconarius*, lo pone sobre la cabeza de Juliano. La mención de un anónimo soldado no debe descartarse como una ligereza del narrador, sino que puede esconder una hábil estrategia que refuerza con sutileza la idea de una elección que ocurre por una real voluntad divina. El hecho de que ninguno supiese quién era ese soldado parece sugerir el papel de un *deus ex machina*, el cual actúa como un “catalizador” en el desenvolvimiento de los acontecimientos. La sugerencia de una probable intervención divina parece justificar un gesto totalmente nuevo

17 Amiano, *Rerum gestarum*, 20.4.17. Este accesorio, conocido como *torques*, es un ornamento ét-nico llevado no solo por los soldados bárbaros, sino también por las divinidades germánicas, cosa que lo convierte en un signo de sacralidad. La contingencia de su significación puede explicar su idoneidad como sustituto de la diadema áurea.

dentro de la trama del protocolo de la elección. Un gesto improvisado, que a causa de la poca autoridad de quien lo lleva a cabo, generalmente está destinado al olvido.

El funeral de Juliano es narrado de manera diferente por el obispo Gregorio,¹⁸ quien elabora una composición que constituye un contrapunto del relato de las exequias de Constancio y la inversión del código narrativo adoptado para esa descripción. Pone en escena una “cáustica” antítesis en la que domina la *damnatio* popular. La disensión pública es suficiente por sí sola para obtener el fin perseguido por el narrador y para evocar una atmósfera plena de *pathos*. Así, el *adynaton* se torna superfluo y no se introduce porque no es necesario. Precisamente la disidencia popular después de su muerte en Ctesifonte, en la Mesopotamia, se contrapone puntualmente a la *affectio* tributada a su predecesor cristiano (Gnoli, 2015). A través de la inversión del *locus* del *consensus omnium*, Gregorio no solo agrega elementos útiles a su tesis, sino que en calidad de juez de las acciones de los augustos emite el veredicto inapelable contra Juliano (Baynes, 1937: 22-29). Luego afirma ignorar las costumbres funerarias romanas y desaprueba la presencia habitual de los actores, que imitan al difunto y personifican a los miembros de su familia. Efectúa un engaño: interpretando tal expresión tradicional en clave irónica, la propone al público como una irreverente profanación de la memoria del augusto.

Pero no es él quien lo condena. La verdadera sanción es la negación de una tumba en la capital. Entonces su cadáver es transportado a Tarso, quizás porque a esta ciudad se le ha prometido un *adventus* o, quizás también, porque se quiere evitar Antioquía que tanto ha criticado las elecciones estéticas y lo ha obligado a redactar el *Μισοπῶγων* (Prato y Micaella, 1975). Sin embargo, las costumbres de Juliano en

18 Gregorio Nacianceno, *Oraciones*, PG 35.688 a; Geffcken (1978).

vida fueron en verdad sobrias y del mismo modo parece orientarse el desarrollo de su funeral. Una falta de ostentación, que no conviene a un emperador, refleja la sensibilidad de Juliano. Y si Gregorio usa tal austeridad como arma para demostrar su tesis, no se puede afirmar que haya falseado excesivamente los hechos. Amiano confirma que la pompa es bastante humilde y sobre todo deplora la sencillez del sepulcro, que incluso es colocado fuera de la ciudad; este, en un arranque de orgullo romano y pagano,¹⁹ desea para él un sepulcro en Roma. Entonces Gregorio, al enfatizar en un sentido negativo esta simpleza, se limita a evocar la percepción común de la majestad imperial. Y si se sabe que el augusto tiene la facultad de ejercer la virtud de la modestia, prefiere partir del sentido común y condenar cualquier alternativa que disminuya el fasto de la majestad (Sócrates Escolástico, *Historia Ecclesiastica*, 3.1).

El nuevo emperador, Joviano, aunque cristiano, hace que la última morada de Juliano sea más digna, respetando una costumbre estratificada. El acto de piedad hacia su predecesor es una estrategia habitual, ya que se considera capaz de legitimar al sucesor.

Conclusiones

Los obispos, sobrecargándose con la tarea de narrar los hechos significativos del Imperio como el ascenso o el deceso de los augustos, ejercen eficazmente el arte de la interpretación y a través de ello contribuyen a construir la memoria colectiva, que orientan en un sentido creativo. Operando en calidad de historiadores, biógrafos o

19 Amiano, *Rerum gestarum*, 23.2.5; Conduché (1965: 359-380); Caltabiano (1998); Arce (1975); Nock (1957: 114-123).

rétoros, muy a menudo ofrecen una versión de los episodios que se aprecia mejor con el riesgo de una apología del comportamiento imperial. Y si el *locus* de la llamada divina al Imperio puede ser dejado de lado como un recurso útil para justificar la elección en términos “políticamente correctos”, de manera diversa la descripción de las exequias permite una efectiva reflexión sobre la experiencia del augusto y deja a los obispos la posibilidad de expresar un juicio meritorio sobre él. La narración abre espacios útiles para repensar las coordenadas históricas con el fin de alcanzar una abstracción. Al mismo tiempo, las finalidades puestas en el relato permiten también el ejercicio de la imaginación que parece, pues, plenamente legítimo, especialmente cuando resuelve tanto los problemas políticos como aquellos de legitimación que se le presentan al narrador.

Bibliografía

- Alvar Ezquerro, J. (1999). Religión, política y cohesión social: el culto al emperador. Alvar Ezquerro J. et. al. (eds.), *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, vol. II. Alianza, pp. 272-280.
- Aiello, V. (2003). Il mito di Costantino. *Diritto@Storia* 2.
- Amerise, M. (2005) (ed). Eusebio di Cesarea. *Elogio di Costantino*. Paoline.
- Arce, J. (1975). *Estudios sobre las fuentes literarias, epigráficas y numismáticas para la historia del Emperador Juliano*, Tesis Doctoral mecanografiada.
- Arce, J. (1989). *Funus imperatorum*. Alianza.
- Arce, J. (2000). *Memoria de los antepasados: puesta en escena y desarrollo del elogio fúnebre romano*. Electa.
- Baynes, N. H. (1937). The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend. *JRS* 27, pp. 22-29.

- Barnes, T. D. (1981). *Constantine and Eusebius*. Harvard University Press.
- Beard, M. (2008). *El triunfo romano: una historia de Roma a través de la celebración de sus victorias*. Crítica.
- Bickermann, E. J. (1929). Die römische Kaiserapotheose. *ARW* 27, pp. 1-31.
- Boer, W. (1973). *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain*. Fondation Hardt.
- Bruun, P. (1954). The Consecration Coins of Constantine the Great. *Arctos* 1, pp. 37-48.
- Burckhardt, J. (1954). *Costantino il Grande e i suoi tempi*. Longanesi.
- Calderone, S. (1973). Teología política, sucesión dinástica e *consecratio* in età constantiniana. *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*. Fondation Hardt, pp. 215-269.
- Caltabiano, M. (1991). *L'epistolario di Giuliano imperatore: saggio storico*. D'Auria.
- Caltabiano, M. (1999). Giuliano imperatore nelle res gestae di Ammiano Marcellino: tra panegirico e storia. Filippo, A. (ed.), *Giuliano Imperatore: le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce 10-12 dicembre 1998. Cogedo.
- Cantarella, G. M. (2000). *Una sera dell'anno Mille*. Garzanti.
- Carile, R. (2000). Le insegne del potere a Bisanzio. *La corona e i simboli del potere*. Il Cerchio, pp. 65-124.
- Carile, R. (2002). Produzione e usi della porpora nell'impero bizantino. Carile, R. (ed.), *Immagine e realtà nel mondo bizantino*. Lo Scarabeo, pp. 243-269.
- Cerfaux, L. y Tondriau, J. (1957). *Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*. Desclée.
- Chantraine, H. (1980). „Doppelbestattungen“ Römischer Kaiser. *Historia* 29, pp. 71-85.
- Chesnut, G. F. (1986). *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. Peeters.
- Clauss, M. (1999). *Kaiser und Gott: Herrscherkult im Römischen Reich*. Teubner.
- Conduché, D. (1965). Ammien Marcellin et la mort de Julien. *Latomus* 24, pp. 359-380.

- Dagron, G. (1991) (trad. it.). *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*. Einaudi.
- De Giovanni, L. (1993). *Costantino e il mondo pagano*. M. D'Auria.
- De Vita, M. (2011). *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico*. Vita e Pensiero.
- Di Cosmo, A. P. (2009). *Regalia signa: iconografia e simbologia della potestà imperiale. Porphyra*, Extra Iusse 9.
- Di Cosmo, A. P. (2018). Imperial Iconography of Byzantium. Smith, C. (ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*. Springer Press.
- Downey, G. (1951). The Builder of the original Church of the Apostles at Constantinople. A Contribution to the Criticism of the *Vita Constantini* attributed to Eusebius. *DOP* 6, pp. 51-80.
- Downey, G. (1958). The Tombs of Byzantine Emperors at the Church of the Holy Apostles in Constantinople. *JHS* 79, pp. 27-51.
- Dvornik, F. (1966). *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*. Dumbarton Oaks.
- Elliot, T. G. (1990). The Language of Constantine's Propaganda. *TAPA* 120, pp. 349-353.
- Farina, R. (2003). La *pietas* del servo di Dio Costantino Imperatore. Santità e culto di Costantino Imperatore nella 'Vita di Costantino' di Eusebio di Cesarea. Sini, F. y Onida, P. P. (eds.), *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*. Einaudi, pp. 397-398.
- Flower, H. I. (2006). *The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*. University of North Carolina Press.
- Franchi De' Cavalieri, P. (1962). I funerali ed il sepolcro di Costantino Magno. *Scritti agiografici*, 1, pp. 265-309.
- Geffcken, J. (1978). *The Last Days of Greco-Roman Paganism*. North Holland.
- Gnoli, T. (2015). *Le guerre di Giuliano imperatore*. Il Mulino.
- Gordon, R. (2001). The Roman imperial cult and the question of power. Golden, L. (ed.), *Raising the Eye-brow: John Onians and World Art Studies. An Album Amicorum in His Honour*. Archaeopress, pp. 107-122.
- Grierson, P. (1962). The tombs and obits of the Byzantine emperors, (337-1042). *DOP* 16, pp. 3-63.

- Kantorowicz, E. (1989). *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*. Einaudi.
- Karayannopoulos, I. (1956). Konstantin der Große und der Kaiserkult. *Historia* 5, pp. 341-357.
- Kojève, A. (1998). *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*. Donzelli.
- Huntington, R. y Metcalf, P. (1979). *Celebrations of Death*. Cambridge University Press.
- Labriola, I. (1991) (ed). Giuliano Imperatore, Lettera agli ateniesi. *InvLuc* 13/14, pp. 179-204.
- Lozano Gómez, F. (2002). *La religión del poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*. British Archaeological Reports.
- Lozano Gómez, F. (2007). *Divi Augusti and Theoi Sebastoi: Roman Initiatives and Greek Answers*. *CQ* 57(1), pp. 139-152.
- Lozano Gómez, F. (2009). El Más Allá de los emperadores: entre la divinización y el olvido. Lozano Gómez, F. et. al. (eds.), *Salvación, infierno, olvido. Escatología en el mundo antiguo*. Universidad de Sevilla, pp. 153-174.
- MacCormack, S. G. (1972). Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of Adventus. *Historia* 21, pp. 721-752.
- MacCormack, S. G. (1995) (trad. it.). *Arte e cerimoniale nell'antichità*. Einaudi.
- Marcone, A. (2002). *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*. Laterza.
- Nock, A. D. (1975). Deification and Julian. *JRS* 47, pp. 115-123.
- Nogales, T. y González, J. 2007 (eds.). *Culto imperial: política y poder*. L'Erma di Bretschneider.
- Piras, A. (2003). L'atteggiamento di Costantino durante la controversia ariana. Sini, F. y Onida, P. P. (eds.), *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*. Einaudi, pp. 233-245.
- Pitsakis, K. G. (2001). Sainteté et empire. A propos de la sainteté impériale: formes de sainteté, d'office et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient?. *Bizantinistica* 2, pp. 155-227.
- Pitsakis, K. G. (2009). *L'empereur romain d'Orient: un laïc*. L'Erma di Bretschneider.

- Perea Yébenes, S. (2005). *Imago imperatoris, ad sidera! El funeral de los emperadores romanos, la apoteosis y el 'cuerpo doble'*. *Oppidum* 1, pp. 103-120.
- Prato, C. y Micaella, D. (1979) (eds.). *Giuliano Imperatore. Misopogon*. Edizioni d'Ateneo.
- Price, S. (1984). *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge University Press.
- Seaton, W. (1947). Constantine as a bishop. *JRS*, 37, pp. 127-130.
- Spinelli, M. (2015). *Il pagano di Dio: Giuliano l'Apostata, l'imperatore maledetto*. Marcianum Press.
- Scrofani, G. (2010). *La religione impura: la riforma di Giuliano imperatore*. Padeia.
- Tantillo, I. (2011). Insegne e legittimazione nell'impero romano. Panella, C. (ed.), *I Segni del Potere. Realtà e immaginario della sovranità nella Roma imperiale*. Edilpuglia, pp. 13-24.
- Tantillo, I. (2019). *L'imperatore Giuliano*. Laterza.
- Taylor, L. R. (1931). *The Divinity of the Roman Emperor*. Literary Licensing.
- Turcan, R. (1978). Le culte impérial au IIIe siècle. *ANRW* 16 (2), pp. 996-1084.
- Wesch-Klein, G. (1993). *Funus publicum*. Steiner.
- Wueste, E. A. (2017). The Costumes of Late Antique Honorific Monuments: Conformity and Divergence within the Public and Political Sphere. Cifarelli, M. y Gawlinski, L. (eds.), *What Shall I Say Of Clothes? Theoretical and Methodological Approaches to the Study of Dress in Antiquity*. Archaeological Institute of America.

Capítulo 7

Médicos y literatura en el Reino Latino de Jerusalén¹

Esteban Greif

Introducción

Pocos procesos históricos de la Edad Media como el de las cruzadas en Tierra Santa resultan tan propicios para el estudio de la circulación de conocimientos y prácticas científicas provenientes de tradiciones sumamente diversas. Aunque de crecimiento lento, dicha temática fue objeto de atención de los estudiosos desde comienzos del siglo XX.² A estas primeras producciones, hacia fines del mismo siglo, se sumaron una serie de trabajos que otorgaron un impulso mayor a los análisis de los sujetos e instituciones dedicadas a la medicina en el Mediterráneo Oriental durante la Edad Media.³ Entre otros, uno de los

1 Este trabajo retoma algunos de los argumentos y las conclusiones presentadas en Greif (2021: 19-35).

2 Walsh (1919: 796-805); Wickersheimer (1951: 689-705); Woodings (1971: 268-277).

3 Reflejo de dicho impulso es la publicación de dos libros, únicos tratamientos completos del tema, en años recientes. El primero de ellos, *Medicine in the Crusades*, fue publicado en el año 2004 por Piers Mitchell (2004), mientras que el segundo, de Thomas Gregor Wagner, fue publicado en el 2009, bajo el título *Die Seuchen der Kreuzzüge*. Sumado a estas dos obras de conjunto, reciente-

aspectos que mayor atención recibió fue el papel que tuvieron los profesionales dedicados al arte de curar en el proceso general del desarrollo de la teoría médica en los estados cruzados y su vínculo con las tradiciones médicas locales.

En este sentido, una de las discusiones más importantes entre los historiadores se vincula al grado de formación teórica y práctica que poseían los médicos europeos y a la pregunta sobre la superioridad o inferioridad de su práctica respecto a la de los profesionales locales. De tal forma aparecieron numerosos trabajos comparativos acerca del desarrollo alcanzado en Occidente y en Oriente en materia médica al comienzo de las cruzadas y el carácter de los intercambios culturales entre estos dos espacios.⁴ Entre las fuentes más importantes analizadas en dichos trabajos se encuentran las crónicas e historias de diversos personajes que habitaron en los estados cruzados, fundamentalmente en el Reino Latino de Jerusalén. En este trabajo nos detendremos en la lectura que la historiografía ha realizado sobre este tipo particular de literatura y propondremos una interpretación que nos permita entender un espacio de comunicación y convivencia de tradiciones científicas diferentes mucho más armónico y fluido de lo que tradicionalmente se ha sostenido.

Los médicos que van a las cruzadas

Entre los grandes contingentes que marcharon a Tierra Santa en las cruzadas se encontraban también personas que se especializaban en algún tipo de tarea médica. En un

mente aparecieron otros trabajos que de manera similar abordaron diversas temáticas de la teoría y la práctica médica en las cruzadas, como por ejemplo el artículo de Susan Edgington titulado "*Oriental and occidental medicine in the crusader states*", en Kostick (2011).

4 Wickersheimer (2004: 17-40).

estudio publicado en 1951, Ernst Wickersheimer daba cuenta de los médicos de mayor prestigio que actuaron y vivieron en el Reino de Jerusalén y los describía como profesionales con una educación de elevado nivel que poseían el título de *magister* tras cursar sus estudios en los centros de mayor prestigio del mundo europeo de la época, como la escuela de Salerno o la Universidad de Montpellier. El historiador Piers Mitchell, más de cincuenta años después señaló que por fuera de este grupo de médicos de alta formación, existía un cuerpo mucho más amplio de sujetos dedicados al arte de curar, cuyo conocimiento del oficio era producto del aprendizaje empírico en espacios muy diferentes al ambiente universitario.⁵

En relación con la nacionalidad de los médicos que ejercieron en los estados cruzados sabemos que los de origen europeo procedían mayoritariamente de Francia e Italia. Al mismo tiempo, una gran cantidad de estos eran de origen local: cristianos, musulmanes y judíos de origen persa y de otros puntos del Mediterráneo oriental, formados en las tradiciones médicas locales. En general se ha asumido que la formación de estos últimos era superior a la de los europeos y que sus habilidades eran preferidas por la población latina instalada en *Outremer*.⁶

5 Mientras que palabra *medicus* podía hacer referencia a los médicos maestros, los términos *miege/mire*, del francés antiguo, designaban un conjunto más amplio de profesionales. Si bien los diferentes términos servían para designar diversas jerarquías de especialistas, a veces su uso podía referir a unos y a otros indistintamente. En este sentido, los términos con que eran designados en las fuentes muchas veces dificulta la comprensión del tipo de profesión y las diferencias jerárquicas existentes entre estos. En efecto, comúnmente se hacía uso indistinto de las palabras *medicus*, *miege* y *mire* para referirse a un grupo diverso de profesionales. De hecho, la palabra *miege* a veces refería a los médicos *magister*—aquellos que poseían formación universitaria pero también a boticarios, barberos y sanadores que practicaban distintos tipos de medicina popular—. Mitchell (2004: 11-13).

6 Este tipo de presunciones se sostenían en trabajos que desde la historia de la ciencia y de la medicina medieval prestaban atención a la actividad erudita de la España musulmana y de la Italia me-

Semejantes consideraciones pueden ser encontradas no solo en la historiografía clásica, sino también en estudios más recientes.⁷ Afirmaciones de este tipo se basaban en diferentes explicaciones que hacían foco en razones como el contexto de guerra santa de las cruzadas, la ausencia de un gran centro intelectual local en los estados del Oriente latino o la destrucción de las bibliotecas durante las conquistas europeas.⁸ Sin embargo, pese a la fuerte impronta de esta serie de contribuciones, esta es una imagen que conviene matizar.

Como afirmaba Adam Fowler, existió cierta tendencia en algunos autores a presentar el período de las cruzadas como una batalla de “ideologías dicotómicas”.⁹ Sin embargo, el análisis de las ideas médicas que circulaban tanto en el mundo musulmán como en el cristiano de la época demuestra lo contrario. En efecto, la evolución de los estudios en los últimos años ha permitido el reconocimiento de diferentes espacios y personajes del mundo latino de *Outremer* como protagonistas de un intercambio y producción científica mucho más rica de lo que se había sostenido.

ridional de los siglos XI y XII y a la actividad de las primeras universidades europeas. Consideraban que las cruzadas no correspondían a este cuadro general de intercambio cultural entre Oriente y Occidente. Véase, en este sentido, el clásico artículo de Haskins (1925). En esta misma línea de trabajos se ubicaban autores como Claude Cahen, quien en un artículo de 1934 manifestaba que “la preferencia de los cruzados por los médicos indígenas es conocida,” *cfr.* Cahen (1934: 353). Del mismo modo, Ernst Wickersheimer señalaba que muchos de los médicos francos “eran de saber mediocre” y que la nobleza “no tardaría en preferir a sus colegas indígenas”. Wickersheimer (1951: 692). De la misma manera Francesco Gabrieli, en su importante *Arab Historians of the Crusades*, asumía que la medicina practicada por los francos era inferior, así como el trabajo de Ann Woodings, quien afirmaba que la práctica médica en Medio Oriente era ampliamente más avanzada que la europea. Respectivamente, *cfr.* Gabrieli (1969: 76-77) y Woodings (1971: 268).

7 Elisseef (1986); D'alverny (1982).

8 Van Den Abeele; Tihon y Draelants (2000: i-ii).

9 Fowler (2012: 1-10).

De tal forma, desde la década de 1990 diferentes trabajos contribuyeron a la conformación de esta nueva interpretación en términos científicos-culturales de la sociedad creada por los cruzados en el Oriente latino.¹⁰ Dentro de esta renovación de estudios debemos incluir también la circulación y apropiación de saberes en relación a los conocimientos y a la formación de los médicos europeos que fueron a las cruzadas, y descartar la idea de rechazo de los médicos francos del aprendizaje de los conocimientos disponibles en la región de Siria y Palestina.¹¹

Medicina, cruzadas y literatura

Como fue señalado, los análisis tradicionales solían destacar la escasa formación teórica que poseían los médicos francos. Esto permitía entender la lectura tradicional de la historiografía sobre la supuesta preferencia de los nobles europeos en *Outremer* por los profesionales de origen local. Como señaló Lawrence Conrad (1999), afirmaciones de este tipo se basaban en gran medida en lecturas sesgadas de ciertos pasajes de diversas fuentes, como las *Memorias...* de Usama ibn Munqidh (1095-1188),¹² que permitieron la in-

10 Esta renovación historiográfica se expresó, por ejemplo, en las tres reuniones científicas organizadas por la Universidad de Lovaina, y las ediciones posteriores de los trabajos presentados, en tres libros diferentes que, bajo el título de "East and West in the Crusader States" aparecieron entre 1996 y 2003 (Ciggaar, Teule y Davis, 1996-2003).

11 Micheau (2000: 95-115). De la misma forma, trabajos más recientes han puesto en evidencia el interés que poseían los francos por la lectura de textos médicos orientales. Véase, Savage-Smith (2006: 99-112). También véanse los estudios sobre el gran centro de compilación y traducción que constituyó la ciudad de Antioquía en Siria bajo dominación latina en Burnett (2000) y Edginton (2005: I, 481-87).

12 Usama, nacido en el norte de Siria en la ciudad de Shaizar, fue militar, diplomático y político que actuó bajo la dirección de prominentes políticos del mundo musulmán, como por ejemplo el mismo Saladino. La edición de sus memorias en árabe, Hitti (1930). Su traducción al inglés, Hitti (1929).

terpretación de la superioridad y la preferencia por la medicina local antes que la practicada por los francos.¹³

En un pasaje bastante conocido por los historiadores de las cruzadas y de la medicina medieval, Usama relataba la historia de un médico cristiano siríaco que fue llamado a otro distrito para atender a dos personas con dos padecimientos diferentes. El relato indicaba que el médico había sido convocado para atender a un caballero europeo que tenía un absceso importante en una pierna y a una mujer que sufría algún tipo de demencia. Luego de reflexionar sobre los tratamientos más adecuados para cada paciente decidió que para curar al caballero debía aplicar una cataplasma en la herida. Para la mujer, la indicación de una dieta que volvería su humor más húmedo, factor que le permitiría restaurar su balance emocional. Su tratamiento parecía el adecuado y, según Usama, ambos pacientes comenzaron a mostrar signos de mejoría.¹⁴

El problema surge cuando aparece un médico franco. Este último afirmaba que el otro profesional no sabía nada sobre tratar correctamente al caballero y a la mujer y que sus terapias no resultaban adecuadas. Afirmaba además que para que ambos sobrevivieran debían seguir sus indicaciones. Sobre el caballero señaló que, debido al grado de avance de la herida y la infección, era necesario para su

13 La idea general que subyace a todas las fuentes de origen árabe es que los europeos eran cultural y socialmente inferiores en numerosos aspectos. Véase al respecto Albarrán Iruela (2017: 193-194) y Hillebrand (1999: 352-354). Semejante juicio de valor sin duda influyó en su conceptualización de los médicos francos. En efecto, muchas de las afirmaciones acerca de la superioridad médica oriental partieron de presunciones que no respondían al análisis crítico de las fuentes sino a la creencia compartida en la historiografía de la superioridad de la medicina local. *Cfr.* Conrad (1999: XXXI). Por ejemplo, así ocurría en el importante trabajo de Anne Woodings quien sostuvo que la continua contratación de profesionales locales por la nobleza indicaba no solo su superioridad profesional, sino también el supuesto rechazo de los médicos francos a las posibilidades de incrementar sus conocimientos y nivelarse así con su contraparte oriental. *Cfr.* Woodings (1971: 275).

14 Usama, 168-169.

supervivencia cortarle la pierna. Por otra parte, para la curación de la mujer, debían extraerle el demonio que había penetrado en su cabeza. De esta forma, se decidió hacer lo que el médico europeo indicó. Al caballero, se le cortó la pierna con un hacha. Murió desangrado poco tiempo después. A la mujer, se le realizó una incisión muy profunda en el medio de la cabeza con forma de crucifijo, levantándole la piel hasta exponer el cráneo, donde se le colocó y frotó sal para extraer el mal de su mente. Expiró instantáneamente.¹⁵

Luego de esta descripción el relato termina con el médico oriental diciendo que de esta manera había conocido un arte del que nunca antes había sabido. Este pasaje, como otros, ha permitido a muchos historiadores señalar la superioridad de la medicina oriental. Sin embargo, existen varias razones por las que el relato de Usama debe ser analizado con precaución.

Lawrence Conrad señaló cómo el compromiso político del autor de las *Memorias...* estaba fuertemente dirigido contra los cruzados y su dominación en Oriente. En este sentido, su caracterización de los francos no escapaba a una serie de prejuicios que existían entre las poblaciones locales que repudiaban la ocupación europea. De tal forma, Usama, por ejemplo, destacaba el barbarismo y la falta de inteligencia de los europeos, opuesta, en cambio, a su fortaleza física y destreza para el combate. Semejante juicio de valor sin duda influyó en su conceptualización de los médicos francos.¹⁶

Al mismo tiempo, es interesante señalar que existen en la obra del mismo Usama otros pasajes, no siempre tenidos en cuenta por la historiografía, donde se destaca la eficacia de la medicina franca, particularmente en relación al uso

15 Usāma, 168-169.

16 Conrad (1999: XXXV-XXXVI).

de soluciones astringentes para la curación de heridas o la creación de ungüentos con salicor para el eficaz tratamiento de las escrófulas.¹⁷ Por lo tanto, a propósito de la medicina practicada por los cruzados, se vuelve más difícil establecer un único sentido en el análisis de la obra de Usama. Pero más importante aún es el hecho del tipo de literatura al que corresponde dicha obra.

Bajo la era del esplendor cultural de la dinastía abásida, fue común la compilación de relatos que incluían anécdotas con proposiciones antitéticas sobre el mismo punto que se resolvían de dos o más formas diferentes, útiles para indicar una conclusión determinada.¹⁸ Esta citación de dicotomías didácticas es típicamente utilizada por Usama en su historia. Por lo tanto, la superioridad de la medicina local sobre la europea no puede ser establecida a partir de un único fragmento de una fuente que, como vimos, resulta bastante problemática para la comprensión de este tema en particular. En efecto, es a partir de semejante estructura literaria que se conforma el pasaje descrito más arriba sobre los dos médicos y la atención al caballero y a la mujer.

De tal modo, muchas de las afirmaciones acerca de la superioridad médica oriental parten de juicios *a priori* más que de estudios históricos. Por ejemplo, Ann Woodings en su trabajo fundamental sobre medicina en el Reino Latino de Jerusalén mencionaba como un hecho dado la superioridad terapéutica de la tradición médica islámica, bajo presunciones que no respondían al análisis crítico de las fuentes sino a la creencia compartida en la historiografía de la superioridad de la medicina local.¹⁹

17 Usama, 162-63.

18 Sobre esta literatura véase Masse (1961: 137-147).

19 Woodings (1971: 275).

Sobre un pasaje bastante conocido de la vida del rey Balduino I (1058-1118) en la obra de Guillermo de Tiro, la autora destacaba la pericia de los médicos que lograron curar y salvar su vida, luego de que le fuera infligida una importante herida en una emboscada de bandidos en la costa entre Haifa y Cesarea en el año 1103. En su descripción, Woodings asumía que los médicos que lo trataron eran cristianos siríacos de origen local, aunque en ningún lugar en las fuentes se especifique la nacionalidad de estos médicos. De hecho, en función de una fecha tan cercana a la conquista de Jerusalén (1099) y fundación del Reino Latino, se podría esperar (y sería lo más lógico) que dichos médicos fueran de origen europeo y miembros de la corte del rey Balduino I.

Sumado a esto, si estudiamos otros pasajes de la *Crónica de Guillermo*, la visión que se desprende sobre los médicos locales es por momentos exactamente la opuesta a la que describía Usama. De esta forma, acusando a un médico sirio en Trípoli llamado Barac de envenenar a Balduino III (1130-1162), Guillermo se lamentaba de que

Nuestros príncipes orientales, bajo la influencia de sus mujeres, desdeñan nuestros médicos latinos y su práctica, teniendo confianza solamente en los [médicos] judíos, samaritanos, sirios y sarracenos, e imprudentemente se colocan bajo su cuidado y se encomiendan a médicos ignorantes de la ciencia correcta.²⁰

Más interesante resulta otro pasaje de la misma crónica, donde el autor daba a entender la mala pericia con la que se

20 "Nostrum enim Orientales principes, maxime id efficientibus mulieribus, sprete nostrum Latinorum phisica et medendi modo solis ludeis, Samaritanis, Syris et Sarracenis fidem habentes, eorum cure se subiciunt imprudenter et eis se commendant, phisicarum rationum prorsus ignaris." Huygens (1986: 859).

desempeñaron los médicos orientales. Relataba como el rey Almarico, en su retorno a Jerusalén del sitio de Banyas, se quejaba de que se encontraba enfermo y que por tal motivo

[...] se retiró de su expedición con su séquito personal a Tiberíades, donde comenzó a sufrir de una peligrosísima disentería; [...] [luego,] ingresó a Jerusalén, donde comenzó a sufrir el ataque agravado de una fiebre vehementísima, aunque la disentería hubiera cesado por la pericia del médico. Después de haber sufrido durante varios días esa elevada fiebre, ordenó que médicos griegos, sirios y de todas aquellas naciones de los hombres fueran a él e insistió que rápidamente le dieran cualquier medicina purgativa. Como no lo obedecieron, hizo consecuentemente que se llamara a médicos latinos, a los cuales exigió lo mismo, diciéndoles que toda la responsabilidad era imputada al rey. Entonces le administraron la medicina [...].²¹

La historia continúa con el alivio que esto produjo al rey, aunque unos días después muriera por el debilitamiento que la medicina aplicada le produjo en su cuerpo. Lo interesante de este pasaje es que, más allá de la prudencia de los médicos orientales, el rey desoye sus recomendaciones y decide recurrir a los médicos latinos. Podríamos suponer que en esta historia los profesionales griegos, sirios “y de todas aquellas naciones” son para Guillermo los más

21 “[...] *Inde dimissis expeditionibus cum familiari comitatu Tyberiadem pervenit, ubi dissinteria cepit periculosissime laborare; [...] Ierosolimam ingressus est, ubi ingravescente valitudine febre etiam cepit vehementissime laborare, cessante phisicorum artificio dissinteria. Cumque per dies aliquot ea febre supra vires affligeretur, precepit ad se accersiri medicos Grecos, Syros et illarum nationum homines, petens instantissime ab eis ut aliqua decoctiuncula alvum eius solverent. Quod cum ab eis impetrare non posset, fecit ad se consequenter evocare Latinos, a quibus idipsum exigens, adiciens etiam ut sibi omnis rei imputaretur eventus. Dederunt ergo ei decoctiunculam unam [...]*”. *Ibid.*, pp. 956-957.

prudentes. Sin embargo, también podemos observar en el mismo pasaje que, para el rey de Jerusalén, su pericia no era necesariamente la única a la cual recurrir.

En un sentido similar, en otro pasaje de su historia, Guillermo señalaba lo ineficiente del arte de un médico egipcio que al tratar de distintas formas la lepra de su querido pupilo, el futuro rey Balduino IV, no obtuvo ningún resultado positivo para ayudar al joven príncipe. Por lo tanto, insistimos, en la literatura de la época también encontramos pasajes que señalan el sentido contrario a la presunción acerca de la inferioridad de la medicina practicada por los médicos francos.

Otra referencia en este sentido proviene de Gilberto Anglicus, médico inglés que acompañó a Ricardo Corazón de León en la Tercera Cruzada. En su compendio médico, escrito luego de su retorno a Inglaterra, Gilberto describía cómo había logrado curar al hijo de Hugo de Gibelet (c.1164-c.1196), señor de Jubail (antigua Biblos) de un mal en sus ojos que no le permitía ver. En su relato, si bien admitía la reputación de los médicos siríacos, señalaba su propia superioridad en el conocimiento sobre materia médica. Agregaba que incluso sabía más que los profesionales orientales sobre la literatura médica árabe.²² Es decir, se trataba del relato de un médico que operaba bajo los mismos prejuicios o sentimientos de superioridad presentes, aunque en sentido inverso, en las *Memorias...* de Usama.

Por último, los trabajos más recientes también han destacado que en lo que concierne a la práctica médica, no existían grandes diferencias entre la atención que podían brindar los médicos de un lado y del otro del Mediterráneo. Las enfermedades, entendidas fundamentalmente como producto de un desbalance de los humores, eran tratadas a

22 Tomado de Handerson (1918: 22-24).

partir de modificaciones de la dieta, posteriormente complementada con la aplicación de drogas, baños, sangrías y en última instancia, con el recurso de la cirugía.²³ Las concepciones médicas en todo el mundo del Mediterráneo medieval partían de la misma fuente: la medicina galénico-hipocrática. En efecto, tanto cristianos como musulmanes trabajaron con las mismas fuentes griegas en una variedad de traducciones y compilaciones cuyo núcleo esencial lo constituía la teoría de los humores y la anatomía galénica.²⁴

Conclusiones

Como observamos, no es posible afirmar a partir de las crónicas que poseemos que los médicos que fueron a las cruzadas practicasen una medicina simple y necesariamente inferior a las que se desarrollaban en el ámbito del Mediterráneo oriental. Al mismo tiempo, su actitud hacia los saberes que circulaban en la región del Levante no fue, como se señaló tradicionalmente, de negación y rechazo sobre el acervo teórico oriental. Por el contrario, su exposición a nuevos conocimientos e ideas sobre terapias y tratamientos tuvo profundos efectos en las carreras profesionales de numerosos individuos que viajaron a *Outremer*. Tanto los profesionales locales como los europeos

23 Mitchell (2004: 57); Fowler (2012: 5). A partir del siglo XII la evidencia textual sobre procedimientos quirúrgicos en Europa se vuelve más frecuente. Esto no quiere decir que antes no se practicara cirugía, sino que la evidencia sobre la misma es extremadamente limitada para los siglos anteriores. Conviene aclarar que nos referimos a la realización de "cirugías menores" para curar abscesos o hacer extracciones pequeñas del cuerpo. Véase Mitchell (2016). Véase también el trabajo de Michael McVaugh (2006) en relación al movimiento de "cirugía racional".

24 Edgington (2011). Véase además Temkin (1973). Para una clara idea del alcance de la misma base teórica galénico-hipocrática de la medicina medieval véase, de publicación reciente, Bouras-Vallianatos (2019).

se basaron en terapias cuyo acervo práctico era el mismo: la medicina galénico-hipocrática. Asimismo, y por último, pudimos señalar lo problemático de la afirmación sobre la preferencia entre la población conquistadora por los médicos locales a partir de las lecturas sesgadas de las fuentes.

Bibliografía

- Albarrán Iruela, J. (2017). *El sueño de al-Quds. Los musulmanes ante la conquista cruzada de Jerusalén (1099-1187)*. La Ergástula.
- Bouras-Vallianatos, P. y Zipser, B. (2019). *Brill's Companion to the reception of Galen*. Brill.
- Burnett, Ch. (2000). Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Centuries. Van Den Abeele, B.; Tihon, A. y Draelants, I. (eds.) *Occident et Proche-Orient: contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997*, Brepols.
- Cahen, C. (1934). Indigènes et croisés. Quelques mots à propos d'un médecin d'Amaury et de Saladin. *Syria*, 15, 4.
- Ciggaar, K.; Teule, H. y Davis, A. (1996) *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations. Acta of the Congress Held at Hernen Castle in May 1993*, vol.1. Peeters.
- Ciggaar, K. y Teule, H. (1999). *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations: Acta of the Congress Held at Hernen Castle in May 1997*, vol. 2. Peeters.
- Ciggaar, K. y Teule, H. (2003). *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations: Acta of the Congress Held at Hernen Castle in September 2000*, vol. 3. Peeters.
- Conrad, L. (1999). Usama ibn Munqidh and other witnesses to Frankish and Islamic Medicine in the era of the crusades. Amar, Z.; Lev, E. y Schwartz, J. (eds.) *Medicine in Jerusalem throughout the ages*. Eretz.
- D'alverny, M-T. (1982). *Translations and Translators*. Benson, R. L. y Constable, G. (eds.) *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Cambridge University Press.

- Dolev, E. (1996). Medicine in the crusaders Kingdom of Jerusalem. Waserman, M. y Kottek, S. (eds.), *Health and disease in the Holy Land: studies in the history and sociology of medicine from ancient times to the present*. The Edwin Mellen Press, pp. 157-172.
- Edgington, S. B. (1994). Medical knowledge in the Crusading armies: the evidence of Albert of Aachen and others. Barber, M. (ed.), *The Military Orders: fighting for the faith and caring for the sick*. Ashgate, pp. 320-326.
- Edgington, S. B. (2001). Oriental and occidental medicine in the crusader states. Kostick, C. (ed.) *The Crusades and the Near East: Cultural Histories*. Routledge, pp. 189-215.
- Edgington, S. B. (2005). Medieval Antioch as an Intellectual Centre, and its Influence on Western European Medicine. Sari, N. et. al. (eds.) *Proceedings of the 38th International Congress on the History of Medicine, 1-6 September 2002*, 3 vols. Türk Tarih Kurumu, I, pp. 481-87.
- Elisseeff, N. (1986). Les échanges culturels entre le monde musulman et les croisés à l'époque de Nur ad-Din b. Zanki (m.1174). Goss, V. P. y Verzar Bornstein, C. *The Meeting of two worlds: cultural exchange between East and West during the period of the Crusades*. Medieval Institute, Western Michigan University.
- Ell, S. (1996). Pilgrims, Crusades and Plagues. Waserman, M. y Kottek, S. (eds.), *Health and disease in the Holy Land: studies in the history and sociology of medicine from ancient times to the present*. The Edwin Mellen Press, pp. 173-187.
- Ficarra, Bernard. (1996). Disease to death during the Crusades. Waserman, M. y Kottek, S. (eds.), *Health and disease in the Holy Land: studies in the history and sociology of medicine from ancient times to the present*. The Edwin Mellen Press, pp. 135-155.
- Fowler, A. (2012). A Great Sense of Humor: Greek Medical Ideas and Crusade-Era Christianity and Islam. Peterman, L.; Sun, K. y Stahnisch, F. W., *The Proceedings of the 18th Annual History of Medicine Days Conference 2009*, Cambridge Scholars Publishing, pp. 1-10.
- Gabrieli, F. (1969). *Arab Historians of the Crusades*. Routledge and Kegan Paul.
- Greif, E. (2021). Conocimientos médicos en el Reino Latino de Jerusalén. Hygea.
- Handerson, H. (1918). *Gilbertus Anglicanus: Medicine of the Thirteenth century*. Cleveland Medical Library Association.

- Haskins, Ch. H. (1925). Arabic sciences in Western Europe. *Isis*, 7, 3.
- Hillebrand, C. (1999). *The Crusades. Islamic Perspectives*. Edinburgh University Press, pp. 352-354.
- Hitti, P. (trad.) (1929). *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in The Period of The Crusades: Memoirs of Usama Ibn-Munqidh (Kitab al i'tibar)*. Columbia University Press.
- Hitti, P. (ed.) (1930). *Usama Ibn Munqidh. Kitāb al-I'tibār*. Princeton University Press.
- Huygens, R. (ed.) (1986). *Guillaume du Tyr. Chronicon*, Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, vols. 63, 63A. Brepols.
- Kedar, B. (1998). A twelfth-century description of the Jerusalem Hospital. Nicholson, H. J. (ed.), *The Military Orders: fighting for the faith and caring for the sick*, vol.2. Ashgate, pp. 3-26.
- Masse, H. (1961). Du genre littéraire 'Débat' en arabe et en persan. *Cahiers de civilisation médiévale*, 4, 14.
- McVaugh, M. (2006). *The Rational Surgery of the Middle Ages*. Sismel.
- Micheau, F. (2000). Les médecins orientaux au service des princes latins. Van Den Abeele, B. ; Tihon, A. y Draelants, I. (eds.) *Occident et Proche-Orient: contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997*. Brepols, pp. 95-115.
- Mitchell, P. (2004). *Medicine in the Crusades, warfare, wounds and the medieval surgeon*. Cambridge University Press.
- Mitchell, P. (2016). Anatomy and surgery in Europe and the Middle East during the Middle Ages. Perdicoyianni-Paleologou, H. (ed.) *Anatomy and Surgery from Antiquity to the Renaissance*. Adolf Hakkert.
- Savage-Smith, E. (2006). New Evidence for the Frankish Study of Arabic Medical Texts in the Crusader Period. *Crusades*, 5, pp. 99-112.
- Temkin, O. (1973). *Galenism. Rise and decline of a medical philosophy*. Cornell University Press.
- Van Den Abeele, B. ; Tihon, A. y Draelants, I. (eds.) (2000). Introduction. *Occident et Proche-Orient: contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997*. Brepols, pp. i-ii.

- Wagner, T. G. (2009). *Die Seuchen der Kreuzzüge: Krankheit und Krankenpflege auf den bewaffneten Pilgerfahrten ins Heilige Land*. Königshausen y Neumann.
- Walsh, J. J. (1919). The medical history of two crusades. *Contributions to Medical and Biological Research, Dedicated to Sir William Osler*. Paul B. Hoeber, pp. 796-805.
- Wickersheimer, E. (1951). Organisation et législation sanitaires au royaume franc de Jerusalem (1099-1296). *Archives internationales d'histoire des sciences*, 16.
- Woodings, A. F. (1971). The medical resources and practice of the Crusader States in Syria and Palestine, 1096-1193. *Medical history*, 15.

Capítulo 8

Los dos relatos bíblicos de la creación

La relación entre pecado original y dominio político en un tratado de John Wyclif

Cecilia Devia

En esta nueva edición de las Jornadas Internacionales de Ficcionalización y Narración consideramos oportuno presentar las dos versiones del relato de la creación contenidas en el *Génesis*, el que podría considerarse como el relato por excelencia de la cristiandad medieval.¹ La primera comienza al mismo tiempo que el *Génesis* y finaliza en *Génesis* 2:3. Narra cómo Dios creó al mundo en seis días, coronando su obra con la creación de Adán —y con él, de la humanidad— a su imagen y semejanza. En *Génesis* 2:4 comienza el segundo relato de la creación, donde cuenta cómo el Señor hizo un hombre con polvo de la tierra, para crear después a todos los animales. Al no encontrar entre ellos ningún compañero adecuado para Adán, lo hizo caer en un sueño

1 Esta presentación forma parte de una investigación más amplia emprendida en una tesis defendida en el marco de la Maestría en Filosofía Política (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), titulada *Pecado original y dominio político en el Tractatus de statu innocentie de John Wyclif*, bajo la dirección de la Dra. Carolina Julieta Fernández. Una versión ampliada y modificada de esta ponencia fue aceptada para su publicación en *História Revista* (Revista da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás), vol. 24, núm. 3 (2019) pp. 194-210.

profundo, sacó a Eva de su costado y se la presentó como su esposa (Pagels, 1998: 16).

Muchos estudiosos de la Biblia acuerdan en que los dos relatos de la creación, separados en un comienzo, fueron luego unidos para configurar los tres primeros capítulos del *Génesis*. En cuanto a la datación de ambos, el que se encuentra ahora ubicado en primer lugar dataría de alrededor del año 400 a. C., mientras que el segundo sería el más antiguo, fechándose entre los años 1000 y 900 a. C. (Pagels, 1998: 16).

Robert Burt indica que en el primer capítulo del *Génesis* los actos creativos de Dios se mueven progresivamente: el primer día divide la luz de las tinieblas; el segundo, el cielo de la tierra; el tercero, separa la tierra firme de los mares y planta semillas de pastos, árboles y frutas; el cuarto día crea el sol, la luna y las estrellas; el quinto día, crea los animales; el sexto día, crea a los humanos, macho y hembra juntos, a imagen de él mismo. Según el narrador bíblico, cuando el quinto día observa su creación, concluye que era buena, mientras que, luego de crear a la humanidad, evalúa su esfuerzo como muy bueno (Burt, 2012: 2).

En el séptimo día, Dios descansó. Y es a partir de aquí donde la narrativa del capítulo dos, en palabras de Burt, toma un giro extraño. Hace volver al lector a la situación imperante en el tercer día de la creación, después de que Dios hubiera hecho la tierra y los cielos, pero antes de que aparecieran plantas, animales o humanos. Había solo polvo estéril en el universo. De este polvo, Dios formó al hombre y le insufló vida en sus fosas nasales. Este hombre (*adam* en hebreo) fue inicialmente creado solo en la tierra, a diferencia del relato del primer capítulo, donde los animales preceden a la humanidad, y macho y hembra son creados al mismo tiempo (Burt, 2012: 2).

Luego de la creación de Adán, Dios planta un jardín en el Edén. Pero mientras que en el primer relato toda la tierra

abundaba en plantas, árboles y frutos para el consumo de animales y humanos, el jardín del segundo relato es un lugar amurallado rodeado de tierra estéril. Dios ubica a Adán solo en el jardín, e inmediatamente dicta su primer mandamiento negativo, indicándole a Adán que puede comer el fruto de cualquier árbol de ese jardín, excepto el del árbol del conocimiento del bien y del mal. A lo que agrega que, si lo hace, estará condenado a morir (Burt, 2012: 2-3).

Burt subraya la presencia de la que califica como una sorprendente admisión en el segundo capítulo del *Génesis*. Luego de su enorme esfuerzo al crear a todos los animales para hacerle a Adán una ayuda adecuada, queda claro que Dios no tuvo éxito en esta tarea. De ahí que elige otro camino, y crea a Eva a partir del propio Adán. Así como en el primer relato de la creación Dios se muestra orgulloso de su obra, observando que era buena e, incluso, muy buena, en el segundo se revelaría una debilidad de Dios, la que es inmediatamente subsanada con la creación de Eva.

Burt observa que, al ver a Eva, Adán exclama: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (*Gén.* 2:23).² Estas son sus primeras palabras registradas en la Biblia. En la reacción de Adán ante la creación de Eva se pueden ver los primeros indicios de la pretensión humana de evaluar a Dios. Burt refuerza esta observación al indicar que una convención literaria rige todo el texto de la Biblia hebrea: las primeras palabras dichas por cualquier actor revelan su carácter esencial (Burt, 2012: 5).

Por otra parte, Burt sostiene que la presencia de significados contradictorios es un aspecto esencial de la estrategia narrativa de la Biblia, que se refleja en su tema subyacente de elogiar la obediencia incondicional a la voluntad de Dios,

2 Los pasajes bíblicos citados en este artículo son tomados de la que se conoce como *Biblia de Jerusalén*.

al mismo tiempo que el texto plantea reiteradas preguntas sobre la legitimidad de la autoridad de Dios para demandar obediencia (Burt, 2012: XII).

Ya ingresando en el tema del pecado original y la subsecuente caída de la primera pareja humana —que arrastra a la humanidad toda—, Alastair Minnis afirma que la impotencia de la humanidad no fue un rasgo de su creación, sino un castigo por su transgresión (Minnis, 2016: 14). Haremos una breve mención aquí del célebre *contrafáctico* que permitió —principalmente a lo largo de la Edad Media— interpretaciones muy variadas de carácter que podríamos denominar filosófico: ¿qué habría pasado si Adán y Eva no hubieran pecado? O formulado en términos positivos: ¿qué habría pasado si los padres del género humano hubieran permanecido en el estado de inocencia original? A partir de este *contrafáctico* se derivan cantidad de preguntas, respuestas e interpretaciones que apuntan al estudio de la vida política de los seres humanos tal como se desarrollaba en el momento en que los distintos pensadores las escribían.

En relación a la creencia en el poder o dominio del hombre sobre la vida animal y vegetal en la Edad Media, Minnis sostiene que parece provenir directamente de la palabra divina tal como se registra en el primer capítulo del *Génesis*: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que serpean por la tierra” (*Gén.* 1:26). Y luego se ordena a la primera pareja humana: “Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra” (*Gén.* 1:28). En el versículo intermedio, se afirma que Dios creó “al ser humano a imagen suya [...], macho y hembra [...].” (*Gén.* 1:27), mientras que en el segundo relato parece bastante claro que a Adán se le dio

dominio sobre los animales antes de que Eva fuera creada (*Gén.* 2:19-22). Es aquí donde aparece la estrategia que empleó Dios para afirmar el dominio de Adán sobre los animales, antes de que fuera creada Eva: “Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera” (*Gén.* 2:19); “El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada” (*Gén.* 2:20) (Minnis, 2016: 144). Y al nominarlos, el primer hombre los domina.

En los relatos de la creación contenidos en el *Génesis* se puede intentar identificar diferentes tipos de dominio: el dominio del ser humano sobre el resto de la creación, el del hombre sobre la mujer, el del hombre sobre el hombre. Nuestro foco estará puesto en esta última manifestación del dominio. Aunque todas las formas enunciadas tienen carácter político, consideramos que el dominio del hombre sobre el hombre sería el dominio político por excelencia, de ahí que nuestro interés principal esté puesto allí.

El estudio de las relaciones entre el pecado original y el dominio político emprendido por el pensamiento medieval constituye un tema clave en la filosofía política. De ahí la proliferación de todo tipo de escritos sobre ese tema y otros conexos durante el período en cuestión, y el interés que todavía despiertan en la actualidad.

John Wyclif es una figura particularmente polifacética, tanto por lo que efectivamente pueda haber sido como por todo lo que inspiró, en vida y después de su muerte. Ha sido estudiado como el precursor de la Reforma, el traductor de la Biblia al inglés, el instigador de la revuelta campesina inglesa de 1381, el cerebro y el alma detrás de la herejía lolarda y de la husita, el hereje cuyas obras fueron

condenadas y quemadas y su cadáver exhumado y execrado por orden de la Iglesia, el político al servicio de Juan de Gante y de la Corona inglesa, el lógico implacable, el metafísico impulsor de un ultra-realismo, el teólogo más profundo y sutil, y aún más.³

El *Tractatus de statu innocentie* (TDSI) es una obra relativamente breve dentro de la producción de Wyclif. Minnis considera que ha recibido poca atención, pero que su argumento tiene integridad y consistencia, si bien —a su juicio— su autor procede de manera un tanto ambigua y repetitiva (Minnis, 2012: 61). Gianluca Briguglia lo define como un tratado breve pero muy complejo, donde el modelo de humanidad es el de Adán antes de la caída: el hombre natural perfecto (Briguglia, 2017: 28-29).

Por su parte, Boreczky agrega que contiene algunos de los principios fundamentales elaborados por el pensador inglés, ya que allí trata de reconstruir el dominio natural y la vida en el estado de inocencia (Boreczky, 2008: 119). Lo considera un testimonio de la lucha de Wyclif para integrar la filosofía natural y la ética aristotélicas, la cosmovisión dionisiana y sus propias ideas revolucionarias sobre la naturaleza de la Iglesia y los servicios debidos a Dios (Boreczky, 2008: 120).

En un artículo donde analiza minuciosamente el tratado en cuestión, Luigi Campi indica que allí Wyclif describe los rasgos del hombre en el estado edénico, conectándolos con algunos temas destacados de la escolástica y del pensamiento medieval en general, concernientes a la naturaleza, el dominio, la gracia y el libre albedrío. Este tratado puede ser considerado como un laboratorio en el cual Wyclif

3 Es imposible intentar resumir aquí la amplísima bibliografía sobre John Wyclif. En el análisis emprendido en este artículo solo se trabajará con una brevísima selección de obras relacionadas específicamente con el tema en cuestión.

probó los conceptos sobre los que iba a trabajar más adelante (Campi, 2007: 89).

En líneas generales, Minnis indica que los pensadores medievales encontraron en el estado de inocencia un contexto habilitante —quizá incluso un espacio transformador— para el pensamiento, en el que la situación presente de la humanidad podía ser dejada de lado y los temas analizados sin las restricciones impuestas a la investigación por las condiciones y demandas de la vida después de la caída. Aquí la especulación podía ser perseguida sin preocupaciones de consecuencia práctica o relevancia contemporánea. Cuando los teólogos medievales debatían sobre la naturaleza del sexo, la horticultura, la comida, el ritual o sobre cualquier forma de actividad humana antes de la caída, estaban hablando de lo que *podría* haber sido, más bien que lo que realmente *había* sido en un momento histórico real (Minnis, 2012: 59-60). De cualquier manera, añadimos que es necesario tener presente la insistencia de Agustín, principalmente en *De Genesi ad litteram*, en considerar lo que se relata en el *Génesis* como sucesos históricos.

No es esta la ocasión de seguir el *TDSI* paso a paso, sino que nos ceñiremos al tema de la relación entre pecado original, dominio, propiedad y uso.⁴ Ya al comienzo del tratado Wyclif da una definición del estado de inocencia: es el estado de una naturaleza racional libre de pecado, tal como el de Adán en el paraíso, el de Cristo y —parcialmente— el de algunos santos. Unas líneas más abajo agregará el estado de los santos *in patria*⁵, o sea, en la bienaventuranza. Más adelante ofrecerá una definición del pecado original, indicando que no es el estímulo del pecado o la propensión al

4 Al ser este un texto elaborado para exponer oralmente, y a efectos de no superar los límites de extensión solicitados, no se consignan las citas en latín al pie de página, sino no solo su ubicación en el documento.

5 (*TDSI*, C. 1, p. 475).

mismo, porque permanece después del bautismo; tampoco lo es el deleite excesivo. El pecado original es la privación originaria de justicia, cuando el hijo de Adán falta a la justicia del Reino de modo continuo a partir del origen. De este pecado se siguen los males referidos anteriormente y otros similares.⁶ El pecado, entonces, se definiría formalmente como un apartamiento del orden justo que se debe a Dios, y no como un acto puntual de los sentidos. Pero es importante tener presente que, para Wyclif, si bien después del bautismo se remueve el pecado original, queda una propensión a pecar que el sacramento no borra.

A lo largo de todo el tratado Wyclif desarrolla las argumentaciones propias del método escolástico. Alude a ello cuando indica que para averiguar qué hubiera pasado si la primera pareja humana no hubiera pecado va a emplear las Escrituras, los dichos de los santos y la razón probable.⁷ Así, se suceden citas o referencias bíblicas a los Padres de la Iglesia —particularmente a Agustín—, al Filósofo por excelencia —Aristóteles— y, en menor medida, a pensadores más cercanos en el tiempo como Roberto Grosseteste.

Wyclif sostiene que toda pena es a causa de un mal y que Dios no castiga sin motivo. Si alguien es castigado, se deduce que es porque pecó.⁸ Si la humanidad no hubiera pecado, no hubiera podido ser castigada.⁹ El pecado también es causa de la muerte. Si el género humano hubiera continuado sin pecado también hubiera permanecido sin castigo. De esto se sigue que habría sido también inmortal.¹⁰

6 (TDSI, C. 5, pp. 504-505).

7 (TDSI, C. 1, p. 475).

8 (TDSI, C. 1, p. 476).

9 (TDSI, C. 1, p. 475).

10 (TDSI, C. 2, p. 480).

El hombre fue creado autosuficiente, para servir a Dios y dominar naturalmente todas las naturalezas corpóreas.¹¹ Ese argumento filosófico, sostiene Wyclif, se enseña en la historia relatada en *Génesis* II,¹² a la que ya hemos hecho referencia.

Más adelante el autor entra de lleno en el otro asunto que nos convoca, cuando presenta —siguiendo la típica argumentación escolástica— la duda respecto a si en el estado de inocencia las cosas temporales fueron comunes a todos.¹³ Para tratar este tema, asegura, se requiere un conocimiento del dominio, la propiedad y la comunidad de bienes.¹⁴ La conclusión a la que llega es que todas las cosas fueron comunes a todos en el estado de inocencia.¹⁵

Wyclif vuelve a citar aquí al *Génesis* —esta vez I, 26—, donde se trata la creación del hombre a semejanza de Dios y el otorgamiento del dominio sobre toda la creación.¹⁶ A partir de esto sostiene su teoría sobre el dominio natural y el uso: Dios da al inocente el dominio natural y lo autoriza a usar cualquier cosa necesaria para el hombre para que este sirva a Dios.¹⁷ La propiedad o apropiación civil solo se introduce para refrenar a los viciosos, a los abusadores, una vez que el hombre ha pecado. Es decir, como remedio para la vida humana en estado postlapsario. La propiedad civil repugna al estado de inocencia.¹⁸

El estado de inocencia permite el uso y el disfrute de un bien, lo que distingue el uso del abuso. El inocente usa

11 (*TDSI*, C. 5, p. 501).

12 (*TDSI*, C. 5, p. 501).

13 (*TDSI*, C. 6, p. 505).

14 (*TDSI*, C. 6, p. 505).

15 (*TDSI*, C. 6, p. 505).

16 (*TDSI*, C. 6, p. 505).

17 (*TDSI*, C. 6, p. 506).

18 (*TDSI*, C. 6, p. 506).

cualquier parte del mundo en la forma de un placer ordenado y en la modalidad del servicio mutuo.¹⁹ Y aquí Wyclif remite a Agustín, sin citarlo expresamente, cuando enuncia lo que va a ser uno de los principales ejes de su propuesta de reforma: todas las cosas son del justo y, por consiguiente, todo el que es justo —y solo él— es verdaderamente rico.²⁰

Para aclarar este razonamiento Wyclif se vale de una serie de ejemplos que ilustrarían el hecho de que los miembros y accidentes de cualquier persona les son propios (en cuanto a la posesión relativa) y comunes (en cuanto al uso).²¹

Wyclif dedica el último capítulo de su tratado al tema del dominio de los ángeles, donde resuena claramente el Pseudo Dionisio Areopagita, en especial sus jerarquías celestiales. Su dominio se ejerce sobre todos los seres corpóreos —incluidos, en consecuencia, los seres humanos— y revela la excelencia de su naturaleza y de su servicio a Dios.²² Acá nuestro autor desciende también a las jerarquías eclesiásticas, y recuerda que Cristo preservó a los inocentes del dominio temporal, así como les prohibió su ejercicio a los sacerdotes.²³ Vemos aparecer, nuevamente, su preocupación por la situación de la Iglesia en la tierra, y la que él considera urgente necesidad de reformarla. Tanto el estado de inocencia como el de bienaventuranza, junto con la referencia al dominio de los ángeles, sirven así como un laboratorio para estudiar a la humanidad postlapsaria.

En virtud de la extensión requerida para esta ponencia, detenemos aquí nuestro punteo sobre el tratado. Consideramos que ya está presentado lo que queríamos abordar en esta instancia.

19 (*TDSI*, C. 6, p. 507).

20 (*TDSI*, C. 6, p. 508).

21 (*TDSI*, C. 6, p. 508).

22 (*TDSI*, C. 10, p. 522).

23 (*TDSI*, C. 10, p. 523).

Nuestro interés principal —del cual esta presentación es tributaria— es estudiar cómo afecta la idea cristiana del pecado original a la concepción del dominio del hombre sobre el hombre y qué proyecciones filosófico-políticas relevantes de esta relación se pueden identificar en el pensamiento de John Wyclif. A través del *TDSI* y de otras obras, nuestro autor reconocería tres tipos de dominio que van desde la inocencia de los seres humanos hasta la salvación de los predestinados, pasando por el de su vida postlapsaria. El dominio natural del Adán inocente y el dominio evangélico de la reconstitución de la inocencia por medio de la encarnación de Cristo son considerados como legítimos por Wyclif. El nivel histórico —el *dominium civile*— solo puede volverse justo si obtiene la gracia de Dios. En relación a los bienes temporales, la Iglesia solo podría tenerlos en la modalidad de la comunidad de bienes. Los eclesiásticos deberían seguir el modelo de Cristo y sus apóstoles, quienes —como el hombre en el estado de inocencia— hicieron uso de bienes tenidos en común. De ahí la reforma radical que propone nuestro autor, con eje en el apartamiento total del clero de lo temporal y su sujeción a las autoridades laicas.

Sostenemos que Wyclif es un claro exponente bajomedieval de la fusión entre teoría y praxis, entre el filósofo y la figura política. La investigación del estudio que lleva a cabo el pensador inglés sobre la relación entre el pecado original y el dominio político nos permitirá acercarnos tanto a un desarrollo coherente y profundo de una teología política innovadora como a los posibles efectos de la misma en la práctica de su propia época y de momentos históricos posteriores.

Bibliografía²⁴

- Boreczky, E. (2008). *John Wyclif's Discourse on Dominion in Community*. Brill.
- Briguglia, G. (2017). *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*. Carocci.
- Burt, R. A. (2012). *In the Whirlwind: God and Humanity in Conflict*. Harvard University Press.
- Campi, L. (2007). 'Iusti sunt omnia': Note a margine del *De statu innocencie* di John Wyclif. *Dianoia*, núm. 12, pp. 89-123.
- Minnis, A. (2012). Wyclif's Eden: Sex, Death and Dominion. Bose, M. y Hornbeck, P. (eds.), *Wycliffite Controversies: Proceedings of the 2008 Lollard Conference at Oriel College*, Oxford, *Medieval Church Studies*, vol. 23. Brepols, pp. 59-78.
- Minnis, A. (2016). *From Eden to Eternity: Creations of Paradise in the Later Middle Ages*. University of Pennsylvania.
- Pagels, E. (1998). *Adán, Eva y la serpiente. Sexo y política en la antigua cristiandad*. Crítica.
- Wyclif, J. (1992). *Tractatus de statu innocencie*. Loserth, J. y Mathew, F. D. (eds.), *Tractatus de mandatis divinis*. The Wyclif Society, pp. 475-524.

24 Solo se consignará la bibliografía expresamente citada.

Parte III

Transtextualidades homéricas

Capítulo 9

Helena y Afrodita: ¿homéricas o no?

Los comentarios de Aristarco de Samotracia y de los escolios exegéticos a *Ilíada* III, 396-418¹

Camila Belelli

El estudio de los escolios en los textos antiguos constituye en la actualidad un campo en pleno crecimiento. Ya en 1980 Nicholas Richardson sostenía que en los comentarios a los poemas homéricos podían encontrarse “*many valuable observations about poetic technique and poetic qualities*”. Más recientemente, René Nünlist ha estudiado con exhaustividad los conceptos de la crítica literaria moderna que ya hacían su aparición en los textos de los escolios, a los que no vacila en calificar como “una mina de oro” al momento de recolectar evidencia sobre los principios y las metas de nuestros predecesores antiguos (Nünlist, 2009: 366).

Entre el cuerpo de los comentarios que conservamos, de muy variada índole, se destaca la figura de Aristarco de Samotracia (216-144 a. C.), reconocido gramático y director de la biblioteca de Alejandría. Como parte de su labor

1 Este trabajo se inserta en el contexto del proyecto UBACyT N° 20020160100125BA, “Traducir, interpretar, ‘transpensar’. Leer a Homero en el español hispanoamericano del siglo XXI”, dirigido por la Prof. Dra. María Inés Crespo, y en nuestro proyecto de doctorado “Hablar como corresponde: Aristarco de Samotracia y la atétesis de los discursos ‘inapropiados’ en la *Ilíada*”, en el marco de una beca UBACyT.

filológica, que consistía en la edición y el comentario de la *Iliada* y la *Odisea*, Aristarco atetizó una serie de pasajes de los poemas y brindó para ello motivos diversos. El procedimiento de la atetesis consistía, en primer lugar, en el señalamiento, por medio de un símbolo crítico marginal, de aquellos pasajes que el estudioso consideraba que no formaban parte del texto original de Homero; en el comentario, por otra parte, se brindaba una explicación y justificación para dichos juicios.²

Sin embargo, en muchas ocasiones estos pasajes, espurios desde el punto de vista de Aristarco, fueron defendidos en los comentarios de otros críticos, los que actualmente son denominados ‘escolios exegeticos’. Según Francesca Schironi (2018: 9-10) estos escolios son de origen incierto y discuten la exégesis de Homero “*in the broadest sense –e.g., comments about Homeric art, characterization, plot, and storytelling, as well as other topics generally related with literary criticism*”. Fueron transmitidos principalmente en los manuscritos T y B, ambos del siglo XI, y en su mayoría derivan del fin del helenismo y el comienzo del período romano.³

En este trabajo nos concentraremos en un episodio que Aristarco atetizó sobre la base de cuatro argumentos diferentes: el diálogo entre Helena y Afrodita tras la victoria de Menelao frente a Paris (*Iliada* III, 396-418). Nuestro objetivo consistirá en contrastar dichos argumentos con los escolios exegeticos al mismo pasaje, en un intento de esclarecer qué aspectos del fenómeno narrativo que constituye la épica homérica son tomados en cuenta y priorizados en cada caso. La hipótesis que esperamos demostrar sostiene que, en sendos casos, las preocupaciones son de índole muy diferente:

2 Para una explicación acerca de la transmisión del texto de los escolios y la atribución de algunos de ellos a Aristarco, ver Kirk (1985: 38-43) y Schironi (2018: 3-13).

3 “En general [los escolios exegeticos] parecen reflejar la terminología crítica y las opiniones del siglo I a. C. y de los siglos I y II d. C.”. (Richardson, 1980: 265).

los escolios exegéticos exhiben un interés por “rescatar” el pasaje desde un punto de vista narrativo, mientras que Aristarco lo condena porque no constituye, como veremos, un discurso apropiado para el imaginario cultural griego arcaico.

Los escolios exegéticos y la perspectiva de la narración

El primer comentario que deseamos señalar nos interesa porque parece oponerse de manera bastante explícita a uno de los cuatro argumentos de Aristarco. Al comienzo de la escena que contiene nuestro pasaje, vemos que Afrodita se presenta ante Helena tras adoptar la figura de “una anciana hilandera de avanzada edad que, para ella, cuando vivía entre los lacedemonios, fabricaba bellos tejidos y la amaba especialmente” (*Il.* 3. 386-88).⁴ La mortal, sin embargo, reconoce a la diosa y se da cuenta de que está siendo engañada. Este reconocimiento es precisamente lo que despierta las sospechas del gramático, que se pregunta:

*πῶς γὰρ ἡ γραιῖα παλαιγενεῖ εἰκασμένη “περικαλλέα
δειρῆν” (Γ 396) εἶχεν καὶ “ὄμματα μαρμαίροντα” (Γ 397)
καὶ “στήθεα ἰμερόεντα” (Γ 397);⁵*

¿Por qué la que fue comparada con una anciana nacida hace mucho tenía “un bellissimo cuello” (3, 396) y “un deseable pecho” (3, 397) y “chispeantes ojos” (3, 397)? (*Sch. Il.* 3.395, 5-7 [Ariston.]).

4 γρηὶ δέ μιν εἰκῆα παλαιγενεῖ προσέειπεν/ εἰροκόμω, ἧ οἱ Λακεδαίμονι ναιεταῶσσι/ ἦσκειν εἶρια καλά, μάλιστα δέ μιν φιλέεσκε. Las traducciones de los escolios y de la *Iliada* son nuestras. En este trabajo hemos seguido la edición de Van Thiel (2010) de la *Iliada*.

5 El texto de los escolios está tomado de la edición de Erbse (1969).

Los escolios exegéticos, por el contrario, no ven esto como un problema sino como un hecho que se explica a partir de las intenciones de la propia Afrodita:

<στήθεά τ' ἱμερόεντα:> οὐδὲν ἄτοπον γυμνὴν φαίνεσθαι τὴν θεόν· Ἑλένη γὰρ ἤλθε γνωρισθῆναι, κρύπτεται δὲ τὰς Τρωάδας.

<y chispeantes ojos> Para nada raro es que la diosa se muestre tal como es. Pues fue para ser reconocida por Helena, y se oculta de las troyanas. (*Sch. Il. 3.397* [ex.]).

Podemos inferir, entonces, que el comentarista defiende de estas líneas entendiendo que, con su “disfraz”, la diosa no pretendía engañar a Helena sino simplemente no mostrarse ante las troyanas.⁶ Esto se relaciona, a nuestro juicio, con la imagen general que construyen los escolios exegéticos en este pasaje sobre la relación entre Helena y Afrodita. Aristarco criticó, en otro de sus argumentos, las palabras que la princesa troyana emplea para responder al llamado de la diosa:

καὶ βλάσφημα παρὰ τὸ πρόσωπόν ἐστι τὰ λεγόμενα “ἦσο παρ’αὐτὸν ἰοῦσα, θεῶν δ’ ἀπόειπε κελεύθους, / μηδ’ ἔτι σοῖσι πόδεσιν”. (Γ 406-7)

Y son una injuria fuera de personaje las palabras “Yéndote, siéntate junto a él y rechaza los caminos de los dioses, y ojalá no regreses aún sobre tus pasos”. (*Sch. Il. 3.395, 8-9* [Ariston.]).

6 En un escolio a *Iliada* 1, 199 (el momento en que Aquiles reconoce a Atenea) se brinda otra explicación sobre la capacidad de Helena para reconocer a Afrodita: “La vio. O porque la diosa es confidente de los griegos a los que asiste, o porque los dioses se muestran ante los descendientes de Zeus, como ante Helena (sc. 3: 396-7)”. (*Sch. Il. 1. 199-200* [ex.]).

Como hemos sostenido en otros trabajos,⁷ la reacción vehemente y algo agresiva de Helena es, de hecho, extraña en el contexto de la *Ilíada*. Sin embargo, y nuevamente en contraposición con la opinión del gramático, los escolios exegéticos interpretan de otro modo el discurso al afirmar que

<δαιμονίη> παρρησιάζεται ἢ Ἑλένη ὡς πρὸς ἀδελφήν.

<¡Mi buena señora!> Helena habla libremente, como ante una hermana. (*Sch. Il.* 3.399a.1 [ex.]).

<θεῶν δ' ἀπόειπε κελεύθους> οὐκ ἐπαρᾶται δέ, ἀλλ' ὀνειδίξει ἀντὶ τοῦ μὴ πρᾶσσε τὰ θεῶν.

<y rechaza los caminos de los dioses> No insulta, sino que en su lugar le echa en cara: “¿por qué no obras como los dioses?”. (*Sch. Il.* 3.406b.1 [ex.]).

En la primera de las dos anotaciones encontramos otra señal de cómo conciben estos comentaristas la relación entre la diosa y la mortal. Al interpretar que aquí Helena habla “como ante una hermana”, dan cuenta de la cercanía y afinidad que leen entre ambos personajes y que explica la familiaridad que aquella se permite.⁸ Por otra parte, el segundo

7 En “La coerción como forma de amar en la *Ilíada*: una lectura a partir de Aristarco” y “μή μ’ ἔρεθε σκελίη: Aristarco de Samotracia y la agentividad de Helena en la *Ilíada*”, ponencias presentadas en jornadas en la Universidad de Morón en 2018 y 2019, respectivamente.

8 El sentido del término *δαιμονίη* presenta ciertas sutilezas en este contexto. Según Autenrieth, el adjetivo *δαιμόνιος* aparece en Homero solo en vocativo, y puede ser usado con connotación positiva así como negativa, por lo que debe traducirse según el contexto. El DGE brinda las traducciones “¡hombre de dios!”, “¡mujer de dios!”, “¡desdichado!”, “¡bendito!”, y reitera que se da tanto en contextos de hostilidad como de amistad y confianza. Kirk sostiene que se trata de “a

comentario apunta a un aspecto del personaje de Helena que, como veremos, los escolios sostienen que el poeta intenta construir en este episodio. Al ordenarle a Afrodita que “se aparte de la senda de los dioses”, la mortal no estaría insultándola sino reprochándole que no actúe de la manera que se esperaría de una divinidad. Esto mostraría a Helena bajo una luz sumamente favorable, como una mujer que conoce cuál es el lugar que debe ocupar en la sociedad y en el mundo y que insta a su protectora a recordar el suyo.

Esta interpretación de que el poeta intenta elogiar a la mortal se hace explícita en un comentario a uno de los primeros versos del episodio, en el que el narrador cuenta que Afrodita, tras rescatar a Paris de la batalla y depositarlo en el tálamo, se dirige hacia la muralla “para llamar” (*καλέουσ’, Il. 3.383*) a Helena. Acerca de este momento, los escolios explican que

<αὐτὴ δ’ αὖθ’ Ἑλένην:> κατηγοροῦσιν ὡς προαγωγὸν εἰσάγοντος αὐτοῦ τὴν θεόν. ἀλλ’ ἐπεὶ ὤρμηται γέλωτα μὲν θέσθαι τὸν Πάριν, ἐπαινέσαι δὲ τὴν Ἑλένην, καὶ τοῦ μὲν τὴν ἀκρασίαν, τῆς δὲ τὴν σωφροσύνην ὑπ’ ὄψιν ἄγειν, οὐ δύναται δὲ διεστῶτα τὰ πρόσωπα δι’ ἐτέρου τινὸς συμβιβάζειν, ἐπίτηδες παρέλαβε τὴν Ἀφροδίτην.

<Y [fue] luego [a llamar] a Helena> Lo acusan [a Homero] de presentar a la diosa como proxeneta. Pero puesto que se dispone a hacer de Paris un motivo de risa, a alabar a Helena y a poner a la vista la debilidad de él y la templanza de ella, y [como] no puede unir a los personajes separados de otro modo, a propósito usa a Afrodita. (*Sch. Il. 3.383a* [ex.]).

traditional and formal mode of address, purporting to assume that the person addressed has some relic of heroic connection with the gods, usually as a form of exaggerated [...] politeness” (1985: 136). El uso que aquí hace Helena del vocativo es claramente irónico; por ello se explica la familiaridad entre Afrodita y ella que detecta el escoliasta.

Según los testimonios que conservamos, no existen motivos para suponer que las acusaciones de asimilar a Afrodita con un *προαγωγός* (proxeneta) se remonten a Aristarco, quien no menciona nada de este estilo en sus argumentos para la atétesis del pasaje. Aun así, este comentario resulta fundamental para comprender de manera integral la finalidad última del diálogo entre Helena y la diosa tal como esta es entendida en los escolios exegéticos; de ello se desprende, naturalmente, que el episodio es necesario dentro del poema y que no debe ser excluido, más allá de los argumentos de Aristarco. Dicha finalidad, como podemos ver, es doble y responde a exigencias propias de los textos narrativos: por un lado, tiene que ver con la construcción del personaje de Helena como una mujer poseedora de la cualidad de la *σωφροσύνη* (“templanza”, “sensatez”, “moderación”), y de su relación con Afrodita; por el otro, la intervención de la diosa es requerida para volver a reunir a aquella con Paris, aspecto que tiene que ver con el desarrollo de la trama.

Hemos rastreado en los escolios exegéticos un último comentario que defiende este pasaje. Luego de ser rechazada por Helena, Afrodita le responde airada y con amenazas, ante lo cual la mortal se atemoriza y sigue las órdenes de la divinidad. El comienzo de la respuesta de la diosa también fue criticado por Aristarco, quien señalaba que

εὐτελής κατὰ τὴν διάνοιαν “μή μ’ ἔρεθε, σχετλίη” (Γ 414).

El “no me provoques, insolente” es vulgar en pensamiento. (*Sch. Il.* 3.395, 10 [Ariston.]).

Ahora bien, los escolios exegéticos no parecen preocuparse por el supuesto carácter “vulgar” o “bajo” (*εὐτελής*) de las palabras de Afrodita; más bien se interesan por el efecto que estas tienen en Helena y en la audiencia:

<ἔδδεισεν δ' Ἑλένη> διδάσκει μὴ θρασείας γίνεσθαι
πρὸς τοὺς ὑπερέχοντας τὰς ἀποκρίσεις.

<y sintió miedo Helena> Enseña que las respuestas a
los poderosos no deben ser audaces. (*Sch. Il.* 3.418 [ex.])

Vemos en juego aquí la noción de que los poemas homéricos poseían una función didáctica. Sumado a lo que ya hemos mencionado, todo el intercambio entre los dos personajes —criticado vivamente por Aristarco— sirve como *exemplum* para la audiencia de cómo no se debe responder a quienes son más poderosos que uno.

A modo de síntesis, entonces, podemos decir que el énfasis que hemos rastreado en estos escolios está puesto en defender el pasaje atetizado por Aristarco con motivos vinculados a su carácter narrativo. Desde la perspectiva de los escolios exegéticos, entonces, el intercambio entre Helena y Afrodita resulta pertinente en el contexto global de la *Iliada*:

- a) *Por una necesidad argumental*: es preciso para la trama que Helena y Paris se reencuentren, y el poeta “no tiene otra manera” de lograr esto salvo por medio de la intervención de la diosa.
- b) *Para la construcción del personaje de Helena en sí mismo*: en primer lugar, al negarse a acudir nuevamente al lecho de Paris, y especialmente en el momento en el que este se ha comportado de manera deshonrosa ante la ciudad toda y los ejércitos, la princesa troyana demuestra que es una mujer moderada y que se preocupa por la *némesis* que inspira su figura. A su vez, le reprocha a su protectora que se involucre en los asuntos mortales más banales tales como la intimi-

dad entre Paris y ella, alejándose así del comportamiento que corresponde a una divinidad olímpica. En segundo lugar, el pasaje también contribuye a la elaboración dramática de la relación entre Afrodita y su protegida, que es, en última instancia, la causa misma de la guerra (y, por otra parte, también de la obra). Así, mediante este intercambio, podemos comprender el alto grado de familiaridad que despliega Helena al dirigirse a la diosa (a quien trata “como una hermana”), y viceversa: Afrodita parece no necesitar disfrazarse, sino que se muestra ante Helena tal como es.

- c) *Por su contenido didáctico*: al presentar una escena en la que una mortal, tras enfrentarse a una divinidad, es puesta nuevamente en su lugar por medio de las amenazas, el poeta brinda un *exemplum* que sirve de enseñanza para su audiencia.

Aristarco y la adecuación de los discursos

Como ya hemos adelantado, la perspectiva de Aristarco de Samotracia se encuentra en las antípodas de los comentarios que venimos trabajando. A su juicio, los versos 396 a 418, que comprenden el diálogo entre Helena y Afrodita, constituyen una interpolación originada a partir de la mala interpretación del significado de un verbo. Así, sostiene que

*οὐ δεῖ ἀκούειν ἐκ τοῦ <θυμὸν ὄριεν > (395) ἐθύμωσεν,
ἀλλὰ τὸ παρώρμησεν· δεξάμενος δέ τις τὸ πρότερον
τοὺς ἑξῆς ἐνδιασκευάζει*

No es necesario entender a partir de “le conmovió el ánimo” que la encolerizó, sino que por esto la exhortó. Pero alguien, habiendo entendido lo anterior, intercala los siguientes versos. (*Sch. Il.* 3.395, 1-4).

La confusión habría surgido, entonces, por entender el verbo ὀρίω en el sentido de “irritar, encolerizar”. El interpolador, sin comprender por qué Helena, tras irritarse, obedecería simplemente a la diosa, necesita brindar para ello una explicación, y por eso compone los versos que incluyen la pelea entre ambas. La crítica moderna, que reconoce la belleza y la profundidad del pasaje en cuestión, ha desestimado por esos mismos motivos la atétesis del gramático. Geoffrey Kirk (1985: 322), por ejemplo, sostiene que “*fortunately, his stringent views had no effect on the vulgate, and one of the most profound, beautiful and emotive confrontations in the whole epic was allowed to survive unscathed*”. También Walter Leaf, en su edición y comentario de la *Iliada*, afirma que los argumentos para la atétesis “*are not weighty enough to prevail against lines which are spirited and thoroughly Homeric*” (1900: 148). Nuestro objetivo no es, por supuesto, defender la postura de Aristarco y condenar el pasaje; pero sí creemos que los argumentos que brinda para justificar su atétesis no son en absoluto desacertados y merecen ser estudiados en profundidad. La pericia del erudito y la exhaustividad en su estudio de los poemas homéricos, reconocidas ampliamente por la crítica, no deben ser dejadas de lado. Tal como afirma Schironi (2018: 760), tras un análisis sumamente completo y detallado de los escolios que a él se le atribuyen:

by setting down his assumptions and methodological rules, Aristarchus actually founded a new discipline; in fact, to our knowledge, he was the first to develop a consistent and systematic method to explain, analyze,

and correct a text. Aside from his inevitable flaws, his main legacy is thus the foundation of philology as an empirical and scientifically based techné.

Siguiendo esta premisa, en otros trabajos⁹ nos hemos dedicado al análisis minucioso de cada uno de los argumentos que justifican la atétesis del pasaje en cuestión. Hemos podido comprobar que, en efecto, los versos son muy extraños en el contexto de la *Ilíada*. Así, a partir de cada motivo enunciado por el gramático, arribamos a las siguientes conclusiones:

- a) Helena es el único personaje en la épica que, tras la fórmula “así hablé, y en el pecho le conmovió el ánimo”, no es persuadida por su interlocutor y desobedece el mandato que le han dado. Es, a su vez, la única mujer de quien se predica esta fórmula.
- b) Helena es también el único personaje en la *Ilíada* que reconoce a una divinidad cuando esta se acerca sin intención de mostrarse.
- c) Esta escena constituye el único momento en la obra en el que Helena atribuye la culpa de la guerra a un agente que no es ella misma.
- d) Las palabras “no me provoques, terca” (*μή μ' ἔρεθε, σχετλίη*, v.414) con las que Afrodita comienza su discurso ubican a Helena en un lugar muy particular. Por un lado, el verbo *ἐρέθω* nunca es empleado en la *Ilíada* para designar una interacción entre mortal y divini-

9 En “La coerción como forma de amar en la *Ilíada*: una lectura a partir de Aristarco” (2018) y “*μή μ' ἔρεθε σχετλίη*: Aristarco de Samotracia y la agentividad de Helena en la *Ilíada*” (2019).

dad, como sí sucede en este caso. Por el otro, mediante el uso del adjetivo *σχέτλιος* la troyana es asimilada a los grandes dioses y héroes de la épica (Zeus, Agamenón, Aquiles, Heracles), de quienes se predica esta cualidad precisamente por ser personajes con agencia, que no tuercen su voluntad.

Sobre la base de estas conclusiones parciales, y habiendo comparado los comentarios de Aristarco con los de los escolios exegéticos, podemos finalmente arriesgar una interpretación acerca de esta atétesis. Los argumentos esgrimidos por el gramático, como vimos, están perfectamente orientados: todos ellos señalan elementos que parecen desentonar en el contexto global de la *Ilíada*. Esto nos permite pensar, aunque Aristarco no haya podido expresarlo en estos términos, que el pasaje en cuestión es efectivamente extraño porque se aparta de las expectativas del código cultural griego arcaico. En él, Helena es presentada como un personaje que se destaca enormemente entre todos los demás, y eso incluye a los héroes, a los varones para y sobre los que se compone la épica: es la única que puede oponer, aunque sea por un momento, su voluntad a la de una divinidad. Esto la ubica en un lugar excepcional no solo en relación con su género, puesto que es una mujer con cualidades masculinas (como la agentividad, por ejemplo), sino también en relación con su propia “especie”: es una mortal que no teme desafiar a una diosa, acción reservada solo a los héroes más poderosos. Este quiebre de todas las dicotomías se manifiesta, precisamente, en el pasaje que Aristarco señaló como espurio.

Como hemos dicho, la épica homérica poseía una cualidad didáctica (reconocida ya en la antigüedad por Platón), y por ello el foco del gramático siempre se orienta a que el poema mantenga un tono “apropiado”. Por

todo lo expuesto, creemos que este pasaje se sale de los límites de lo apropiado para el imaginario cultural, puesto que en él el narrador/poeta hace que Helena, el arquetipo de la “mala mujer”, se desplace por su propia voluntad de ese rol que le ha impuesto el mito y alce la voz para expresar su hartazgo. A partir de esto, podemos entender casi naturalmente los motivos que subyacen a la atétesis, que no tienen que ver con una mera rigurosidad o un disgusto estético. Helena, la mala mujer, no puede negarse asertivamente en la *Iliada* a ser lo que el imaginario le prescribe.

A partir de este análisis, hemos intentado demostrar las profundas diferencias que separan, en algunos casos, los comentarios de los escolios exegéticos de las interpretaciones de Aristarco. Mientras que unos se enfocan en la dinámica del fenómeno narrativo siguiendo los preceptos de la escuela aristotélica, el otro se permite cuestionar aquellos pasajes que constituyen un quiebre de las expectativas de oyentes y lectores. Y, gracias a este señalamiento, nos es posible hoy encontrar en estos episodios esas voces que en Homero se salen de la norma y que lo vuelven, eternamente, un clásico.

Bibliografía

Ediciones, comentarios y diccionarios

Autenrieth, G. (1895). *A Homeric Dictionary*. University of Oklahoma Press.

Erbse, H. (1969). *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*. de Gruyter, 7 vol.

Kirk, G. (1985). *The Iliad: A Commentary. Volume I: books 1-4*. Cambridge University Press.

Leaf, W. (1900). *The Iliad. Edited, with Apparatus Criticus, Prolegomena, Notes, and Appendices.* Macmillan and Co., Limited.

Van Thiel, H. (2010). *Homeri Ilias, Iterum recognovit.* Olms-Weidmann.

Bibliografía consultada

Belelli, C. (2018). La coerción como forma de amar en la *Iliada*: una lectura a partir de Aristarco. Ponencia presentada en las *Novenas jornadas sobre el mundo clásico: "Formas del amor en el mundo antiguo"*. Universidad de Morón.

Belelli, C. (2019). μή μ' ἔρεθε σχετλῆ: Aristarco de Samotracia y la agentividad de Helena en la *Iliada*. Ponencia presentada en las *Séptimas jornadas sobre historia de las mujeres y problemáticas de género*. Universidad de Morón.

Nünlist, R. (2009). *The Ancient Critic at Work: Terms and Concepts of Literary Criticism in Greek Scholia.* Cambridge University Press.

Richardson, N. (1980). *Literary Criticism in the Exegetical Scholia to the Iliad: A Sketch.* The Classical Quarterly, pp. 265-287.

Schironi, F. (2018). *The Best of the Grammarians: Aristarchus of Samothrace on the Iliad.* University of Michigan Press.

Capítulo 10

Los “discursos de combate” de Deríades y Dioniso (*Dionisiacas* XXVII, 22- 221) desde las relaciones intratextuales

Belén Alejandra Maidana

La obra *Dionisiacas* de Nono de Panópolis presenta una relación intertextual con Homero en la importancia que se le otorga a la palabra enunciada por los personajes en el texto.¹ Este aspecto nos lleva a pensar también en la intratextualidad² que se manifiesta entre los discursos de la obra tardoantigua. Esta relación intratextual, foco de nuestro interés, se manifiesta en primera instancia en los discursos de combate de Deríades (XXVII, 22-136) y de Dioniso (XXVII, 167-221), que presentan una estructura similar y con iguales intenciones (Verhelst, 2017: 108). De acuerdo con esto, nos interesa centrarnos en la relación entre los enunciados desde el análisis interno de cada discurso para examinar los conceptos autolaudatorios y los ofensivos que los personajes dirigen especialmente a su contrincante para desafiarlo, fortalecerse antes del combate (a sí mismo y a

1 Cfr. Geisz, C. (2017) y Verhelst, B. (2016).

2 La intratextualidad es el fenómeno y el estudio de la relación entre los elementos dentro de los textos. Al igual que la intertextualidad, la intratextualidad se refiere, de manera crucial, a la interpretabilidad de enlaces, contrastes y otros elementos textuales, una vez que se han identificado, y que toma sentido cuando funciona como base para la interpretación. (Sharrock, 2018: 13).

su tropa), y mostrarse superiores, lo que redundará, por contraste, en la construcción de sus identidades.

B. Verhelst (2017: 108) considera que estas exhortaciones comparten un elemento en común que se relaciona con las cualidades estilísticas propias de la poesía de Nono de Panópolis. El uso constante de catálogos, imitando la forma homérica, permite realizar una enumeración de los oponentes (quién está luchando contra quién) y de las consecuencias de la guerra (cómo será tratado cada estamento de las tropas enemigas después de la derrota). Este *topos* constante en la poesía de Nono, de acuerdo con la autora, tiene también una función específica en la narración, que puede ser interpretada como un recordatorio de los principales combatientes en el campo de batalla, necesario para la audiencia.

Sin embargo, consideramos que hay más elementos para tener en cuenta, porque estos discursos tienen una fuerte conexión con el contexto en el que son enunciados. La influencia del contexto bélico, el hecho de que las exhortaciones sean emitidas antes del combate y la desigualdad de los antagonistas son determinantes para el sentido de los parlamentos en la obra de acuerdo con lo que cada personaje funda a partir de su emisión.

Los discursos de Deríades y Dioniso representan un *agón* de palabras porque cada líder utiliza argumentos y recursos de tal forma que, a través de estos, construye un clima determinado antes de la batalla, es decir que la confrontación se exterioriza en el plano del discurso.

A diferencia de su *hipotexto* homérico donde las exhortaciones de los generales se producen sobre todo en el fragor de la batalla y están dirigidas a los combatientes que se encuentran cerca, en la mayoría de los casos de *Dionisiacas* estos enunciados se emiten inmediatamente antes del comienzo de la confrontación y, en algunas ocasiones, en

una asamblea. De tal manera, la función de la localización de los discursos es importante porque los personajes construyen —a partir de su emisión— una especie de descripción de los cuerpos de batalla que van a combatir y de los jefes de cada ejército.

El par de opuestos (*opposing pairs*)³ que conforman estos parlamentos tomados para el análisis es representativo para los caracteres de los líderes, porque a través de los dos discursos se los caracteriza y, en la divergencia, se definen sus identidades. Además, la ubicación en el texto, la enunciación de los personajes —uno inmediatamente después del otro— sobre el mismo asunto y de manera análoga, lleva implícitamente a la comparación entre las distintas formas de elocuencia y de poder del discurso.

Desde un análisis interno, el enfrentamiento se da en las palabras que cada uno pronuncia, y el uso adecuado de la elocuencia los posiciona para la lucha cuerpo a cuerpo que prosigue. Si bien son discursos que se realizan para su ejército, estos no se limitan a una simple arenga, sino que sirven para engrandecer la imagen del líder que habla, que debe “medirse” frente al enemigo. No solamente se acrecienta la figura expresando las cualidades del líder a partir de la alabanza (a sí mismo) sino que se menciona al enemigo, se destruye su imagen y se intenta dejar en un rango inferior al otro al que se alude.

Los tres factores implicados en un discurso son quién habla, de qué habla y para quién (*Ret.* II 1.1, 20-24) y estos componentes conducen de diferentes maneras lo que se dice, cómo se recibe, y lo que provoca en el oyente. Deríades es un ser semidivino que va a enfrentarse a una divinidad celestial, cada uno con su ejército respectivo. Si

3 Término utilizado por Verhelst (2007: 90) para referirse a las exhortaciones de los generales que se suceden una después de la otra y que se construyen como la contraparte de la anterior.

bien tiene una condición semidivina, no comparte con su oponente el mismo rango ni características similares y se posiciona, de esta manera, en una relación de desventaja en el enfrentamiento. Precisamente en esta condición radica la importancia de la eficacia en el uso de la palabra para Deríades como orador, quien debe emitir un discurso tal que sus oyentes puedan creer verosímil la victoria y su superioridad frente al enemigo, a pesar de que van a combatir con seres de rango superior.

El ímpetu al hablar y la forma en que emita sus palabras van a condicionar a quien lo oye, por lo que el narrador da pie al discurso de Deríades mostrando la actitud que toma al dirigirse a su auditorio, que por un lado es su ejército mismo, pero también se presupone que Dioniso escucha en ese momento lo que dice su oponente:

cuando aparecieron las falanges de los indios el *soberbio* Deríades las dispuso para la batalla, e *incitando* a los guerreros *lanzó* estas palabras con voz *amenazadora*⁴

φαινομένας δὲ φάλαγγας ἐπὶ κλόνον ὤπλισεν Ἰνδῶν
Δηριάδης ὑπέροπλος, ἐποτρύνων δὲ μαχητὰς
μῦθον ἀπειλητῆρος ἀνήρυγεν ἀνθερεῶνος:

(Dion. XXVII, 19-21).

Por un lado, se destaca el participio *ἐποτρύνων* (impulsar”, “excitar”, “animar contra),⁵ porque devela el objetivo de su discurso para con su tropa, una parte de sus oyentes. Además, el vocablo *ἀπειλητῆρος* con que califica las palabras que pronuncia, sumado al verbo aoristo *ἀνήρυγεν*,

4 Las traducciones de los fragmentos de *Dionisiacas* son de mi autoría, salvo que se indique la edición en español de D. Hernández de la Fuente.

5 Yarza (1964: 559).

con el sentido de vomitar, regurgitar⁶ (es decir que “vomita” sus palabras amenazadoras “μῦθον ἀπειλητῆρος ἀνήρουγεν”), muestran la forma y el ímpetu con el que da fuerza y agresividad a sus palabras. Por otra parte, el calificativo *ὑπέροπλος* (arrogante” o “soberbio) que le asignan completa la imagen desde donde se posiciona para emitir su discurso, pensando en Dioniso, su otro oyente. Deríades es llamado “*ὑπέροπλος*” pero esta palabra tiene un sentido más amplio al significar “que tiene demasiada confianza en la fuerza de sus armas”.⁷ Es decir, tenemos un emisor seguro de cada arma que posee y lo dejará claro en sus palabras.

La breve introducción que hace el narrador antes del discurso da crédito a lo que viene después. Es un enunciado de 115 líneas frente al de su enemigo con solo 57. Este desequilibrio en la extensión es fundamental porque, considerando la situación de su contrincante, Deríades debe demostrar a través de su parlamento la superioridad que posee y lo hará a través de recursos como la auto-alabanza, la vituperación a su rival y su papel como *teómaco*⁸ que resulta fundamental, teniendo en cuenta que se enfrenta a un dios.

De acuerdo con esto, el discurso de combate del líder se estructura en cuatro grandes partes: 1. arenga a su tropa (22-39); 2. autoalabanzas e injurias contra el enemigo (Dioniso) (40-53); 3. ofensas como *teómaco* (54-98); y 4.

6 En la traducción la palabra aparece como “lanzó” pero connota la idea de “vomitar”. Es el aoristo 2º de *ἀνρεῦναι*: regurgitar, vomitar, desembocar (un río). Yarza (1964: 120).

7 De acuerdo con Chantraine (1968: 1158) el vocablo se conforma de un primer término (*ὑπερ*-) que expresa superioridad y exceso, y el segundo (*όπλι*) que refiere a las armas que se portan, las más fuertes; pero la palabra es usada en sentido despectivo como “arrogante”.

8 La importancia de su papel como *teómaco* radica en la superioridad que remarca Deríades acentuando más aún su piedad como enemigo de Dioniso, a quien prácticamente no considera un dios. Las amenazas no solo van contra Dioniso sino que se extienden a los olímpicos. Deríades quiere demostrar que Dioniso no es invencible y recurrirá a evocar diferentes episodios para provocar al dios. Además, como antecedente de *teómaco*, Deríades retoma la imagen de Licurgo, pues se trata del mayor enemigo de Dioniso.

objetivos contra sus enemigos (98-136). Frente al discurso confrontativo de su oponente, que se compone de elementos similares: 1. arenga a su tropa (167-175); 2. advertencia ominosa al enemigo (176-188); y 3. discurso para menoscabar al rival.

El combate de palabras de Deríades y Dioniso busca engrandecer, en primer lugar, sus propias figuras por medio de autoalabanzas y, luego, a sus respectivos ejércitos que van a salir al campo de batalla. Así también, la utilización de determinados conceptos permite al enunciador menoscabar la figura de su contrario para determinar su situación en la batalla.

Deríades inicia su parlamento dando confianza a su ejército, asegurándoles la victoria, e incita a la batalla (22-39). En esta primera parte, el líder de los indios nombra a su enemigo utilizando el adjetivo *θρασύν*⁹. Este término ya era utilizado en Homero con el sentido de “bravío, temerario”; posteriormente, el sentido pasa a referirse al que realiza las cosas con mucho valor o resolución, pero con excesiva imprudencia.

Esclavos míos, combatid, convencidos de la acostumbrada victoria, y al *arrogante* con cuernos, al que llaman hijo de Tione, haced esclavo de Deríades, de iguales cuernos.

ἄμῶς ἐμοί, μάρνασθε, πεποιθότες ἠθάδι Νίκη,
καὶ θρασύν ὃν καλέουσι κερασφόρον νία Θυώνης
λάτρην ἰσοκράιροιο τελέσσατε Δηριαδῆος.

(Dion. XXII, 22-24).

9 También en el verso 75 se utiliza el mismo término para referirse a Éaco (*θρασύν Αἰακόν*), cuando Deríades amenaza a Zeus y a sus hijos, en su papel de *teómaco*, y dice que enviará después de destruirlo, a él y a su padre, al Hades. La figura de este hermano es importante porque en la obra de Nono es uno de los aliados más importantes de Dioniso (D. XIII 201 y ss., XXII, 285 y ss.).

De acuerdo con el contexto en que Deríades utiliza el término, al iniciar la arenga a su ejército, este adquiere el sentido de “arrogante, osado”. De este modo, persuade a su ejército de las características de su oponente y desafía, por otra parte, a Dioniso. Es decir que aquél que está por pelear frente a su tropa está por cometer una gran imprudencia al enfrentarse al gran Deríades.

En la segunda y tercera parte (vv.40-53; 54-98) este líder construye su discurso con una exagerada demostración de *hýbris* (exceso), en varios sentidos. Por una parte, insiste en calificar a su enemigo como débil, menoscabando la figura de Dioniso hasta llegar al punto de impiedad con los dioses griegos. En esta sección Deríades se dirige expresamente a su rival y utiliza el elemento mítico con diferentes finalidades. Resalta la intención de demostrar la debilidad de su enemigo, igualándolo a un oponente femenino y, por lo tanto, sin condiciones bélicas. Esta forma de asimilar la falta de fuerza y coraje en la guerra a un comportamiento femenino tiene su primer antecedente en la épica homérica,¹⁰ que puede verse por ejemplo cuando Héctor le dice a Ayante: “No me pongas a prueba como a débil muchacho / o mujer que nada sabe de empresas bélicas” (*Il. VII, 235-236*).¹¹

La idea de parangonar al otro con la debilidad de la mujer inicia con la referencia al mito de Licurgo y Dioniso,¹²

10 Zecchin de Fasano (2018: 13), haciendo referencia a la visión homérica de lo femenino, expresa que “se atestigua una degradación de lo femenino, en las ocasiones en que un varón adopta o recibe figuraciones o características femeninas que lo privan de su ‘grado’ masculino o se ven como algo negativo, como un ‘afeminado’”.

11 *μή τι μνηστὴρ παιδὸς ἀφαιρούῃ πειρήτιζε/ ἡέ γυναικός, ἣ οὐκοῖδεν πολεμήϊα ἔργα.* (*Il. VII, 235-236*).

12 Este mito lo narra Nono en *D. XX 149; XX,354-369* y vuelve a referirse en *XXVI, 22-25*. Licurgo, rey de Tracia (de los árabes, según Nono) y enemigo de Dioniso, era descendiente de Ares y se enfrentó a Dioniso y a sus nodrizas (Homero, *Il. VI, 130-140*), hasta que hizo huir al dios bajo las olas del mar. Luego los dioses lo castigaron por su osadía de *teómaco*, aunque existen varias versiones que Nono cuenta en el canto XX.

para recuperar el momento en que combaten y el dios huye y se refugia cobardemente en el regazo de Tetis en el mar:

No hay aquí un dulce Nereo, ni una Tetis india que te acoja.

οὐ μείλιχος ἐν θάδε Νηρεύς, ἰοὺ Θέτις Ἰνδῶη σε
δεδέξεται. (D. XXVII, 45-46)

Por medio del uso irónico, Deríades se burla de su enemigo y califica a Nereo, quien ayudaría a Dioniso, como *μείλιχος*.¹³ Este término indica que es dulce como la miel, amable y suave,¹⁴ y también es el que atiende a la invocación. Todas estas cualidades que emplea Deríades para vituperar al enemigo apuntan al campo semántico de lo femenino y de atender poco a las cuestiones de la guerra. Además, esto se relaciona con lo que expresa, en el contexto del mundo homérico, Zecchin de Fasano (2018: 14): “cuando un héroe bélico increpa a otro como mujer, declara que su energía ha cambiado de género, que se ha vuelto débil e inestable. También indica que el belicismo no es propio de la mujer”.

Por otra parte, después definir a su contrincante, habla en primera persona para precisar quién es y retomar la idea de su enemigo con rasgos femeninos ya utilizada en los versos 45-46:

13 Homero, *Il.* XVII, 671: “la nobleza del desdichado Patroclo cada cual ahora/ recuerde, pues sabía ser amable (*μείλιχος*) con todos/ cuando vivía; mas ya la muerte y la parca lo han alcanzado” (670-672). XIX, 300: “Por eso a ti, amable (*μείλικον*) siempre conmigo, muerto te lloro” (Briseida habla sobre Patroclo). XXIV, 24, 739: Andrómaca se lamenta por Héctor y dice esto invocando también a su hijo: “Que no era blando (*μείλιχος*) tu padre en la funesta contienda”.

14 Yarza (1964: 875).

Soy el *líder* de un ejército de audaces lanceros. Soy *más poderoso que* Licurgo, que te hizo huir a ti y a tus Bacantes *que no valen para la guerra*.

εἰμι δοριθρασέος στρατιῆς πρόμος; εἰμί Λυκούργου
φέρτερος, ὅς σε δίωκε καὶ ἀπτολέμους σέο Βάκχαξ.

(D. XXVII, 54-55).

Deríades elige para definirse el término *πρόμος*, (el de primer rango) que da cuenta de una de las características propia de todo héroe épico.¹⁵ Se nombra *πρόμος* para decir que es el líder de los lanceros y *φέρτατος* (más poderoso que) en grado superlativo, para parangonarse con Licurgo, único enemigo de Dioniso de quien el dios huyó despavorido (D. XXVII, 54-55). Estos términos, que lo sitúan en un primer lugar de carácter superlativo, acrecientan la hipérbole con respecto a sí mismo y a sus tropas, construida por medio de la palabra frente a los propios y a los enemigos. Además, intenta mostrar la vulnerabilidad guerrera de su enemigo a través del término *ἀπτολέμους*¹⁶ (D. XXVII, 55) (“que no valen para la guerra”) referido a las Bacantes, pero también, a través de ellas, al mismo Dioniso, un rasgo negativo más para descalificarlo en cuanto a su capacidad para la guerra y mostrando que esa feminización es una situación de extrema debilidad para el dios. Es el contraste con la *andreia* esperable en el ámbito viril por excelencia, en la épica.

15 En el canto III de *Iliada*, 43-45 Héctor utiliza *πρόμον* para referirse a la fuerza necesaria para la guerra, de la que carece Paris: “Seguro que a carcajadas ríen los aqueos de melnuda cabeza, que paladín te creían y *campeón* por ser de bella presencia; pero ni tienes vigor en las entrañas ni fuerza”. También en *Odisea* XI, 492-494 aparece el término *πρόμος* cuando Aquiles en el Hades pregunta a Odiseo por su hijo: “Pero, ¡eal! refiere de aquél, el preciado hijo mío, si es o no sucediendo a su padre *el primero* en la guerra”.

16 *ἀπτόλεμος* es igual a *ἀπόλεμος*, con el sentido de inválido, que no sirve para la guerra; no belicoso. Yarza (1964: 183).

Después de afirmar su poder (vv. 54-55), Deríades va contra los dioses griegos, comienza a desarrollar su papel como *teómaco*: “Tu estirpe descendiente de Zeus no me turba” (D. XXVII 56).¹⁷ Él guarda para sí la virilidad. Desafía a Zeus con sus atributos más destacados, el rayo, y el poder “de un nuevo rayo” que se enfrenta al del dios más poderoso. Cuando se refiere a los dioses y a los seres que forman parte del ejército de Dioniso, explica todo lo que va a realizar:

a fin de que el Crónida tenga celos más bien de Deríades y destroce su corazón, al ver como trueno y centellea. Que quede aterrado ante el general de los indios, lancero de un llameante rayo de nuevo origen.

ἵνα φρένα μᾶλλον ἀμύξει

Δηριάδην κτυπέοντα καὶ ἀστράπτοντα δοκεύων

ζηλήμων Κρονίδης, πεφοβημένος ὄρχαμον Ἰνδῶν

ὑψιγόνου φλογέοντος ἀκοντιστῆρα κεραυνοῦ.

(D. XXVII, 97-99)

La cuarta parte (vv. 98-136) se constituye a partir de la justificación de su fuerza en la guerra por su linaje y la utilización de mitos para explicar lo que va a hacer con sus enemigos. En todo momento, Deríades manifiesta que su fuerza supera la de su adversario y, a pesar de que combate contra un dios, muestra su autoridad frente a su ejército y hace referencia a su linaje para definirse frente al cuerpo enemigo a partir de la comparación con su antecesor, que le sirve para igualarse a una divinidad:

El progenitor de mi madre, Faetonte, gobernante de los astros llameantes, no es sino un *campeón* completa-

17 σὸν γένος οὐ κλονεῖ με Διυπετές.

mente *ίγneo*. Y si yo llevo la sangre de mi padre, que es un río, me he de enfrentar a Dioniso en una batalla...¹⁸

μητρός ἐμῆς γενέτης, φλογερῶν ἐπιήρανος ἄστρον,
αὐδὸς ὄλος Φαέθων πυρῶεις πρόμος: εἰ δὲ τοκῆος
αἷμα φέρω ποταμοῖο, καὶ ὕδατόεντι βελέμνω
μαρνάμενος μόθον ὑγρὸν ἀναστήσω Διονύσω,
Βάκχων ἐχθρὰ κάρηνα ῥοαῖς ποταμοῖο καλύπτων.

(Dion. XXVII, 100-105)

De nuevo retoma el mismo término *prómos* (πρόμος) que utilizó anteriormente para describirse (vv. 54-55), en primer lugar, para compararse con su antecesor al que llama *πυρῶεις πρόμος* (campeón ígneo). El hecho de que Faetonte sea su abuelo, hace a Deríades heredero de la fuerza de su antecesor.

En segundo lugar, refiere a su enemigo explícitamente con el mismo sustantivo *prómos* (πρόμος) pero modificado con el adjetivo *thélyn* (θῆλυν), femenino, término que anula totalmente a su oponente, es decir que califica en este caso directamente a Dioniso como “líder femenino”, en un intento de disminuir o hacer vulnerable la figura de su contendiente.

no temeré jamás a un *líder femenino*

οὐ τρομέω ποτὲ θῆλυν ἐγὼ πρόμον (D. XXVII, 74).

Esta característica que le atribuye a su contrincante la retoma Deríades en su papel de enemigo de los dioses: “Tu estirpe descendiente de Zeus, no me turba...” (v. 56)¹⁹ y, para

18 Traducción de Hernández de la Fuente, D. (2004).

19 σὸν γένος οὐ κλονεῖ με Διηπετές: αἰνομόρου γὰρ.

demostrar la inferioridad de esa estirpe, narra un episodio relacionado con el nacimiento de Dioniso, para burlarse nuevamente de una situación propia del mundo de la mujer. Es decir, no solo es atribuida esta “debilidad” a Dioniso, sino también al dios más poderoso: ¡Qué me importan los partos y dolores del Crónida a mí! A menudo he visto a mi mujer en tal trance...”

*οὐ Διὸς ᾠδίνοντος ἐμὲ κλονέουσι λοχεῖαι:
πολλάκις ᾠδίνουσαν ἐμὴν ἐνόησα γυναικα.*

(D. XXVII, 60-62)

Al realizar una analogía con su propia mujer, menoscaba la imagen viril, y, por lo tanto, fuerte para la guerra, del otro término de la relación.

Luego de esto Deríades se refiere a la ayuda protectora que va a enviar el Crónida para Dioniso. Aparece la palabra *θηλυν*, con la que alude a la cualidad femenina de Dioniso (D. XXVII, 73), para calificar a Atenea como su defensora *ἀρηγόνα θήλυν Ἀθήνην* (D. XXVII, 63). Esto remarca, por un lado, que su protectora es tan femenina como él y, no conforme con eso, su inferioridad ante el gran Deríades queda a la vista al invocar ayuda recurriendo a una diosa femenina, armada para la guerra, para él, que es un “varón”.

Nos enfrentamos a un discurso plagado de recursos y elementos que elevan a un líder, configurado como un guerrero terrorífico, capaz de derrotar a cualquier ser, incluso a un dios. De este modo, el orador (Deríades) construye su parlamento desde la autoalabanza y el vituperio al enemigo; así, busca engrandecerse frente a sus oyentes y, por consiguiente, persuadir a su ejército convencéndolos de que no tienen que temer frente al adversario y, a Dioniso, de que debe tener miedo.

Si nos situamos en “para quién se habla”, uno de los factores que constituyen los discursos, tenemos dos destinatarios, como ya dijimos, por un lado, su tropa y, por otro, Dioniso. En este contexto, el efecto de las palabras del líder de los indios frente a una parte de sus oyentes no se puede ver hasta el canto siguiente. Sin embargo, se puede evaluar la eficacia del poder de sus palabras en lo que pronuncia Dioniso como consecuencia y a continuación.

El discurso de Dioniso es una respuesta directa a lo que escuchó anteriormente. Como en el caso de su oponente, los recursos de autoalabanza y vituperación están presentes, pero de forma encubierta. Como dijimos, la primera parte del parlamento de Dioniso se compone de una arenga a su tropa en la cual, a través del catálogo de armas, muestra un contraste con respecto al ejército enemigo. Sus armas son todos los elementos propios de los ritos dionisiacos: las danzas, los tirsos, el arpa, la hoja de la vid, el oboe.

Basárides, venid aquí con vuestro baile y dad muerte a las bárbaras tribus de los enemigos. Cruzad los tirsos con las lanzas cruzalos también con las espadas. Y que sea mi arpa la que exalte a mis Sátiros en el combate como una trompeta de guerra, en vez de ser compañera de banquetes. Que la verde hoja de la vid triunfe sobre el acero y la afilada lanza. En vez de entonar su son acompañando los bailes de Dioniso nocturno, que mi oboe cante en otra tonalidad un himno en honor de Enío, abandonando el conconvival sonido de Bromio, que deleita el corazón.²⁰

(D. XXVII, 167-175).²¹

20 Traducción de Hernández de la Fuente (2004).

21 *Ἰασσαρίδες, καὶ δεῦρο χορεύσατε, δυσμενέων δὲ/ κτείνετε βάρβαρα φύλα, καὶ ἔγκεισι μίσατε θύρους, / μίσατε καὶ ξιφέεσσι: καὶ ἠθάδος ἀντὶ τραπέζης/ σάλπιγξ ἔγρεκίδοιμος ἔμοις Σατύροισι γενέσθω/ πηκτὶς ἐμή: χλοερὴ δὲ καταχμάζουσα σιδήρου/ δούρατα νικήσειεν ἀκαχμένα φυλλὰς ὀπώρη:/ ἀντὶ*

Como vemos, Dioniso se refiere a sus rivales únicamente al comienzo del fragmento (vv. 167-168) nombrándolos como *δυσμενέων βάρβαρα φύλα* “la bárbara raza de enemigos”. Es significativo que elija calificar con el adjetivo *βάρβαρα* a los otros, siendo que de alguna manera reproduce la situación del dios como extranjero que le asignan en Grecia.²² Luego solo se dedica a mostrar las armas que enfrentarán a la lanza y la espada. El hecho de que no mencione frecuentemente al enemigo, como sí lo hace Deríades en su arenga, demuestra, por un lado, su supremacía porque a él le son suficientes las armas que posee y no tiene nada que demostrar para enfrentarse, ya que su superioridad está a la vista, y por otro, deja entrever que el discurso que escuchó anteriormente no lo perturbó y, en consecuencia, la advertencia de Deríades no fue suficiente.

Por medio del uso irónico, Dioniso menoscaba a su contrincante a través de la burla y de la utilización de los mismos conceptos/términos que empleó su enemigo para animar a su ejército, burlándose de ellos. El término *πρόμος*, que utilizó Deríades en los versos 54, 101 y 74, es empleado por Dioniso esta vez para hablar del linaje de su enemigo:

*δὲ νυκτελίοιο χοροσασίης Διονύσου/ αὐλὸς ἐμὸς φθέγγαιτο μετάρηρον ὕμνον Ἐννοῦς,/ τερψινόου
Βρομίοιο λιπῶν ἐπιδόρηιον Ἠχώ.*

- 22 Según Bernabé (2013: 11) “la tradición lo considera a menudo un dios extranjero y, en efecto, se advierte en sus mitos una clara presencia de elementos no griegos: el nombre de Sémele, la madre de Dioniso, se ha interpretado como tracio o frigio; mientras que Baco (Βάκχος), calificativo de sus devotos y luego nombre alternativo del dios, el tirso (θύρσος), que sus seguidores portan en la mano, y el triambo (θρίαμβος) y el ditirambo (διθύραμβος), que designan himnos propios de su culto, son todas palabras no griegas. En segundo lugar, y en consonancia con este hecho, la tradición griega relaciona de forma muy estrecha a Dioniso, por una parte, con Tracia o con Frigia y Lidia, reinos de Asia Menor de los siglos VIII-VII y VII-VI, y por otra, con Cibebe, la Madre de los Dioses frigia. En tercer lugar, Dioniso siempre parece un extraño en el Olimpo; en la *Iliada* solo es mencionado dos veces y en contextos marginales, en digresiones; ni es de las divinidades que deciden la batalla, ni de las que intervienen activamente en las asambleas de los dioses”.

Y si *el aterrador campeón de los indios belicosos* es descendiente de la estirpe del celeste Faetonte, y Faetonte se enfrenta a mí en un combate de fuego para honrar al fruto con cuernos del vientre de su hija habré de alzar en armas *otra vez* al hermano de mi Crónida, para que haga frente a Faetonte y apague su fuego con el acuoso ponto.²³

εἰ δὲ πολυπτοίητος Ἀρειμανέων πρόμος Ἴνδῶν
αἰθερίου Φαέθοντος ἀπόσπορός ἐστι γενέθλης,
καὶ Φαέθων πυρόεσσαν ἐμοὶ στήσειεν Ἐνώ,
θυγατέρος κερόεσσαν ἐῆς ᾠδίνα γεραίρων,
γνωτὸν ἐμοῦ Κρονίδαο πάλιν Φαεθοντίδι χάρμη
πόντιον ὕδατῶεντα πυρὸς σβεστήῃρα κορύσσω.

(D. XXVII, 189-195)

Dioniso designa a su contrincante como πρόμος “líder”, pero ese reconocimiento se desvaloriza por la utilización del término πολυπτοίητος que tiene dos sentidos contrapuestos. Por un lado, puede traducirse como “aquel que provoca mucho miedo” y, por lo tanto, como “el líder aterrador” (Bailly, 1963: 1597). Pero, por otro, significa “muy agitado”,²⁴ haciendo referencia al que está lleno de espanto o al que esta arrebatado por el susto. Considerando el tono del discurso de Dioniso, es posible pensar que, si bien le dice “aterrador” lo que está sugiriendo, en tono burlesco, es el estado aterrorizado en el que se encuentra su enemigo.

Además, no solo juega con esta palabra de doble sentido, sino que este líder “aterrador” es el jefe de los Ἴνδῶν Ἀρειμανέων. El término que utiliza en esta ocasión se traduce

23 Traducción de Hernández de la Fuente (2004).

24 Término rastreado en los diccionarios *LSJ* y *Middle Liddell* online: <<http://www.perseus.tufts.edu>>.

como “de los indios belicosos”, pero nuevamente esta palabra es interesante para ver cómo Dioniso ve al ejército contrario. Podría pensarse que este vocablo se compone del adjetivo *Ἀρειος-* que hace alusión a “lo relativo a la guerra” o “lo belicoso”, y *-μανός*, el segundo término, que indica “lo que no tiene consistencia, lo débil”. En consecuencia, Dioniso no solo le atribuye al jefe del otro bando ser temeroso, sino que considera también al ejército completo como “blandos” para el combate, de manera similar a como Deríades calificó a las bacantes en *D. XXVII, 55* (*ἀπτολέμους*), pero en este caso el enunciador lo hace burlándose de la tropa enemiga. De esta manera ridiculiza la imagen del gran jefe de los lanceros de la que se jactó Deríades.

Además, en relación con la familia divina de su contrario, que es a lo que hace alusión Dioniso en este fragmento, se pone en duda ese linaje a través de la conjunción condicional *εἰ*. Es decir, si es que fuera cierto que Deríades guarda una relación con Faetonte, y quiere enfrentarse a Dioniso, entonces el dios báquico armará (*κορύσσω*) a su Crónida para que extinga (*σβεστῆρα*) el ardor bélico de Faetonte nuevamente. La utilización del adverbio *πάλλιν*, que da idea de algo que ya sucedió y se repite, no es ingenua en el parlamento de nuestro enunciador. Más bien, refuerza la intención de rebajar a su contrincante remarcando que ya existe un antecedente de derrota de Zeus, su propio linaje, frente al del enemigo.²⁵

Teniendo en cuenta esta duda que pone en juego Dioniso, es significativo que cuando se refiere a las aguas del río lo denomine *ὑπερφιάλου* (*χεῦμα ὑπερφιάλου ποταμοῖο* *D. XXVII, 185*)

25 Nono de Panópolis, en reiteradas ocasiones, suele identificar a Faetonte con Helio, arriesgándose a la confusión de ambos personajes. Es decir que muchas veces el nombre Faetonte equivale a Helio (el sol) (*D. XXVI, 100*). En este caso, el antecedente de derrota se refiere a la muerte de Faetonte por el rayo de Zeus cuando cae al río Eridano tras ser derribado por su padre Helio (Ovidio, *Met. II 1-339*).

que, si bien significa “insolente”, da cuenta de la fuerza excesiva y violenta que le es propia al Hidaspes pero que, a su vez, es de la que carece Deríades como heredero de su supuesto ancestro.

A través de estas palabras que Dioniso utiliza para calificar al enemigo, podemos establecer una relación con una de las nociones que utiliza Deríades para arengar a su ejército en el verso 132:

¡Que nadie *huya de miedo* ante el líder conductor que anda sobre una leona y al lomo de una osa salvaje!

μή τις ὑποπτήσσειεν ἰδὼν ἐλατῆρα λεαίνης
ἢ πρόμον ἀγροτέρης ἐπιβήμενον ἰξύος ἄρκτου
(D. XXVII, 132-133).

El término ὑποπτήσσειεν, que está negado con la conjunción μή, es usado por Deríades para animar y decir que nadie debería temblar de miedo ante el oponente que no es digno, porque, este “líder” (πρόμον) es conductor de animales femeninos, reiterando de esta manera las ideas expresadas en los versos 73 y 63 ya mencionados. Si bien el término es empleado para animar a su propio ejército, la idea se instala, por eso lo retoma Dioniso, quien hace una utilización irónica para expresar estratégicamente “sin decirlo” que los blandos son ellos, esos a los que Deríades animaba como guerreros fuertes. Precisamente, en el verso 98, Deríades expresa con el término πεφοβημένους²⁶ que Zeus debe huir de miedo y esta idea es la que toma Dioniso que, por más que no lo expresa con la misma palabra, deja instalada la idea y la situación se da al revés.

26 Del verbo φοβέω: huir, especialmente hablando de una tropa acosada por el pánico. (Chantraine, 1968: 1183).

Continuando con su sarcasmo y aprovechando la situación temeraria en la que se encuentra su enemigo, Dioniso utiliza nuevamente otra palabra que ya había utilizado Deríades (v. 23) para referirse a su contrincante:

y al arrogante (traédmelo) envuelto en vinosos sarmientos entrelazados. Sí, cubrid a Deríades, el de bronceína túnica, con la piel de ciervo

*καὶ θρασὺν ἀμπελόεντι περιπλεχθέντα κορύμβω...
νεβρίδα χαλκοχίτωνι καθάψατε Δηριάδη*

(D. XXVII, 208-209).

El vocablo *θρασύν*, que traducimos como “arrogante” y que nos vincula con el discurso anteriormente escuchado, es usado mordazmente por Dioniso porque, si bien atribuye la osadía como cualidad de su enemigo, la palabra no es exactamente la que eligió para nombrar al río Hidaspes para expresar que también era arrogante y, fundamentalmente, para hacer hincapié en la fuerza que posee, sino que usó aquella que denota el valor para hacer algo, pero que remarca la imprudencia a causa del exceso.

El tono burlesco del orador culmina con la humillación de su rival, que puede verse en la imagen de Deríades envuelto con la piel de ciervo, elemento propio de la epopeya homérica, que es utilizado como símbolo de debilidad en el ámbito de la guerra, ya que es un animal asustadizo y rápido para huir, pero fácil de capturar.²⁷ Además, es para

27 En *Il.* VIII, 248: “Al punto envió un águila, el agüero del cumplimiento más seguro, llevando en sus garras un cervatillo”, cuando Aquiles suplica protección a Zeus y en medio de la batalla el dios manda una señal de victoria. En *Il.* XVI, 158, se usa la imagen de lobos-ciervos para mostrar la imagen de los mirmidones yendo a la batalla: “Éstos cuales lobos carnívoros con las mientes impregnadas de indecible coraje, que tras aniquilar en los montes a un cornudo ciervo enorme lo devoran; a todos

destacar que Agamenón, uno de los líderes de *Iliada*, recibe ese epíteto de boca de Aquiles (“Cargado de vino, tienes cara de perro y de ciervo el corazón”),²⁸ cuando se encuentra colérico porque le han quitado a Briseida, diciendo que para el Atrida ir a un combate o una emboscada es igual que ir a la muerte, pues se parece a Deríades por los excesos y las imprudencias que comete.

Al culminar su discurso de combate, Dioniso nombra a su enemigo para explicar a sus soldados lo que hará con ellos:

Muchos soldados indios apartaré de la batalla, capturándolos vivos tras el combate, y colgaré los cuernos del enloquecido Deríades en los propileos de los indios

*πολλὰς δ' ἐκ πολέμοιο μεταστήσω στίχας Ἴνδῶν
ζωγρήσας μετ' Ἄρηα, παρὰ προπύλαια δὲ Λυδῶν
πήξω μαινομένοιο κεράατα Δηριαδῆος.'*

(D. XXVII, 218-220).

Esta acción salvaje que representa colgar la cabeza de Dioniso hace alusión a una situación relacionada con sus Bacantes,²⁹ pero también con esto trae a colación el antecedente trágico del destino de Penteo, enemigo de los rituales dionisiacos y del dios. Es decir que esta imagen es una clara advertencia de cómo termina aquél que insiste en enfrenarse a él y su ejército.

se les enrojecen de sangre las mejillas...”. También en *Il.* XXII, 355 se hace referencia a los troyanos como “despavoridos como cervatos”.

28 *οἶνοβαρές, κύνος ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο, Il.* I, 225.

29 Alusión al momento en que las Bacantes cuelgan la cabeza de Penteo en Tmolos, clavada en la punta de un tirso y llevada por su madre Ágave, como narra el mensajero en Eurípides (*Bacantes*, 1139-1142).

En este fragmento, el calificativo que usa Dioniso es significativo para demostrar la forma en que ve a Deríades después del discurso que le antecede. El participio *μαινομένοιο*³⁰, que da cuenta de lo “enloquecido” que está el enemigo, es empleado para sintetizar de alguna forma los efectos del discurso de combate de Deríades, que tiene una excesiva utilización de recursos para dar “terror” al ejército contrapuesto y, finalmente, solo consigue que Dioniso se apropie de cada elemento para burlarse y para parodiar en cierta forma los elementos utilizados por el contrario.

Por medio del análisis de las relaciones intratextuales hemos podido establecer en forma más precisa cómo ambos discursos de combate, dispuestos en pares opositivos, se corresponden y se evidencian y se construyen uno al otro por medio de contrastes léxicos y conceptuales.

En conclusión, teniendo en cuenta que la posición de estos “discursos de combate” tiene una importancia fundamental para la obra, la detención en estos fragmentos es esencial para considerar y comprender la construcción de cada líder a partir de sus enunciados. En la obra de Nono de Panópolis, se piensa y re-presenta al distinto, al otro, para poder concebirse a sí mismos por oposición a la visión construida de la alteridad, que actúa en

30 En *Il. VI*, 132 se utiliza el vocablo para calificar al mismo Dioniso “*μαινομένοιο Διωνύσοιο*”. Es interesante esto porque se utiliza cuando Diomedes refiere lo que le ocurrió a Licurgo por atreverse a enfrentar a un dios: “Nunca antes te he visto en el combate prez de guerrero, / y, en cambio ahora mucho más que todos te adelantas / por tu osadía, e incluso mi sombrilarga pica has esperado. / Solo lo hijos de los cuitados a mi coraje se enfrenta. / Más si fueras algún inmortal que del cielo ha bajado, / no quisiera yo lucha con los dioses celestes, / Pues ni aún el potente Licurgo, hijo de Driante, / que se enfrentó a los celestes dioses, vivió demasiado / desde que un día a las nodrizas del arrebatado Dioniso / persiguió por el sacreo Niceo y todas ellas a un tiempo / al suelo tiraron los tirsos, por el homicida Licurgo / golpeadas con aguijada. Incluso, asustado, Dioniso / en las olas del mar se metió y Tetis lo acogió en su regazo, aterrado [...] Pero los dioses de vida feliz enseguida lo odiaron; lo cogió el hijo de Crono y ya no vivió mucho tiempo desde que los dioses inmortales de él todos renegaron”. (128-140).

consecuencia como una especie de negativo para pensarse y pensar al otro.

Deríades explica quién es él y, de esta manera, contrapone lo diferente, se diferencia de un otro. Dioniso expresa cómo ve al otro para definirse a sí mismo. Es decir que lo enteramente distinto, lo completamente otro, se hace visible por medio de una narrativa identitaria desde las dos perspectivas de los jefes.

Cada líder legitima su mando y autoridad en la (auto)denominación. Por lo tanto, nuestros discursos de combate no se limitan solamente a ser polémicos; el contexto bélico que los rodea y la situación en la que se encuentran los personajes los convierte en un *agón* que define la identidad/alteridad.

La búsqueda de los conceptos que cada jefe utilizó y la relación entre estos parlamentos, que juntos forman un discurso de combate, permite visualizar las formas en que cada líder se encuentra antes de la batalla y plantearnos hasta qué punto son eficaces los recursos para posicionarse como superior al otro. Como vemos, los discursos son enfrentamientos porque se miden frente al enemigo, y cada palabra utilizada es un arma que va dirigida a su oponente. Arma, a la vez, de la que el otro puede apropiarse para demostrar su próxima victoria como lo comprobamos a partir de las relaciones intratextuales entre los discursos.

Deríades, en el intento de construir una imagen de sí que sirva como “presentación” ante la batalla que sigue, realiza un proceso inverso, porque su oponente confirma que se encuentra ante un rival débil y lleno de miedo. Y de esta arma se sujeta Dioniso para construirse en la diferenciación con el otro, rebajando y posicionando a Deríades en un rango inferior.

Bibliografía

- Aristóteles. (2005). *El arte de la Retórica*. Trad. y Notas. E. Ignacio Granero. Eudeba.
- Accorinti, D. (ed.) (2016). *Brill's companion to Nonnus of Panopolis*. Brill.
- Bailly, A. (1935). *Dictionnaire Grec-Français*. Hachette.
- Beidelman, O. (1989). Agonistic Exchange: Homeric Reciprocity and the Heritage of Simmel and Mauss. *Cultural Anthropology*, vol.4, núm. 3, pp. 227-259.
- Bernabé, A.; San Cristóbal Jiménez, A. I y Santamaría, M. A. (coords.) (2013). *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo Dionisiaco en la Antigua Grecia*. Cima.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Éditions Klincksieck. Recuperado en: <<https://archive.org/details/Dictionnaire-Etymologique-Grec>>.
- Geisz, C. (2017). *A Study of the Narrator in Nonnus of Panopolis' Dionysiaca: Storytelling in Late Antique Epic*. Brill.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*. Taurus.
- Homero. (2012). *Íliada*. Edición bilingüe. F. Javier Pérez. Abada.
- Nono de Panópolis. (1989 [1942]). *Nonnos Dionysiaca III*. Trad. Rouse W. William Heinemann Ltd.
- Nono de Panópolis. (2004). *Dionisiacas: Cantos XXV-XXVI*. Hernández de la Fuente, D. (trad.). Gredos.
- Pernot, L. (2015). *Epidictic Rhetoric: Questioning the Stakes of Ancient Praise*. University of Texas Press.
- Sharrok, A. (2018). How do we read a (W)hole?: Dubius First Thoughts about the cognitive turn. Harrison, S. y Frangoulidis, S. (ed.) *Intratextuality and Latin Literature*. De Gruyter.
- Van Wees, H. (1986). Leaders of Men? Military Organization in the Iliad. *The Classical Quarterly*, v. 36, 2, pp. 285-303.
- Verhelst, B. (2016). *Direct Speech in Nonnus' Dionysiaca: Narrative and Rhetorical Functions of the Characters "Varied" and "Many-Faceted" Words*. Brill.

Zecchin de Fasano, G. (2018). Apuntes sobre la visión homérica de lo femenino. de Souza Lessa, F. y Zecchin de Fasano, G. C. (comp.), *Literatura e Sociedade na Grécia Antiga*, Mauad X, pp-11-31.

Capítulo 11

La leyenda troyana desde la Antigüedad hasta la Castilla del siglo XIV

Agustina Miguens

Introducción

Los textos ibéricos de temática troyana del siglo XIV han sido poco estudiados por la crítica, a pesar de la gran riqueza de testimonios con los que contamos. En 1350 se termina de copiar el manuscrito A (*escorialense* H.j.6), un lujoso códice miniado que contiene la *Crónica Troyana* (CT),¹ una traducción castellana del *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure pedida por el rey Alfonso XI. A lo largo del mismo siglo XIV se producirían otros textos vinculados con la materia troyana: una versión en gallego de la CT transmitida en el ms. G (10.233 de la BNM), una versión bilingüe en castellano y gallego de la *Historia troyana* de Pedro I, hijo de Alonso XI, transmitida en el ms. B (M-558 de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander), y los manuscritos facticios M (10.146 de la BNM) y E (*esc.* L.jj.16). Estos últimos transmiten la fragmentaria *Historia Troyana Polimétrica* (HTP), la cual es completada con pasajes de la CT y de la *General*

1 Alternaremos entre la referencia completa de los textos y sus iniciales para agilizar la lectura.

Estoria alfonsí. En el caso del ms. E, de fines del XIV, transmite también una traducción de la *Historia Destructionis Troiae* (HDT) de Guido delle Colonne, que es, a su vez, una traducción en prosa y abreviada del extenso *Roman de Troie* francés. En cuanto al ms. M, García Solalinde (1916: 124), el primero en analizar en detalle los testimonios, identificó dos núcleos redaccionales distintos: *Ma*, de mediados del siglo XIV, que contiene la *CT* y la *HTP*, y *Mb*, de finales del XV, que “completa y subsana *Ma* copiando una versión de la *Historia troyana* de Pedro I” (Pichel Gotérrez, 2018: 71).² Paralelamente, las *Sumas de Historia Troyana* de Leomarte, redactadas hacia mediados del siglo XIV, toman como fuente principal la obra de Colonne, y se convertirían, luego, en la base de las primeras versiones impresas de la leyenda troyana en el siglo XV.

En este trabajo nos proponemos trazar un recorrido por las fuentes clásicas y tardoantiguas de la leyenda troyana que circularon durante la Edad Media, así como los antecedentes más importantes del tratamiento de esta materia en el ámbito ibérico y romance entre los siglos XI y XIII, con principal atención a Francia por ser el lugar de origen del *Roman de Troie* en el siglo XII y uno de los principales focos de irradiación cultural en la Romania durante todo el período medieval. Por último, delinearemos el panorama para el siglo XIV, en el cual situamos los códices M y E.³

2 García Solalinde (1916) lo había identificado como una refundición de la *General Estoria*, pero Pichel (2018), al compararlo con el texto contenido en el códice santanderino B, identifica que son dos copias de un texto en común: la incompleta *Historia troyana* de Pedro I, basada a su vez en fuentes alfonsíes.

3 Estos testimonios serán objeto de futuras investigaciones en el marco del doctorado en Literatura de la Universidad de Buenos Aires bajo la dirección de la Dra. Carina Zubillaga y codirección del Dr. Juan Fuentes, dentro del proyecto de investigación UBACyT “Nuevas tecnologías y saberes para el estudio de los textos hispanorromances más antiguos” (2018-2020), dirigido por el Dr. Leonardo Funes.

De la Antigüedad clásica al Tardoantiguo: la tradición homérica y la anti homérica

Después de obras de referencia ineludible sobre la herencia clásica, tales como las de Haskins (1927), Curtius (1955), y Lida de Malkiel (2017), dos de los críticos contemporáneos que se han dedicado de forma más específica a la materia de Troya en las letras ibéricas son Casas Rigall (1999) y Pichel Gotérrez (2010, 2016).

La “materia de Troya” hace referencia a la toma de Ilión por parte de los griegos, evento inmortalizado en la *Iliada*, atribuida a Homero, pero cuya historia se inserta en un ciclo mítico más amplio, transmitido a través de una variedad de textos como la *Odisea*, *Ciprias*, *Etiópidas*, el teatro griego clásico y otros testimonios, en ocasiones fragmentarios. Este ciclo abarca los sucesos anteriores, remontándose a la fundación de Troya, al “Juicio de Paris” o incluso hasta la expedición de Jasón y los Argonautas en busca del Vello de Oro; hasta los posteriores, como los regresos (*nostoi*) de los héroes a sus respectivos hogares. Más allá de las raíces históricas de la Guerra de Troya —que habría ocurrido hacia el año 1250 a. C., según se demostró a partir de las excavaciones de Heinrich Schliemann en el siglo XIX y de investigaciones posteriores—, esta fue fuente de una inspiración literaria que, con fluctuaciones y peculiaridades según la época, se mantiene hasta la actualidad.

No obstante, la recepción clásica fue problemática desde los albores del cristianismo, cuando el discurso de la nueva religión estaba en abierta contienda tanto con el judaísmo como con los antiguos cultos politeístas europeos. Entre los siglos IV y V, la obra de San Agustín sentó las bases del modo de recepción preponderante en la Edad Media. En debate con sectores que rechazan la cultura clásica, él propone tomarlos como propedéutica para el estudio de

la Biblia, cuyo texto se fija por escrito y cobra un lugar central. De este modo, Agustín propone en *De doctrina Christiana* una hermenéutica del mismo que no escapa a las dificultades propias de la opacidad del lenguaje, para lo cual hace uso de una interpretación alegórica similar a la que se hacía de autores como Virgilio, y que apunta a una praxis predicadora que abreva en la retórica ciceroniana. Como sostiene Curtius: “Los medios de la retórica antigua entran aquí al servicio del nuevo mundo espiritual cristiano” (1955: 115).

Particularmente en la Edad Media se perdió el conocimiento del griego que había en la Roma del período clásico, por lo que, en lugar de acceder de forma directa a los poemas homéricos o a otras producciones del ciclo troyano, se consolidan dos tradiciones: una representada por la *Ilias Latina*, un resumen latino de la obra homérica, y otra anti homérica, representada por las obras de los falsos mitógrafos Dares y Dictis. La *Ilias Latina* (también llamada *Homerus Latinus* u *Homerulus*) es un resumen latino de la *Iliada*, elaborado tal vez durante el reinado de Nerón (54-68 d. C.), el cual tuvo una enorme influencia en las letras ibéricas medievales de los siglos XII y XIII, como en la *Crónica Silense*, la *Najerense*, el *Libro de Alexandre*, y la producción del taller historiográfico alfonsí (Casas Rigall, 1999: 17). En la misma tradición homérica, podemos sumar la influencia de la *Eneida* virgiliana, los comentarios a la *Eneida* de Servio, las *Metamorfosis* y las *Heroidas* de Ovidio, y la *Aquileida* de Estacio. Muchas de estas obras se transmitieron a través de textos escolares, como los llamados “*Libri Catoniani*” (Boas, 1914),⁴ que incluían resúmenes de obras clásicas

4 Para el siglo XIII, los llamados *Libri Catoniani* o *Auctores Sex* consistían típicamente de *Disticha Catonis*, la *Ecloga Theoduli*, las *Fabulae Aviani*, las *Elegiae Maximiani*, el *De raptu Proserpinae* de Claudiano y la *Aquileida* de Estacio. Para los siglos XIV y XV también incorpora el *Remedia amoris* de Ovidio, las *Fabulae Esopi*, el *Tobias* de Mateo de Vendôme, el *Facetus*, el *De contemptu mundi*,

como parte de un modelo pedagógico de escritura en latín. En la tradición homérica también podemos ubicar al anónimo *Excidium Troiae*,⁵ prosa tardoantigua sobre la caída de Ilión que abreva en fuentes mitográficas griegas, en la *Aquileida* y la *Eneida*, y que tendrá considerable influencia en las letras ibéricas, como en la *General Estoria* y en el *Libro de Alexandre* (Casas Rigall, 1999: 22). Además, existen otros textos que retoman la tradición homérica sobre Troya en el período tardoantiguo, pero que tuvieron menor influencia en la Edad Media, entre los que podemos nombrar a las *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna, *La toma de Ilión* de Trifodoro, las *Periochae Homeri Iliadis et Odysiae*, atribuida a Ausonio; todos datados entre los siglos III y IV, y el posterior *El rapto de Helena* de Coluto (siglo VI).

En cuanto a la tradición anti homérica, los dos textos más influyentes en la Edad Media son, sin dudas, la *Ephemeris Belli Troiani* (siglo IV) y el *De Excidio Troiae Historia* (siglo V o VI), atribuidos respectivamente a Dictis y Dares. La primera narra la historia desde el rapto de Helena hasta los regresos de los héroes y la muerte de Ulises, mientras que la segunda comienza con el episodio de Jasón y el Vello cino de Oro y termina con la toma de Troya. Estas dos obras presentan marcadas diferencias con el modelo homérico, las cuales facilitaron su asimilación en el horizonte cultural cristiano medieval. Como señala Casas Rigall, son fieles representantes del antihomerismo, es decir, una corriente que presenta “una explicación racionalista de los casos de Troya” (1999: 20), la cual tenía precursores más antiguos como Zoilo de Anfípolis (siglo I a. C.), Filóstrato (siglo III

Floretus, y el *De parabolis* de Alain de Lille. Estas colecciones estaban pensadas para el estudiante principiante de latín que acababa de terminar su estudio de Donato.

5 La datación de este texto es problemática: se estima que el original habría sido compuesto durante la parte final de la Tardía Antigüedad (siglos IV-VI), pero los manuscritos más antiguos con los que contamos provienen recién del siglo IX.

o Heródoto y Tucídides (siglo V). Esto supone la supresión de las referencias de carácter fantástico y de la intervención directa de los dioses paganos. También, los autores se presentan a sí mismos como supuestos cronistas y testigos oculares directos de los acontecimientos narrados, lo cual, sumado a la escritura en prosa, contribuye a la pretensión de verosimilitud:

Frente al fantasioso Homero, Dictis y Dares pretenden ser “cronistas” coetáneos de los hechos narrados, testigos directos de la guerra por haber participado en la contienda: Dictis de Creta adopta la perspectiva de los griegos, mientras que Dares el frigio escribe desde el bando troyano; por este carácter complementario, durante el Medioevo los dos textos a menudo se copiaron e imprimieron juntos. (Casas Rigall, 1999: 20).

Ya no se trata de un poema épico pagano, como la *Iliada*, sino de una prosa supuestamente historiográfica que puede ser insertada en el esquema textual de las crónicas medievales (*cfr.* Larrea Velasco, 2012: 14; Pichel Gotérrez, 2010: 334). En este proceso, fueron fundamentales los *Cánones cronológicos* de Eusebio de Cesarea (c. 265-340), continuados y traducidos al latín por San Jerónimo, en los que se les da una ubicación temporal a los hechos troyanos junto a historias de la Biblia (Casas Rigall, 1999: 21). Para efectuar esta asimilación de un relato mítico en uno historiográfico, también jugó un rol importante la particular concepción de la palabra escrita como verdadera para el hombre medieval y la posibilidad de interpretar los mitos de una manera alegórica:

El hombre medieval llegará a conceder una autoridad casi indiscutible a la palabra escrita y, en su

veneración por esta, la nueva historiografía ha de sancionar como creíbles las historias antiguas: si éstas no fuesen globalmente verdaderas, no habrían merecido la bendición de la escritura. En la estimativa del cronista cristiano, basta con eliminar los concilios de los dioses o interpretarlos alegóricamente para que el relato de la *Iliada* tenga validez histórica plena. (Casas Rigall, 1999: 15).

La recepción medieval de la leyenda troyana: siglos X a XII

Pichel Gotérrez (2010: 335) señala que la recepción y reformulación de la leyenda troyana en el occidente medieval estuvo asociada desde sus inicios al establecimiento de la herencia del poder imperial. Así como en la *Eneida* de Virgilio se establecía a Roma como heredera mítica de Troya, en la Edad Media se efectuaba una operación análoga con los distintos reinos europeos, los cuales buscaban legitimar el poder de sus dinastías y de la nobleza caballeresca. Esta idea de *traslatio imperii* (transmisión del poder) y la *traslatio studii* (transmisión del saber) la encontramos en el prólogo del *Cligès* de Chrétien de Troyes, donde se coloca a la ciudad de París como heredera del poder imperial de Roma, y a la lengua romance, del latín, pero también se encuentra en el *Roman de Brut*, en el que se busca establecer a Bretaña como heredera de Troya. La íntima relación entre la leyenda de Troya y el poder político también tiene sus avatares en las producciones ibéricas, desde sus primeras manifestaciones como epitafios regios, a las crónicas promovidas por los reyes Alfonso X, su nieto Alfonso XI y el hijo de este, Pedro I, como una forma de emular y superar a su predecesor, y así obtener prestigio. La crítica también considera que pueden

leerse alusiones, cifradas en los personajes y situaciones de la historia troyana, a los conflictos políticos contemporáneos, tales como el amor adúltero entre Alfonso XI y doña Leonor de Guzmán, cuyo hijo, Enrique de Trastámara, derrocaría a su medio hermano Pedro I luego de una cruenta guerra civil (Larrea Velasco, 2012: 24).

La temática troyana se introduce en las lenguas romances desde época temprana, siendo la más antigua de la que tenemos noticia una traducción del siglo X del *De excidio Troiae*, de Dares, al irlandés (Casas Rigall, 1999: 23), a la que le seguirán ejemplos análogos en otras lenguas. En la Península Ibérica, las primeras referencias de la leyenda troyana datarían del siglo XI y consisten en epitafios latinos, como el de Guillermo Berenguer o Sancho II, en los que se compara a los difuntos con héroes como Héctor o Paris. Mientras que para los críticos tradicionales, esto evidenciaba una temprana circulación e interés por la materia troyana, e incluso Menéndez Pidal (1957) conjeturaba que el repertorio juglaresco también podría haber incluido relatos de la antigüedad grecolatina, la crítica actual (De Carlos Villamarín, 1998: 92) se inclina por una presencia más modesta de esta materia en ámbito escolar, a partir de textos como la *Ilias Latina*, que circuló desde el siglo I y del que hay testimonios materiales en el ámbito hispánico copiados en el siglo XI.

Recién en la centuria posterior observamos huellas textuales en testimonios historiográficos como la *Crónica Silense* (c. 1115) y la *Crónica Najerense* (1160-90), así como en el *Carmen Campidoctoris* (c. 1190), poema latino de materia cidiana. Este fenómeno probablemente se produce en consonancia con el renovado interés por los clásicos y la lengua latina con epicentro en Francia, llamado por la crítica “Renacimiento del siglo XII” (Haskins, 1955).

En efecto, el tópico no se consolida sino hasta el siglo XII, cuando surge el *roman* en la vecina Francia. La crítica

ha dividido las producciones de este género en tres temas o “materias” que provienen del prólogo de la *Chanson de Saisnes* de Jean Bodel. Allí, se nombra las materias de Bretaña, Roma y Francia, y se asocia cada una a una determinada función: “en pocas palabras, entretenimiento artúrico, edificación clásica e historia francesa” (vv. 6-11), donde queda establecido que el objeto principal de los textos de la antigüedad grecolatina, para el *roman* del siglo XII, era didáctico-ejemplar. Al género del *roman antique* o de materia clásica pertenecen el anónimo *Roman d’Enéas*, el *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure y el *Roman de Brut* de Wace. Este último, aunque corresponde a la materia de Bretaña, cuenta los hechos de la caída de Troya “para subrayar el origen troyano de la estirpe británica” (Casas Rigall, 1999: 24), ya que se establece que Brut es descendiente de Eneas. De entre estas obras, el *Roman de Troie* es el que mayor influencia tuvo en las letras ibéricas (Gotérrez, 2016: 159) y en su tradición podemos situar los textos del siglo XIV que nos incumben, ya que tanto la *Crónica Troyana* como la *Historia Troyana Polimétrica* y la *Historia Destructionis Troiae* son traducciones o versiones muy distintas del mismo.

El *Roman de Troie* es un extenso poema narrativo, de más de treinta mil versos octosílabos pareados, que abarca desde la expedición de los Argonautas para conseguir el Vello de Oro hasta la muerte de Ulises. Es decir que se aparta de la tradición homérica y abreva en otras fuentes, especialmente en Dares y Dictis. Se estima que podría haber sido dedicado a Leonor de Aquitania (la “*riche dame de riche rei*”), lo que ayuda a datar el texto entre los años 1160 y 1170. Además, fue objeto de numerosas reelaboraciones en prosa, una de las cuales, la *Prose 5*, circuló tanto de forma independiente como integrando la segunda redacción de la *Histoire ancienne jusq’ à César* (Gotérrez, 2010: 335), una compilación historiográfica promovida por Roger de Lille que

contiene secciones dedicadas a la historia de Troya. Por último, se relaciona con otro texto cuya traducción castellana se incluye en el manuscrito E, la *Historia destructionis Troiae*, una reelaboración abreviada en prosa latina del *Roman de Troie* terminada por el italiano Guido delle Colonne en 1287.

El siglo XIII: la “eclosión” de la materia de Troya en las letras ibéricas

El siglo XIII también resulta clave para la difusión de la materia de Troya en la Península Ibérica, ya que, según Casas Rigall: “es el s. XIII el período en el cual se produce la definitiva eclosión del interés por la materia de Troya” (1999: 31). Esto lo observamos en textos enciclopédicos e historiográficos, tales como el *Planeta* (1218) de Diego García de Campos, el *Chronicon mundi* (1236) de Lucas de Tuy, el *De rebus Hispaniae* de Rodrigo Jiménez de Rada (1248) y el *De preconiis Hispania* (1278-1282) de Juan Gil de Zamora. No obstante, los textos más destacados se producen ya en lengua romance. Según afirma Bautista (2016), el *Libro de las generaciones*, redactado en 1205 en Navarra, sería el primer texto peninsular en abreviar en el ciclo troyano. Lo siguen el *Libro de Alexandre* en el primer tercio del siglo y, de entre la historiografía alfonsí, varias secciones de la *Estoria de España* y de la *General Estoria*.

El *Libro de las Generaciones (LG)* es una historia universal basada en genealogías sacras y gentiles, la cual, compuesta hacia 1265 en Navarra, constituye a su vez una de las versiones del *Libro de las generaciones y linajes de los reyes* (o *Liber regum*) de 1205. Esta se caracteriza por incluir una “Genealogía de los reyes de Bretaña” que resume el *Roman de Brut* (1155) y, también, un epítome sobre la historia de Troya antes de la

huida de Eneas, momento en el que comienza el poema de Wace.⁶ Francisco Bautista reexamina los testimonios del *LG* con los que contamos y suma uno nuevo que llama “Libro toledano” (c. 1220), para concluir que el epítome sobre la historia de Troya y sobre los reyes de Bretaña debía estar necesariamente ya presente en el proyecto original de 1205, pero que luego fue perdido (Bautista, 2016: 37). Por ello, se trataría del texto más antiguo en lengua castellana de la materia de Troya, previo al *Libro de Alexandre*. Asimismo, vuelve sobre otro manuscrito, llamado P por Diego Catalán (BNM, ms. Res 278), que contiene una importante amplificación de la historia troyana, y observa que sigue fielmente el *De excidio Troiae* de Dares: “ofrece el único romanceamiento conocido en la península ibérica del texto de Dares, lo que constituye una adición significativa al panorama de la literatura peninsular de tema troyano” (Bautista, 2016: 33). Fecha la redacción de este testimonio, aproximadamente, a mediados del siglo XIII, con lo que adelanta la primera recepción directa de Dares en España.

En cuanto al *Libro de Alexandre*, las referencias a la guerra de Troya se concentran entre las cuadernas 321-773, en las que se relata la caída de la gran ciudad, pero las alusiones son constantes en el resto de la obra. Pichel Gotérrez afirma que la historia troyana tiene una función fundamental en la obra al constituir un “*exemplum* ambivalente, por una parte, aporta el relato de las hazañas dignas de admiración, pero, por otra, resulta también un *exemplum ex contrario*” (2016: 161) al instruir sobre la desmesurada ambición por el poder y la fama que acaban en tragedia, interpretación extendida durante el período medieval.

6 Casas Rigall (1999) intuía que la presencia de estos dos materiales juntos podía deberse a que era usual que los tres *romans antiques*, el de *Troie*, el *d'Énéas* y el *Brut* circularan copiados en un mismo manuscrito.

Las fuentes principales del Alexandre son el *Alexandreis* (1182) de Gautier de Châtillon, la *Ilias Latina* y el *Excidium Troiae* (Casas Rigall, 1999: 91). Como señala Irene Salvo García, la combinación de estas dos fuentes clásicas es natural puesto que son complementarias: mientras la *Ilias* cuenta en detalle la Guerra de Troya, el *Excidium* se basa en los eventos anteriores (el Juicio de Paris, el secuestro de Helena), y los episodios posteriores a la caída de Troya. Además, constituye un modelo en lengua vernácula para la materia troyana que tendrá un impacto en las crónicas alfonsíes (Salvo García, 2019: 423).

Durante la segunda mitad del siglo XIII tiene lugar en Castilla uno de los períodos más fecundos para la cultura y las letras medievales occidentales: el reinado de Alfonso X el Sabio (1221-1284). Este comanda e interviene en el proceso de traducción, compilación y composición de numerosas obras científicas, jurídicas, históricas y poéticas que son elaboradas por talleres conformados por clérigos, sabios y artesanos reunidos por el monarca. Entre estos textos se encuentran la *Estoria de España*, centrada en la península, que vio tres redacciones, una entre 1270-1274, otra en 1282-1284, y una tercera durante el reinado de Sancho IV, en 1289, y la *General Estoria* (1270), una historia universal. Mientras que en la *Estoria de España* se recogen algunos episodios aislados del ciclo troyano, como las hazañas de Hércules, la historia de Tiro, los amores de Dido y Eneas, la historia de las Amazonas y la de Télefo y Eurípilo, en la *General Estoria* se incluye en la segunda parte una sección entera denominada *Estoria de Troya* (GE, II, Jueces, 437-621), así como otros episodios dispersos en otras partes, especialmente la tercera (Casas Rigall, 1999: 117). La *Estoria de Troya* alfonsí abarca desde la fundación de Ilión por Dárdano hasta los regresos de los héroes, en especial Ulises y Eneas, ofreciendo una historia mucho más

completa que la que estaba presente en los textos latinos o romances anteriores (Salvo García, 2019: 426). Para eso, utiliza una gran variedad de fuentes, como Dares, la *Histoire ancienne jusqu'à César*, el *Roman de Troie*,⁷ y, en menor medida, los *Cánones* de Eusebio de Cesarea, Ovidio, la *Iliás Latina*, la *Aquileida*, el *Excidum Troiae*, el *Libro de Alexandre*, la *Multe historie et Troiane et Romane* (compilación itálica del siglo XII) y la *Historia romanorum* (primera mitad del siglo XIII) de Jiménez de Rada (Casas Rigall, 1999: 117-163).

Lo interesante de la *General Estoria*, además de la multiplicidad de sus fuentes, es que la sección dedicada al ciclo troyano responde a un modo de ordenación de la materia temático más que analítico-cronológico (Fernández Ordóñez, 1992: 53-64), procedimiento reservado a las partes más importantes de la narración histórica, como la Historia de Hércules o la de Tebas (Salvo García, 2019: 427). Esto constituye un antecedente para el modo de proceder de las compilaciones de tema íntegramente troyano del siglo XIV, como la *Crónica Troyana* de Alfonso XI. De hecho, en sus últimos trabajos, Pichel Gotérrez sostiene, basándose en una cita del ms. Mb (BNM 10.146), que existió un “Libro de Troya”, procedente de la elaboración de una *Estoria de Troya* más arcaica que luego se puliría para ser incluida en la *General Estoria*, con circulación como cuadernillo independiente, antecedente común de Mb y del códice santanderino B (Pichel Gotérrez, 2016b: 165).

7 A partir de la forma de citar las fuentes principales: “Dares y Dictis”, aunque casi no se consulte al segundo, y la “estoria francesa”, tanto Casas Rigall (1999: 113-208) como Salvo García (2019: 427) creen posible que los compiladores utilizaran como fuente un mismo manuscrito donde constaran juntos estos tres textos o donde tuvieran disponible una prosificación del *Roman de Troie* que reemplazara la incluida en la *Histoire ancienne jusqu'à César*.

El panorama para el siglo XIV

La bibliografía crítica sobre la materia de Troya en el siglo XIV es aún escasa. Al respecto, Casas Rigall afirma que “La sobresaliente riqueza de los textos ibéricos sobre Troya en los siglos XIV y XV requerirá nuevos panoramas específicos, de volumen no menor que esta monografía, que acaso otros estudiosos juzguen oportuno afrontar en el futuro” (Casas Rigall, 1999: 9), vacío que buscaremos contribuir a llenar con nuestra investigación doctoral. La producción de este siglo es tanto o más importante que en el anterior. No obstante, una de las diferencias es que, tal como indica Pichel Gotérrez, no es sino hasta este siglo que comienzan a producirse y circular compilaciones autónomas dedicadas por entero a la historia de Troya: “el tratamiento independiente y por extenso del mito adquiere un especial auge en el siglo XIV” (2010: 336).

En este contexto debemos situar la rica producción manuscrita desarrollada en la introducción: los manuscritos A, G, B, M y E, entre cuyos variados materiales nos interesan, particularmente, la *Crónica Troyana* y la *Historia Troyana Polimétrica* (dos traducciones del *Roman de Troie* también llamadas *Versión de Alfonso XI* y *Versión en prosa y verso*, respectivamente).

La *Crónica Troyana* es la primera compilación autónoma de tema íntegramente troyano de la que conservamos testimonio. Se trata de una traducción del *Roman de Troie* en castellano con un formato cronístico en prosa. Se conserva íntegra en el ms. A y de forma fragmentaria en los manuscritos facticios M y E. En cuanto a A, la copia es fácilmente datable por la fecha de 1350 consignada en el colofón, donde también se explicita que se trata de una obra pedida por el rey Alfonso XI, lo cual, sin embargo, no impide que el texto haya sido compuesto con anterioridad. Este códice muy

probablemente haya sido producido en el *scriptorium* regio debido a sus grandes dimensiones, a la riqueza de su factura y a la abundancia de miniaturas, tal como afirma García Solalinde (1916). En cambio, en M y E, la *Crónica Troyana* aparece intercalada con otros materiales y parece haber sido usada para completar y subsanar las lagunas de la *HTP*.

La *Historia Troyana Polimétrica*, tal como la conocemos hoy en día, corresponde a una traducción de los versos 5703 a 15567 del *Roman de Troie* en el caso del manuscrito M, y de los versos 13822 a 15567 en el ms. E. Es decir que el texto conservado se encuentra incompleto: narra desde la reunión de los caudillos griegos en Atenas para preparar la invasión a Troya, hasta el momento previo a la muerte de Héctor. A partir de la comparación con el texto francés se puede constatar que se han perdido los pasajes anteriores y posteriores, además de que se identifican numerosas lagunas en los dos testimonios textuales. Según la editora Larrea Velasco (2012), el ms. M transmite un tercio del texto original y el E, solo una pequeña porción.

Estamos ante una traducción en el sentido medieval del término, lo que implica una serie de transformaciones, siendo los procedimientos más usuales la amplificación, el resumen o la supresión. Pero, en este caso en particular, y a diferencia de la *CT*, se efectúa un cambio del metro octosilábico del *roman* a una particular combinación de prosa y once poemas con distinta métrica, lo cual llamó especialmente la atención de la crítica por tratarse de uno de los únicos ejemplos de *prosimetra* en lengua castellana medieval. Además, se puede conjeturar un intento de adecuación entre el metro y la temática tratada (Menéndez Pidal, 1934: XVIII), dado que se utiliza la cuaderna via (tetrástrofo monorrimo alejandrino) para la descripción de una batalla, mientras que se prefiere el uso de versos más breves (principalmente octosílabos) para poemas de carácter más lírico y temática amorosa,

como los que cuentan los amores de Troilo y Briseida, en los cuales se observa influencia de la lírica gallego portuguesa y la provenzal. Por esta razón, puede considerarse a la *HTP* un verdadero laboratorio de escritura y de traducción. Ya Menéndez Pidal comparaba el hallazgo de esta obra con “el descubrimiento de todo un cancionero” (1948: 9). En cuanto al género al que pertenece, Lola Peláez sostiene que se trata de “una traducción de un *roman* francés que tiene además características épicas y cronísticas mezcladas con elementos líricos” (Peláez, 1996: 237).

Existe aún una controversia en torno a la datación de la *HTP*. Tras la hipótesis de Solalinde (1916) de una fecha anterior o coetánea a la de la *CT* (1350), Menéndez Pidal (1934) estimó que podría haber sido redactada anteriormente, hacia el año 1270, cuando se estaban componiendo la *General Estoria* y la *Estoria de España* en el taller alfonsí. Siguen su hipótesis Casas Rigall (1999) y Pichel Gotérrez (2010), pero otros, como Haywood (1998), Peláez (1996) y Larrea Velasco (2012), se inclinan por una fecha más tardía. Esta última observa una serie de concomitancias con el *Poema de Alfonso XI*, por lo que llega a conjeturar una autoría común y una datación de mediados del siglo XIV. Consideramos que es necesaria una revisión minuciosa de los testimonios materiales (el ms. M y el E) para echar luz sobre esta cuestión.

Las relaciones entre los códices existentes también son un punto de controversia entre la crítica. Solalinde (1916) había establecido un esquema básico en el que la *HTP* y la *CT* eran traducciones independientes y coetáneas. Conjeturaba también que existía una copia anterior de la *HTP* de la que provienen los manuscritos M y E, y que el ms. G (traducción gallega) proviene de la *CT* (ms. A). Menéndez Pidal (1934), por su parte, creía que debía existir una traducción anterior del *Roman de Troie* escrita en dialecto leonés occidental, hoy perdida, de la que provendría la *HTP* y la *CT*, hipótesis

secundada por D'Ambruoso (2010). Ramón Lorenzo (1985) demostró la necesidad de la existencia de dicha versión anterior, pero para él, esta debía estar escrita en gallego. Además, fundamentó fehacientemente que la versión gallega de G no proviene de A, sino de un antecedente común. En la actualidad, la hipótesis más aceptada es que habría una traducción perdida escrita en algún dialecto occidental, sea gallego, portugués o leonés, y que es posible que de ella deriven tanto la *CT* como la *HTP* (Casas Rigall, 1999: 238; Pichel Gotérrez, 2010: 339), lo que explicaría los occidentalismos hallados en ambos textos.

Conclusión

El auge de producciones escritas sobre tema troyano en la Castilla de mediados del siglo XIV hunde sus raíces en la tradición antihomérica desarrollada durante la Tardía Antigüedad y lo hace a través de un texto medieval fundamental como es el *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure. Las dos traducciones al castellano de este texto, la *CT* y la *HTP*, así como la traducción de la *HDT* de Guido Colonne, la *Cronica Troiana* gallega, la *Historia Troyana* de Pedro I y la *Suma de Historia Troyana* no hacen sino dar muestras de este fenómeno.

La producción crítica sobre temática troyana es relativamente escasa, por lo que cuestiones como las relaciones entre los manuscritos conservados, el tipo de traducciones que contienen, la datación de los textos, así como un análisis textual profundo a nivel estructural, temático e ideológico, están aún pendientes. Buscaremos llenar esta área de vacancia haciéndola el objeto de nuestra investigación doctoral, para la cual proponemos un estudio y edición crítica de los testimonios M y E, los cuales se encuentran aún

inéditos. Este estudio se basará en los fundamentos teóricos, por un lado, de la filología material, para considerarlos no como meros manuscritos misceláneos, sino como testimonios que pueden aportar información sobre su elaboración, sus fuentes y su ámbito de circulación; y, por otro, de la traducción cultural, para tener en cuenta los distintos contextos culturales en los que un texto se reescribe y adapta. Por último, la edición será idealmente digital, para promover la difusión, debate e investigación sobre los textos y para contribuir al desarrollo de las Humanidades Digitales en la Argentina.

Bibliografía

- Bautista, F. (2016). El *Libro de las Generaciones y linajes de reyes (o Liber regum)* y la materia de Troya. *Troianalexandrina*, 16, pp. 27-43.
- Boas, M. (1914). De *Librorum Catonianorum historia* atque compositione. *Mnemosyne* 42, pp. 17-46.
- Casas Rigall, J. (1999). *La materia de Troya en las letras romances del siglo XIII hispano*. Universidad de Santiago de Compostela.
- Curtius, E. R. (1955). *Literatura europea y Edad Media latina*. Fondo de Cultura Económica.
- D'Ambruoso, C. (2010). Sobre las relaciones textuales y lingüísticas entre la *Crónica Troyana* gallega y la *Versión de Alfonso XI*. *Actas XIII Congreso AHLM*, pp. 633-645.
- De Carlos Villamarín, H. (1998). Algunas huellas de materia troyana en el Medievo hispano. Leonardi, C. (ed.), *Gli Umanesimi Medievali. Atti del II Congresso dell' "Internazionali Mittellateinerkomitee" (Firenze, 11-15 settembre 1993)*. SISMELEdizioni del Galuzzo, pp. 85-95.
- Fernández-Ordóñez, I. (1992). *Las Estorias de Alfonso el Sabio*. Istmo.
- García Solalinde, A. (1916). Las versiones españolas del *Roman de Troie*. *Revista de Filología Española*, 3, pp. 121-165.

- Haskins, Ch. H. (1955 [1927]). *The Renaissance of the 12th Century*. Harvard University Press.
- Haywood, L. M. (1998). Al “mal pecado” de los troyanos: lírica y modos narrativos en la *Historia troyana polimétrica*. Ward, A. (ed.), *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (21-26 de agosto de 1995, Birmingham), vol. I. University of Birmingham y Department of Hispanic Studies, pp. 216-221.
- Larrea Velasco, N. (2012). *Historia Troyana Polimétrica. Edición crítica (tesis doctoral)*. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Disponible en: <<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filologia-Nlarrea/Documento.pdf>>.
- Lida de Malkiel, M. R. (2017). *La tradición clásica en España*. Centro para la edición de clásicos españoles.
- Lorenzo, R. (1985). *Crónica Troyana*. Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de Penosa.
- Menéndez Pidal, R. y Varón Vallejo, E. (eds.) (1934). Historia troyana en prosa y verso. *Revista de Filología Española*, Anejo XVIII. Junta para la Ampliación de Estudios y Centro de Estudios Históricos, pp. VII-IL.
- Menéndez Pidal, R. (1948). *Tres poetas primitivos: Elenea y María, “Roncesvalles”, Historia Troyana Polimétrica*. Espasa-Calpe.
- Menéndez Pidal, R. (1957). *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas*. Instituto de Estudios Políticos.
- Peláez, L. (1996). La *Historia Troyana Polimétrica*: una nueva tentativa de renovación de la épica culta. *Olifant*, vol. 20, 3-4, pp. 235-248.
- Pichel Gotérrez, R. (2010). La circulación de la materia de Troya en la Baja Edad Media y su reflejo en las letras gallegas: aproximación al testimonio de la *Historia Troyana* (BMP 558). Gamba Corradine, J. y Pérez, F. B. (coords.). *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la Temprana Modernidad*. Cilengua-SEMYR, pp. 331-345.
- Pichel Gotérrez, R. (2016). La eclosión de la materia clásica en las letras peninsulares bajomedievales. Compilaciones troyanas no autónomas. *Scriptura*, 23-25, pp. 155-176.
- Pichel Gotérrez, R. (2016b). “Lean por este libro que o acharam mayns complidamente...” del *Libro de Troya* alfonsí a la *Historia Troyana* de Pedro I. *Troianalexandrina*, 16, pp. 55-180.

Pichel Gotérrez, R. (2018). Sobre la recepción alfonsí de la *Historia regum britanniae*: una versión primitiva de la *Estoria de Bruto*. *Incipit*, XXXVIII, pp. 69-106.

Salvo García, I. (2019). La matière de Troie dans les lettres hispaniques médiévales (XIIIe et XIVe siècles). *Troianalexandrina*, 19, pp. 421-434.

Los autores y las autoras

Camila Lucía Belelli

Licenciada y Profesora en Letras Clásicas por la Universidad de Buenos Aires. Adscrita a la cátedra Lengua y Cultura Griegas D bajo la dirección de la profesora Dra. María Inés Crespo. Actualmente cursa el Doctorado en Letras Clásicas en la Universidad de Buenos Aires con una beca doctoral otorgada por el Conicet.

Laura Carbó

Doctora en Historia por la Universidad del Salvador. Profesora y Licenciada egresada de la Universidad Nacional del Sur de Bahía Blanca. Miembro de la Fundación para la Historia de España en la Argentina y miembro del Grupo de Investigación y Estudios Medievales de la Universidad Nacional de Mar del Plata (GIEM-UNMdP). Como investigadora formada participa de proyectos de investigación en diversas universidades nacionales. Es autora y editora de publicaciones en el área de historia medieval. Actualmente participa del proyecto en relación con la historia de los sentidos, abordaje que ha inspirado el estudio de la sensorialidad en torno al martirio.

Cecilia Devia

Doctora de la Universidad de Buenos Aires, área Historia, Facultad de Filosofía y Letras. Posdoctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Magíster en Filosofía Política y licenciada en Historia, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Sus principales temas de investigación son la violencia y el derecho de resistencia en la Baja Edad Media castellana, el pecado original y su relación con el dominio político en la obra de John Wyclif y la angelología cristiana occidental.

Ha publicado cinco libros y cuenta con diversas colaboraciones en obras colectivas y revistas, en medios académicos nacionales e internacionales.

Antonio Pío Di Cosmo

Investigador asociado en el Instituto de Estudios Avanzados en Cultura y Civilización del Levante (ISACCL) de Bucarest. Es miembro del proyecto ITSERR (Italian Strengthening of the ESFRI RI RESILIENCE) y doctorando por la Universidad de Modena y Reggio Emilia en Estudios religiosos. Doctor en Arqueología Histórica por la Universidad de Córdoba. Su tesis doctoral fue defendida en 2017 obteniendo la calificación de sobresaliente "cum laude". Asimismo se ha graduado en Jurisprudencia con la máxima calificación por la Universidad de Macerata. Con posterioridad se graduó en Letras y Bienes Culturales en la Universidad de Foggia, y desarrolló en Córdoba el Máster Interuniversitario en Arqueología y Patrimonio, Ciencia y Profesión, cuyo Trabajo Fin de Máster volvió a superar con todos los honores. Es autor de ensayos publicados en revistas internacionales y, por otra parte, participó en numerosos congresos, tanto en países europeos como en países latinoamericanos.

Esteban Greif

Profesor y Licenciado en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Doctor en Historia por la Universidad Torcuato Di Tella y becario doctoral (2017-2019) en el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Docente investigador de la cátedra de Historia Social de la Ciencia y de la Técnica, en

la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Se desempeña como Ayudante de Primera en esta misma casa de estudios y como Profesor adjunto de Historia de la Medicina de la Universidad Barceló. Con becas del Conicet en Argentina, del DAAD en Alemania y del Grupo Coimbra para Bélgica, realizó investigaciones postdoctorales sobre la historia de los hospitales y la atención médica-caritativa de las órdenes monásticas medievales. Actualmente investiga los hospitales sostenidos por las órdenes militares en Europa y la transculturación de los conceptos y estructuras asistenciales de Oriente a Occidente.

Chiara Grimozzi

Estudiante avanzada del Profesorado y la Licenciatura en Letras en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Adscripta a la materia Latín I que se dicta en la carrera donde realizó seminarios del área de clásicas. Ha publicado en las actas del VIII Coloquio Internacional de Estudios Clásicos (La Plata, junio de 2018) y en las actas de las IX Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales (La Plata, agosto de 2019).

Victoria Klötzl

Profesora y Licenciada en Letras por la Universidad del Salvador. Además, posee la titulación en Corrección Literaria por la misma Casa de Estudios. Se dedica a la docencia en el nivel medio y fue docente adscripta a la cátedra de Lengua y Cultura Latina I-V a cargo de la Dra. Liliana Pégolo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. También allí cursó la Maestría en Estudios Clásicos, para cuya tesis estudiará los problemas genéricos de las *Silvae* y la relación de Estacio con el canon literario.

Belén Alejandra Maidana

Profesora y Licenciada en Letras por la Universidad Nacional del Nordeste. Se desempeña como profesora auxiliar de la Cátedra de Lengua y Cultura Griegas de la

Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste. Es Becaria de Posgrado por la Secretaría General de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional del Nordeste y estudiante del Doctorado en Letras de la Universidad Nacional de la Plata. Su investigación se centra en el estudio de los discursos de combate en la obra *Dionisiacas* de Nono de Panópolis.

Agustina Miguens

Licenciada y profesora de enseñanza media y superior en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra cursando el Doctorado en Literatura en el Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas "Dr. Amado Alonso", de la misma casa de estudios, bajo la dirección de la Dra. Carina Zubillaga y la co-dirección del Dr. Juan H. Fuentes. Cuenta con el apoyo de una Beca doctoral que se enmarca en el proyecto UBACyT: "Nuevas tecnologías y saberes para el estudio de los textos hispanorromances más antiguos", dirigido por el Dr. Leonardo Funes y la Dra. Carina Zubillaga. Su proyecto de doctorado trata sobre la materia de Troya en las letras castellanas del siglo XIV y lleva por título: "Estudio y edición del manuscrito 10.146 de la BNE: una compilación en torno a la Historia Troyana Polimétrica". También se ha desempeñado como docente en los niveles primario, secundario y superior.

Andrea Vanina Neyra

Doctora en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde cursó los estudios de grado y obtuvo los títulos de Licenciada y Profesora en Enseñanza Media y Superior en Historia. Es Investigadora adjunta en Conicet desde el año 2014. Se especializó en los procesos de cristianización en Europa central, particularmente el combate de las supersticiones, la literatura penitencial y la evangelización entre los eslavos. Realizó estadías de investigación en Alemania, República Checa, Polonia y Hungría. Publicó artículos en revistas nacionales e internacionales, dirigió libros colectivos y proyectos de investigación y participó en numerosos congresos en el ámbito nacional e internacional.

Liliana Pégolo

Profesora, Licenciada y Doctora en Letras de la Universidad de Buenos Aires. Profesora adjunta regular del Área Latín del Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y docente en el posgrado de la misma casa de estudios. Dirige desde 2004, hasta el presente, proyectos UBACyT orientados a la investigación de la literatura imperial y tardoantigua. Participó, como investigadora, a partir del año 1998, en proyectos dirigidos por el Dr. H. Zurutuza dedicados a la Antigüedad tardía. Actualmente también participa en proyectos de investigación pertenecientes a la Universidad Nacional de Córdoba en torno a las poéticas latinas de época imperial. Se desempeñó como Directora del Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas desde el año 2015 hasta el 2020. Actualmente es consejera del Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Roberto Jesús Sayar

Licenciado y Profesor Normal y Superior en Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Diplomado Universitario en Asuntos Docentes por la Universidad de Morón. Actualmente se encuentra redactando su tesis de posgrado en el ámbito de la Maestría en Literaturas Comparadas de la Universidad Nacional de La Plata acerca de la recepción de la mitología clásica grecolatina en el *manga* nipón *Saint Seiya*.

Gabriela Striker

Licenciada y Profesora de Enseñanza Media y Superior en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becaria doctoral de la UBA. Se desempeña como investigadora en formación en el proyecto UBACyT 2018 (Mod. 1) dirigido por el Dr. Funes: "Nuevas tecnologías y saberes para el estudio de los textos hispanorromances más antiguos".

