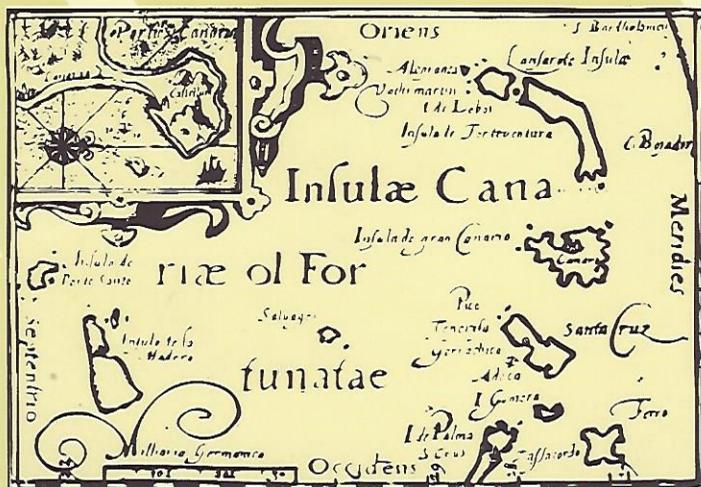


# FORTVNATAE

Universidad de La Laguna

16

2005



FORTVNATAE

# FORTVNATAE

Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas

## DIRECTORA

Isabel García Gálvez

## CONSEJO DE REDACCIÓN

José Juan Batista Rodríguez, Gloria González Galván, José Antonio González Marrero,  
Susana Lugo Mirón, María-José Martínez Benavides, Ricardo Martínez Ortega,  
Miguel Ángel Rábade Navarro

## SECRETARIO

Francisco Salas Salgado

## CONSEJO ASESOR

José-Luis Calvo Martínez, Benjamín García Hernández, Manuel García Teijeiro, Juan Gil,  
Tomás González Rolán, Antonio López Eire, Jesús Luque Moreno, José-María Maestre,  
José-Luis Melena, Antonio Melero, Aires Augusto Nascimento, Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez,  
Eustaquio Sánchez Salor, Panayotis Yannopoulos

## EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna

## DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera  
Javier Torres/Luis C. Espinosa

## MAQUETACIÓN

Servicio de Publicaciones

## PREIMPRESIÓN

## IMPRESIÓN

I.S.S.N.: 1131-6810

Depósito Legal: S-555-1991

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

# FORTVNATAE

16

2005

Homenaje a D. Eduardo del Estal Fuentes,  
profesor de la Universidad de La Laguna

SERVICIO DE PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2006

FORTVNATAE : revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas. — N. 1 (1991) - . —  
La Laguna : Universidad, Servicio de Publicaciones, 1991-  
Anual — Hasta 1992: semestral  
ISSN 1131-6810  
1. Filología clásica-Publicaciones periódicas 2. Civilización clásica-Publicaciones periódicas I.  
Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones  
807 (05)  
008(37/38)(05)

#### NORMAS DE PUBLICACIÓN

Los originales para su publicación y correspondencia pueden remitirse al equipo de dirección:

Dra. D.<sup>a</sup> Isabel García Gálvez (isagalve@ull.es) - Dr. D. Francisco Salas Salgado (frsalas@ull.es)  
Facultad de Filología  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA  
38071 LA LAGUNA (TENERIFE, ESPAÑA)  
Fax: +34-922-317611

La revista *Fortunatae*, que se edita una vez al año, acoge trabajos de investigación relativos al mundo clásico y su pervivencia. El plazo de entrega de originales es el día 15 de septiembre de cada año. Para la presentación de originales se recomienda que los trabajos no excedan de las 25 páginas mecanografiadas a una sola cara y a doble espacio. Asimismo, las reseñas deberán tener como máximo un total de 5 páginas. Los artículos deberán ir acompañados de un resumen en inglés y en castellano, de no más de 10 líneas, y de unas palabras clave en ambos idiomas, no superior a 5. Los trabajos, indicando el nombre del autor, se presentarán en disquete (Word o Word Perfect para PC o Mac, con fuentes griegas Graeca o SsuperGreek) y en dos copias impresas en papel para la evaluación correspondiente.

Debe tenerse en cuenta, como normas generales, lo siguiente: 1) No se dividirán las palabras al final de la línea ni se forzarán los saltos de páginas. 2) Se preferirán las comillas españolas (« »), y dentro de éstas las comillas inglesas (“ ”). 3) Las citas que sobrepasen las cinco líneas irán en párrafo sangrado y aparte. 4) Las llamadas a notas a pie precederán siempre al punto o a la coma correspondiente.

En general, para las referencias bibliográficas se preferirá el sistema americano con bibliografía final y referencia a dicha bibliografía en el corpus del texto o en las notas. Se recomienda que las notas a pie de página sean sólo aclaratorias y que se incluyan dentro del texto aquellas en las que sólo se cite el autor, año y página. Para las citas se tendrá en cuenta lo siguiente: a) Los libros: LUQUE MORENO, J. (1994): *El distico elegíaco. Lecciones de métrica latina*, Madrid: Ediciones Clásicas. b) Los artículos de revistas se citarán, si es posible, de forma abreviada por *L'Année Philologique*. c) Los textos clásicos se citarán utilizando las abreviaturas de los léxicos Liddell-Scott-Jones para el griego y el *Thesaurus Linguae Latinae* para el latín.

La correspondencia relativa a intercambios, venta de ejemplares, etc., debe dirigirse a:

*Fortunatae*  
Servicio de Publicaciones  
e-mail: svpubl@ull.es  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA  
Campus Central  
38071 LA LAGUNA (TENERIFE, ESPAÑA)

## SUMARIO

Eduardo del Estal Fuentes, <i>In memoriam</i> .....	7
La figura de la <i>Mêtryiá</i> en la épica griega <i>Casilda Álvarez Siverio</i> .....	9
Notas sobre un texto de Platón: <i>La República</i> , 519a.b <i>Juan Barreto Betancort</i> .....	15
Algunas referencias del rembético a la tradición clásica <i>José Juan Batista Rodríguez</i> .....	29
Asclepiades y el templo de Afrodita: AP 5.207 (7 Gow-Page) <i>Máximo Brioso Sánchez</i> .....	41
Gramática, traducción y lengua en Ioannis Vilarás (1771-1823) <i>Isabel García Gálvez</i> .....	49
Un procedimiento para encantar a la propia sombra ( <i>PGM</i> III 612-632) <i>M. García Teijeiro</i> .....	63
El precio de la mujer. La mujer como botín de guerra en la obra de Jenofonte <i>Guillermína González Almenara</i> .....	73
La mujer en la obra del epigramatista Dioscórides <i>M. Gloria González Galván</i> .....	81
La literatura jurídica en la Roma republicana <i>José González Luis</i> .....	87
Sobre el <i>dativus auctoris</i> <i>Tomás Hernández Cabrera y M.ª José Roca Alamá</i> .....	99
San Brendán y san Maclovio en la obra de Honorio Filopono <i>Fremiot Hernández González</i> .....	111
Sustancias de origen animal en las recetas de Escribonio <i>María Pilar Lojendio Quintero y María del Socorro Pérez Romero</i> .....	129



Aproximación a la poesía desde el mito y el ritual <i>A. López Eire</i> .....	137
Datos sobre la tradición clásica en el Quijote <i>Juan Antonio López Férez</i> .....	151
Una defensa de la teoría geocéntrica de Platón en época de Copérnico <i>María José Martínez Benavides</i> .....	163
Nuevas inscripciones funerarias de Polirrenia <i>Ángel Martínez Fernández</i> .....	171
La isla Inaccesible en el <i>Polexandre</i> de Gomberville <i>Marcos Martínez</i> .....	181
Taracea toponímica <i>Ricardo Martínez Ortega</i> .....	195
Modelos maternos en la Grecia Antigua: El ejemplo mítico de Hécuba <i>Luis Miguel Pino Campos</i> .....	205
Ciencias al servicio del cómputo. El <i>De temporibus liber</i> de Beda <i>Francisca del Mar Plaza Picón y José Antonio González Marrero</i> .....	217
Sobre la pervivencia de Plauto en los teatros europeos <i>Andrés Pociña y Aurora López</i> .....	225
Vida y muerte de un mito: Aquiles. De Homero a Goytisolo <i>Carolina Real Torres</i> .....	237
Arrebatada palabra. La obra poética de Aníbal Núñez <i>Félix J. Ríos</i> .....	249
Las fuentes clásicas en el <i>De gestis Mendi de Saa</i> de José de Anchieta <i>Miguel Rodríguez-Pantoja</i> .....	259
Los autores clásicos en <i>Convalecencia del alma</i> de Pedro Álvarez de Lugo y Usodemar <i>Francisco Salas Salgado</i> .....	271
Las catástrofes naturales en la Antigüedad I (inundaciones, erupciones volcánicas e incendios) <i>Germán Santana Henríquez</i> .....	281
En torno al itinerario de ciertas prendas de vestir. Algunos arabismos sobre indumentaria <i>Dolores Serrano-Niza</i> .....	289

## EDUARDO DEL ESTAL FUENTES, *IN MEMORIAM*

Este decimoquinto volumen de la revista del Departamento de Filología Clásica y Árabe de la Universidad de La Laguna ha querido rendir tributo a la memoria de nuestro colega y compañero Eduardo del Estal Fuentes, que nos dejó el pasado veintitrés de diciembre tras una repentina enfermedad.

Fue profesor de Griego en la Universidad de Salamanca desde 1970 hasta 1981, año en que comienza su docencia en nuestro departamento de forma ininterrumpida. El espíritu universitario del que hizo gala a lo largo de su trayectoria académica, tanto dentro como fuera del aula, estuvo siempre alerta a las transformaciones de la sociedad y del mundo universitario, ponderando con razonado equilibrio la reflexión intelectual y la lucha ante la injusticia desde los postulados de su ética deontológica.

Experimentó las primeras transformaciones de la universidad española tras la dictadura y, ya como profesor de la Universidad de La Laguna, colaboró en la reaparición de la titulación de Filología Clásica (1979-80) en la antigua Facultad de Filosofía y Letras y en la actual Facultad de Filología (desde 1982-83); participó de forma activa en la implantación de la LRU (1983-84) y la creación del Departamento de Filología Clásica y Árabe (fue director del Departamento de Filología Griega de 1983 a 1986), así como en la creación de *Fortunatae* (1991), de la que fue miembro del Comité de Redacción (1991-1998) y antes secretario de la *Revista de Filología* (1987-88). Pudo adaptarse también al nuevo plan de estudios (1994) y a la universidad española del siglo XXI. Sus sabios consejos en estas lides siempre fueron apreciados entre colegas y alumnos.

Sabedor de la importancia de la lengua para la interpretación de los documentos escritos, inició su investigación en torno a las claves gramaticales (*Minerua seu de Latinae causis et elegantia 1562, Francisci Sanctii Brocensis*, introducción y edición, Salamanca, 1975; *Minerva o de los fundamentos y elegancia de la lengua latina de Francisco de las Brozas*, introducción y traducción, Salamanca 1981) y continuó con otros aspectos de la filología clásica, participando en proyectos de investigación, y tutelando o dirigiendo a futuros doctores de nuestra facultad. Defensor de la filología y de su capacidad hermenéutica, gustaba de repasar las lecturas de los clásicos, en especial de los filósofos presocráticos y sus posteriores interpretaciones, que compartía generosa y afablemente con quienes conversaba.

Somos conscientes de que otros muchos amigos del profesor Del Estal hubieran deseado estar presentes en este tributo con que los compañeros del departamento hemos querido honrar su memoria. Las circunstancias de esta publicación han impedido la ampliación en extensión y número de los artículos u otro modo de estar presente. No obstante, hemos querido devolver con este número, dedicado al humanista, al compañero y al hombre afable que conocimos, una muestra de gratitud por su contribución a la Universidad de La Laguna y por sus valiosas enseñanzas, que siempre permanecerán en nuestra memoria.

EL EQUIPO DE DIRECCIÓN



7



EDUARDO DEL ESTAL FUENTES, IN MEMORIAM

8



EDUARDO DEL ESTAL FUENTES  
(1938-2004)

*In memoriam*

## LA FIGURA DE LA *MÊTRYIÁ* EN LA ÉPICA GRIEGA

Casilda Álvarez Siverio  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

En este trabajo tratamos de entresacar los rasgos de identidad que delimitan el perfil de este controvertido personaje en los autores más significativos de la épica griega, aunque la alusión a otros géneros como referencia nos resultará inevitable.

PALABRAS CLAVE: Mitología griega. Literatura griega. Género.

### ABSTRACT

The aim of this work is to pick out the features of identity that define this controversial character's profile in the most significant authors of Greek Epic Poetry although the reference to other genres was inevitable.

KEY WORDS: Greek Mythology. Ancient Greek Literature. Gender.

La palabra *mêtryiá*, derivada del término indoeuropeo *mêtêr* que en un principio hace referencia a la familia (Chantraine, 1980: 698), experimenta en griego y en armenio un cambio de matiz con respecto al parentesco (Benveniste, 1983: 170 y Thompson, 1971). En griego designa principalmente a la madrastra, es decir, la mujer que toma un varón para sustituir a la madre de sus hijos. Ciertamente, según la legislación ateniense, para que un marido tomara una nueva esposa tenía que existir la disolución del matrimonio anterior, que se producía por tres motivos: viudedad, reducción a esclavitud *jure civile* o divorcio (Beauchet, 1969: 372-394, Gould, 1980: 38-59, Arnaoutoglou, 1998, Garner, 1987, Harrison, 1968 y Just, 1989).

En la *Iliada* Homero se refiere a Eeribea, conocida también como Peribea, madrastra de los Aloádas, Oto y Efialtes; éstos tuvieron atados con una cadena al dios Ares dentro de un tonel de bronce y, gracias a la revelación de Peribea, Hermes se encargó de la salvación del dios:

Padeció Ares cuando Oto y el esforzado Efialtes, hijos de Aloeo, lo ataron con una poderosa ligadura, y en una tinaja bronceína estuvo encarcelado trece meses. Y acaso entonces habría perecido Ares, insaciable de combate, si no hubiera sido porque su madrastra, la muy bella Eeribea, se lo comunicó a Hermes, que libró furtivamente a Ares... (Hom., *Il.*, v 385ss., Crespo Güemes: 1991).





El texto presenta a Peribea como una mujer hermosa pero poco complaciente con las acciones de sus hijastros (Hom., *Il.*, v 389). Aunque actúa sin el conocimiento de éstos y contra sus propósitos, no se describe una especial animosidad contra ellos sino su actitud mediadora para salvar al dios.

El término aparece dos veces más en la obra (Hom., *Il.*, XIII 697; XV, 336) para designar a la madrastra como víctima de una ofensa por parte de un hijastro. El autor se refiere a Medonte, hijo ilegítimo de Oileo con Rene, que dio muerte a un hermano de su madrastra:

Pero, habitaba en Fílaca, lejos de su patria, porque había matado a un hombre, a un hermano de su madrastra Eriópide, esposa de Oileo (Hom., *Il.*, XIII 695 y XV, 334ss., Crespo Güemes: 1991).

No se destaca en el texto ninguna connotación de la madrastra, ni positiva ni negativa. No hay necesariamente que relacionar la enemistad de Medonte hacia el hermano de su madrastra con una relación conflictiva con ella misma, pero el hecho de que se la mencione en ese contexto parece inducir a ello.

Por su parte, Hesíodo, en su obra *Trabajos y Días* (Hes., *Op.*, 825), utiliza la palabra en sentido metafórico para distinguir entre los días favorables, a los que llama «madre», y los poco propicios o desfavorables, a los que define como «madrastra»:

Estos días son un gran provecho para los mortales; los otros, los intermedios, inofensivos, no traen nada. Cada uno alaba a uno, y pocos los conocen. Unas veces un día es madrastra y otras veces madre (Hes., *Op.*, 822 y ss., A. y M.<sup>a</sup> A. Martín Sánchez: 2000).

Observamos en Hesíodo un sentido claro de negatividad que no era tan evidente en Homero. La base de la metáfora reside en lo que ya es, sin duda, un tópico socialmente extendido: la hostilidad de la madrastra con respecto a los hijos de su marido.

La tragedia (Álvarez Siverio) mantiene tanto el sentido negativo y figurado de la palabra para referirse a los accidentes de la naturaleza que comportan peligro para el hombre:

traspasando sus cimas, que hasta el cielo se levantan, toma el camino que va al medio día, siguiendo el cual has de llegar al pueblo de aquellas amazonas que aborrecen al varón, y que un día, Temiscira fundarán junto al río Termodonte, en donde se halla Salmidecia, la áspera mandíbula del ponto, a los marineros huéspedes hostil, madrastra de las naves (A., *Pr.*, 727, Alsina Clota: 1983).

Como también el sentido propio del término: la persona que sustituye el papel materno a causa de los matrimonios sucesivos ya sea por disolución del anterior o ya sea por la muerte de la madre.

Tanto en Esquilo como en Sófocles encontramos el tema de los sucesivos matrimonios de Atamante; Eurípides lo desarrolla también en varias de sus obras,

algunas ya perdidas. Así pues, en las leyendas de los sucesivos matrimonios de Atamante, rey de los beocios, encontramos una gran productividad de la palabra asociada ya al tema de la sustitución del papel materno, pues sabemos que los tres maestros de la tragedia consagraron obras a esta misma cuestión. Además, para Eurípides, la madrastra fue un tema central que desarrolló en obras tan conocidas como el *Hipólito*, *Ion o Frixo* e incluso en *Alceste*.

En la épica helenística, Apolonio de Rodas en sus *Argonáuticas* utiliza este término en varias ocasiones. En primer lugar, compara el llanto de Alcímeda por el viaje de su hijo Jasón en busca del vellocino de oro con el de una muchacha que, por causa del maltrato y los reproches de una madrastra, sufriera una desdichada vida (A. R., I 272). Así lloraba Alcímeda, madre de Jasón e hija de Fílico, rey de los tesalios y de Clímene, hija de Mínia, rey de Orcómeno, abrazada a su hijo:

Como una muchacha que en su soledad gime con cariño abrazada a su canosa nodriza, pues no tiene ya otros que la cuiden, sino que arrastra una vida miserable bajo su madrastra (A. R., I 270ss., Valverde Sánchez: 1996).

Es interesante en este texto la contraposición entre los sentimientos protectores de la madre, exhibidos por ella misma, y asignados a la nodriza, frente al descuido y hostilidad atribuidos a la madrastra. La madre y la nodriza aparecen en este texto cubriendo el mismo papel afectivo y protector en contraposición con la hostilidad de la madrastra.

Apolonio Rodio vuelve a mencionar el término cuando se refiere a la matanza de las mujeres lemnias contra sus propios maridos; éstas dan como excusa de tal hecho el que aquéllos ya no se preocupaban de sus hijas aunque las vieran maltratadas por las manos de una orgullosa madrastra (A. R., I 815).

Ni el padre cuidaba lo más mínimo de su hija, aunque la viera maltratada ante sus ojos por las manos de una madrastra orgullosa (A. R., I 814ss., Valverde Sánchez: 1996).

Es importante el término que la define como orgullosa (*ἀτάσθαλος*), presuntuosa, a veces hasta la locura, pues indica la actitud de la mujer que se siente ascendida a un rango dentro de la familia, que le permite ostentar una cierta superioridad sobre la descendencia de su marido.

También Apolonio Rodio se refiere a los desdichados matrimonios de Atamante (A. R., II 1182; III 191). El rescate del vellocino de oro fue exigido a los eólicas como reparación del sacrilegio cometido por éste que, inducido por su segunda esposa, Ino, enferma de celos por sus hijastros, intentó inmolar a Frixo y Hele, hijos de su primera esposa Néfele. La referencia se encuentra desarrollada en el *Frixo* de Eurípides, hoy perdida. En ella se cuenta cómo Ino, cegada por sus celos, proyecta eliminar a los hijos de su esposo. Para ello, convence a todas las mujeres del país de que tosasen el grano. A pesar de haberlo plantado, el grano no brotó. Por esta circunstancia, Atamante decide consultar al oráculo de Delfos pero Ino soborna a los emisarios y éstos dicen que se aplacarían la ruina si se sacrificaba a



Frijo y, según algunas versiones, a su hermana Hele. A punto de conseguirlo, Néfele, madre de los vástagos y primera esposa de Atamante, logra salvarlos.

Pues como a vuestro padre libró (Zeus) de la muerte inducida por su madrastra y le procuró lejos una inmensa riqueza; así también... (A. R., II 1181s., Valverde Sánchez: 1996).

Él también [Eetes] una vez acogió al intachable Frijo, que huía del engaño de su madrastra y de los sacrificios de su padre (A. R., III 190s., Valverde Sánchez: 1996).

Los textos reflejan la extrema hostilidad de la madrastra que llega a inducir a su marido al crimen de sus propios hijos.

La historiografía o la comedia menandrina se encargan de seguir manteniendo el sentido de negatividad de la palabra que habíamos encontrado en épocas anteriores y que se transmite a la literatura del Imperio, en la que su uso tiene una mayor frecuencia en los diferentes géneros, tal como vemos reflejado en la obra épica del poeta Nono de Panópolis. Esta prolífera obra de finales de la época imperial nos deja un fiel testimonio de los calificativos que van definiendo esta figura.

La palabra *mêtryiá* en Nono aparece, principalmente, para definir a Hera como madrastra de Dioniso. Pero, tal como observábamos, en la obra de Apolonio, surgen temas transversales que ya la tragedia había tratado con profusión, como el de las bodas de Atamante.

Nono nos muestra a Hera, madre de los dioses, como una mujer rencorosa e irritada que cuando siente el azote de los celos no controla su voz:

Y su madrastra de hondo fragor, la indomable Hera, tronó profundamente desde los cielos, cayendo sobre Lio haciéndole derrumbarse de temor. Temblaron las rodillas de Baco cuando la celosa divinidad se armó en lo alto del cielo... (Nonn., D., xx 346ss., Hernández de la Fuente: 2001).

Además, la esposa de Zeus, como madrastra, se complace con el engaño que aquí se extiende al círculo de las amistades de su hijastro, al que pertenecía el joven Ámpelo, muy amado por Dioniso:

Y habló a Ámpelo con palabras totalmente engañosas, pues complacía a la madrastra del Dionisio Frigio (Nonn., D., xi 116, Manterola y Pinkler: 1995).

Tampoco deja de lado las burlas al espíritu guerrero del dios que aquí encarna Enío, divinidad que figura en el séquito de Ares, bien como hermana o hija suya:

Tu madrastra Hera se burla de ti cuando observa a tu huidizo Enío, y mientras tanto tú llevas a tu ejército a bailar (Nonn., D., xx 45s., Hernández de la Fuente: 2001).

Los ejemplos referidos al carácter hostil de la diosa con su hijastro Dioniso son tantos en la obra que, a nuestro entender, el autor concentra los tópicos negativos sobre la madrastra que encontramos en las fuentes literarias anteriores en la figura de



Hera. Recordemos que esta diosa aparece en la literatura griega con un carácter autoritario que aquí se acentúa con los epítetos referidos a su papel como madrastra.

Como ya hemos señalado, tampoco le son ajenas a este autor las desdichas de los familiares de Atamante y de sus infaustos matrimonios. Si Apolonio dedicaba sus párrafos al segundo matrimonio, Nono se refiere al tercero, cuando Atamante toma por esposa a Temiste —la versión relatada aquí por Nono ya había sido tratada por Eurípides en su tragedia *Ino*—, después de que Ino, su segunda esposa, se hubiera marchado a los montes con las Bacantes (Dillon, 2002: 139-182), tras fracasar en su proyecto de eliminar a los hijos de la primera esposa de aquél. Atamante, al creerla muerta, toma por esposa a Temiste, pero aquélla regresa y consigue entrar en la mansión de su ex marido, y compartiendo éste el secreto con ella, la convierte en sirvienta. Cuando Temiste se entera de que Ino estaba viva, sin descubrir que se encontraba dentro de su propio palacio, empieza a ser devorada por los celos e intenta matar a sus hijastros pero, equivocada, mata a sus propios hijos, creyéndolos de Ino. Temiste había ordenado a su sirvienta, Ino, que vistiese a sus hijastros de negro y a sus hijos de blanco para poder distinguirlos en la oscuridad de la noche, pero Ino cambia los ropajes y salva a sus hijos. Al conocer su fracaso, Temiste se suicida.

Sin embargo a ellos, muy amados y de la misma edad, los mataría un día su madre Temiste, por creerlos hijos de una madrastra, la doble prole de la ilustre Ino (Nonn., *D.*, IX 320ss., Manterola y Pinkler: 1995).

Como de algún modo soy madrastra, elijo segar el bastardo retoño de Atamante y Hera, vuelta madrastra del recién nacido Dioniso se irrita contra mí (Nonn., *D.*, X 117ss., Manterola y Pinkler: 1995).

Aquí se apunta otra vertiente de los tópicos sobre la madrastra: el enfrentamiento de la madre verdadera con la madrastra a causa de sus hijos.

En definitiva, si bien en la épica homérica la *mêtryiá* no aparece con un perfil negativo muy definido dentro del núcleo familiar, en Hesíodo puede ser la encarnación metafórica de los días funestos, señal de la extensión de un tópico que concentraba en esta figura rasgos de hostilidad y crueldad hacia sus hijastros. Este carácter negativo viene explotado abundantemente por la tragedia. La épica helénica sobreabunda en el tema, sin duda por influjo de la tragedia.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALSINA CLOTA, J. (1983): Esquilo, *Tragedias Completas*, Cátedra, Madrid.
- ÁLVAREZ SIVERIO, C. (en prensa): «La figura de la mêttryiá en la Tragedia Griega», en *Actas del II Congreso Internacional Género, Arte y Literatura*, Ateneo de La Laguna, del 25 al 28 de Mayo de 2004.
- ARNAOUTOGLU, I. (1998): *Ancient greek laws*, Londres.
- BEAUCHET, L. (1969): *Histoire du droit privé de la République Athénienne*, Vol. I, Amsterdam.
- BENVENISTE, E. (1983): *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Versión castellana de Mauro Armiño, revisión y notas de Jaime Siles, Tauros, Madrid. Título original: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.
- CRESPO GÜEMES, E. (1991): Homero, *Iliada*, Traducción, prólogo y notas, Gredos, Madrid.
- CHANTRAINE, P. (1980): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Éditions Klincksieck, Paris.
- DILLON, M. (2002): *Girls and women in classical greek religion*, Londres.
- GARNER, R. (1987): *Law & society in classical Athens*, Croom Helm.
- GOULD, J. (1980): «Law, custom and myth: Aspects of the social position of women in classical Athens», *JHS* 100, pp. 38-59.
- HARRISON, A. R. W. (1968): *The law of Athens I. The family and property*, Oxford.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2001): Nono de Panópolis, *Dionisiacas, cantos XIII-XXIV*, Introducción, traducción y notas, Gredos, Madrid.
- JUST R. (1989): *Women in Athenian Law and Life*, Londres y Nueva York.
- MANTEROLA, S. M.-PINKLER, L. M. (1995): Nono de Panópolis, *Dionisiacas, cantos I-XII*, Introducción, traducción y notas. Gredos, Madrid.
- MARTÍN SÁNCHEZ, A. y M.<sup>a</sup> A. (2000<sup>o</sup>): Hesíodo. *Teogonía, Trabajos y Días, Escudo, Certamen*, Introducción, traducción y notas, Alianza Editorial, Madrid.
- THOMPSON, W. E. (1971): «Attic Kinship terminology», *JHS* 91, pp. 110-113.
- VALVERDE SÁNCHEZ, M. (1996): Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, Introducción, traducción y notas, Gredos, Madrid.



## NOTAS SOBRE UN TEXTO DE PLATÓN: *LA REPÚBLICA*, 519A.B

Juan Barreto Betancort  
Universidad de la Laguna

### RESUMEN

El texto, a juzgar por las traducciones sorprendentemente discordantes, ofrece algunas dificultades de interpretación en algunos puntos<sup>1</sup>. El objeto del presente artículo es discutir algunas cuestiones del texto desde el punto de vista sintáctico, léxico y estilístico, con la intención de clarificar algunos aspectos del mismo. Se propone la correspondiente traducción y se confrontan algunas traducciones ya existentes.

PALABRAS CLAVE: Platón. Paideia. Traducción.

### ABSTRACT

This short passage regarding the nature of *paideia's* art, if it may be judged from the different existing translations, offers some points of difficult interpretation. The aim of this article is to discuss some issues of the text, from syntactical, lexical and stylistic points of view in order to contribute to clarify its meaning. Finally, a new translation is given and a sample of different translations offered.

KEY WORDS: Plato, Paideia. Translation.

### I. EL CONTEXTO

Después de la exposición del mito de la caverna (514a-517a) y la explicación de su simbolismo (517a-518b) Platón aplica la enseñanza que de él se deriva a determinar cuál ha de ser el objeto de la educación, esto es, de la παιδεία (518b-519d). Es en este último contexto, el del objeto de la educación, donde nuestro texto se ubica. El autor tiene presente la educación de la élite, los filósofos que han de gobernar la ciudad, por lo que prosigue explicando cómo hacer que éstos, una vez llegados a la contemplación del bien, a la que tiende todo el proceso educativo, se avengan a prestar el servicio de la gobernación de la ciudad.

El contexto más inmediato lo constituye, por consiguiente, la sección en que explica en qué consiste la educación.

Comienza diciendo lo que no es, en clara oposición a los sofistas: τὴν παιδείαν οὐχ οἷαν τινὲς ἐπαγγελλόμενοι φασιν εἶναι τοιαύτην καὶ εἶναι (518b).

En efecto, los sofistas proclamaban poder, con sus métodos educativos, infundir una ciencia al alma de la que ésta carecía: φασὶ ... οὐκ ἐνούσης ἐν τῇ





ψυχῇ ἐπιστήμης σφείς ἐντιθέναι; como quien infunde la visión al ojo que carece de ella: οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες (518c). Platón, por el contrario, afirma que la facultad de la visión y el órgano correspondiente con el cual se aprende ya existen.

Se refiere, en primer lugar, a «la capacidad que está en el alma»: Ὁ δέ γε νῦν λόγος... σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ y al «órgano con el que cada uno aprende»: τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος del que sigue diciendo que es «como el ojo (οἷον εἰ ὄμμα), de modo que como éste no puede, si no es juntamente con todo el cuerpo, volverse de la tiniebla a la luz, así este órgano del conocimiento tampoco puede, si no es con toda el alma, darse la vuelta para volverse desde lo que es devenir a lo más claro del ser» (518c).

Esta idea de «girarse» se convierte en el concepto clave. Platón hace acopio de términos que, más o menos sinónimos, matizan diversamente el sentido: στρέφω (518c; 519b), se refiere al movimiento circular por el que una cosa queda vuelta en sentido contrario, «dar(se) la vuelta, invertir la postura»; μεταστρέφω (518d) añade, con respecto a la forma simple, un mayor énfasis en la idea de «cambio» (μετα-), y es más frecuente para referirse a los cambios de la mente que al movimiento físico; περιστρέφω (519b) expresa con respecto a la forma simple un mayor énfasis en la idea de movimiento circular o «giro» (περι-); τρέπω (518d; 519a; 519b) expresa el movimiento por el que se cambia de postura hacia una dirección, pero el sentido de la dirección lo determina el contexto, «torcer a, girar en dirección a, virar(se)»; περιάγω (περιακτέον, 518c; περιαγωγή, 518d; 518e) implica la idea de volver o girar con algo, conducir(se) o mover(se) en derredor (como los astros).

En todo caso se entiende que el movimiento ha de producir un cambio de dirección en el sentido inverso de la postura inicial y que se produce entre dos polos contrapuestos. Éstos son, según la imagen de la caverna, atendiendo a la direccionalidad: *adentro* vrs *afuera*, y, *abajo* vrs *arriba*; y, atendiendo al objeto de contemplación: *tiniebla* vrs *luz* que se corresponde con *sombra* vrs *realidad*, o, más específicamente *lo que deviene* vrs *lo que es*.

Para Platón, por consiguiente, el objeto de la educación es producir ese «giro» o inversión de postura. El órgano de la visión ha de girarse, juntamente con toda el alma, desde aquello que es devenir o efecto, esto es, ἐκ τοῦ γιγνομένου (como las sombras proyectadas), «hasta que (el alma) llegue a ser capaz de resistir la contemplación del ser y, aun lo más claro del ser» (ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη, 518c); esto, según

---

<sup>1</sup> No hubiéramos reparado en él de no ser uno de los textos que se suelen proponer a los alumnos de filosofía en las pruebas de acceso a la universidad (PAU) y de no haber constatado la perplejidad de algunos profesores ante las discordancias señaladas. La intención de este artículo es contribuir a la comprensión del mismo con algunas observaciones que espero sean pertinentes. La misma extrañeza mostraba ya D. A. Rees, 1902, 1975r.

él, es el bien (τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τὰγαθόν, 518d) en el doble sentido: objetivo, en cuanto que el bien se identifica con el ser, y, subjetivo, en cuanto ese bien lo es para el alma que lo contempla. El objetivo último de la educación es, pues, hacer posible la contemplación del ser en cuanto bien.

Más específicamente concluye (τοίνυν) que la educación, la παιδεία, sería el arte de producir ese giro del órgano de la visión: τέχνη ἄν εἴη, τῆς περιαγωγῆς (518d), es decir, el arte de «ingeniárselas» (τοῦτο διαμηχανήσασθαι, 518d, el verbo expresa la actividad de la mente dirigida a la realización de un fin práctico, por eso la pedagogía es arte) para encontrar el modo en qué ese mismo órgano puede darse la vuelta lo más fácil y completamente posible (τίνα τρόπον ὡς ῥᾶστα τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται, 518d). Por eso subraya la conclusión negativa correspondiente: que la educación no es el arte de infundir la visión, sino que este arte es para aplicarlo a aquel que, teniendo visión, no está vuelto en la dirección correcta y, por tanto, no mira a donde debiera (οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὄραν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἱ ἔδει, 518d).

Prosigue refiriéndose a la capacidad misma de ver, o, más específicamente, de entender (ἢ [ἀρετῆ] τοῦ φρονῆσαι, 518e). A diferencia de las otras llamadas virtudes del alma que parecen más próximas a la naturaleza del cuerpo que, cuando no se tienen, se adquieren por el hábito y el ejercicio (ἔθεισι καὶ ἀσκήσεσιν, 518d. e), ésta, por el contrario, nunca se pierde y parece, sin duda, pertenecer a algo más divino que nunca pierde su capacidad (de ver) (θειοτέρου τινός... τυγχάνει, ὡς εἰκεν, οὔσα, ὃ τὴν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, 518e).

Resulta de tal naturaleza la condición ambivalente de esa capacidad de entender. Puede ser útil y ventajosa, o inútil y dañina, dependiendo de la dirección hacia la que esté vuelta (ὑπὸ τῆς περιαγωγῆς, 518e, cf. 518d), si a la luz, eso es, al ser-bien, o, por el contrario, a la tiniebla, es decir, a lo que deviene.

Para explicar esto último llama la atención sobre un hecho comprobable por su interlocutor: «¿No te has dado cuenta de cómo el mísero espíritu (ψυχάριον, 519a)<sup>2</sup> de aquellos que son considerados malvados, pero sabios al mismo tiempo, tiene una mirada penetrante y de cómo ve con agudeza aquello a lo que tiene dirigida su mirada (καὶ ὀξέως διορᾷ ταῦτα ἐφ' ἃ τέτραπται) porque no es que tenga mala la vista (οὐ φαύλην ἔχον τὴν ὄψιν), sino que está obligado a ponerse al servicio de la maldad, de modo que cuanto con más claridad ve, tanto más realiza la maldad?»

Es a la alternativa más pesimista, al «mísero espíritu» de aquellos que tienen la mirada dirigida hacia la dirección peor, a la que está dedicada la secuencia que sigue y es objeto de nuestro análisis.

---

<sup>2</sup> Se opta por un adjetivo en español a falta de un diminutivo para los sustantivos «espíritu» o «alma» que exprese adecuadamente el matiz del griego. No parece que el sufijo griego, en este caso, comporte una valoración ética, por eso se han evitado adjetivos como «miserable», «mezquino», «malvado», etc., que en español la contendrían, y se ha calificado de «mísero» que parece más neutro desde ese punto de vista. Contiene una valoración negativa y despectiva del alma o espíritu que está constreñido a mirar hacia la tiniebla sin conocer la luz.



## 2. EL TEXTO

Se dispone el texto (519a. b) de modo que se puedan apreciar mejor sus articulaciones sintácticas:

Τοῦτο μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, τὸ τῆς τοιαύτης φύσεως

εἰ ἐκ παιδὸς εὐθὺς κοπτόμενον περιεκότη τὰς τῆς γενέσεως συγγενεῖς  
ὥσπερ μολυβδίδας,

αἱ δὲ ἐδωδαῖς τε καὶ τοιούτων ἡδοναῖς τε καὶ λιχνείαις  
προσφύεις γιγνόμεναι  
[περὶ] κάτω στρέφουσι  
τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν·

ὧν εἰ ἀπαλλαγὴν περιστρέφετο εἰς τὰ ἀληθῆ,  
καὶ ἐκεῖνα ἂν τὸ αὐτὸ τοῦτο τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων ὀξύτατα ἑώρα, ὥσπερ καὶ  
ἐφ' ἃ νῦν τέτραπται.

1. Τοῦτο ... τὸ τῆς τοιαύτης φύσεως. Algunas traducciones parecen mostrarse dubitativas en cuanto a la determinación del antecedente del pronombre que encabeza la secuencia, lo que condiciona notablemente la comprensión de la misma dado que representa al sujeto principal de toda ella.

a) La anáfora se refiere específicamente al último grupo al que el autor había señalado en la secuencia anterior y que, para él y sus interlocutores, podía representar un grupo o, al menos, un tipo de gente determinado y conocido; en todo caso se refiere al «miserero espíritu» (τὸ ψυχάριον) de aquellos que tenidos por malvados son considerados sabios a la vez: ἢ οὐπω ἐννεύηκας, τῶν λεγομένων ποιηρῶν μὲν, σοφῶν δέ, ὡς δριμὺ μὲν βλέπει τὸ ψυχάριον καὶ ὀξέως διορᾷ ταῦτα ἐφ' ἃ τέτραπται (519a).

Que es así lo confirma el mismo texto, de un modo explícito, al final de esta secuencia: καὶ ἐκεῖνα [τ' ἀληθῆ] ἂν τὸ αὐτὸ τοῦτο τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων ὀξύτατα ἑώρα, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἃ νῦν τέτραπται (519b). Lo dicho anteriormente, pues, se refiere a «esa misma alma de esos mismos hombres» a los que antes había aludido y que «ahora» tienen la mirada vuelta en la dirección opuesta al «ser» y, consiguientemente, opuesta al bien. Hay que tener presente que el sujeto de las dos proposiciones condicionales es el mismo, las dos veces tiene en aposición un participio cuyo género gramatical es, naturalmente, neutro εἰ κοπτόμενον περιεκότη/ εἰ ἀπαλλαγὴν περιστρέφετο. Esta última observación es pertinente para lo que se dirá más abajo.

Platón, por tanto, se refiere al misero espíritu (τὸ ψυχάριον) que, teniendo la capacidad de ver, está dirigido, no hacia el ser y el bien, sino a lo que deviene y, en consecuencia, al mal. De él dice que, en estas condiciones, puede, no solamente llegar a ser inútil, sino incluso peligroso: ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν... (519a).

El complemento, τὸ τῆς τοιαύτης φύσεως, ha de entenderse como genitivo objetivo: «Este [miserero espíritu], el que tiene por naturaleza tal capacidad»: la



descrita como capacidad de ver o entender, aquella que no se pierde sea cual sea la dirección a la que esté dirigida, bien al mal, esto es, al no ser, bien a lo que deviene.

b) En este punto se advierte una alarmante diversidad entre las distintas traducciones. Algunas en el lugar de τὸ ψυχάριον toman con su misma función en la oración principal a la «naturaleza» (debe entenderse φύσις, que en el texto aparece como complemento de dicho sujeto), aunque, según se traduzcan las formas verbales, se cambia la estructura sintáctica de la frase y esta «naturaleza» puede aparecer en función de complemento gramatical (XI; cf. VIII)<sup>3</sup>; otras mantienen en la primera proposición condicional a «naturaleza/s», pero traducen como sujeto de la segunda el «alma», sin duda por influjo de la mención de ese término en el contexto inmediatamente anterior κάτω στρέφουσιν τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν· ὧν εἰ ἀπαλλαγέν περιεστρέφετο...), aunque el griego no permite esa asociación puesto que ψυχή es gramaticalmente femenino y el género del sujeto de la oración condicional siguiente viene indicado por el participio neutro ἀπαλλαγέν (I; III; IV; V; VII que en la segunda distingue entre «almas» —sic— y «facultad»; XII que parece entender como sujeto de la segunda el «rostro del alma»); otros entienden «alma» como sujeto en los dos casos (IX; X que distingue en la segunda condición «alma» y «órgano»); otros, en fin, presentan una diversificación aún más compleja (XIII).

2. El período condicional encadena dos prótasis ¡irreales! (εἰ ἐκ παιδὸς εὐθὺς κοπτόμενον...; ὧν εἰ ἀπαλλαγέν...). El sujeto principal, como se ha dicho (τοῦτο... τὸ... 519a. 5), queda aislado al inicio del período, en una especie de anacolutu; la posición del sujeto, sin embargo, no es indiferente, ya que como anáfora (enfaticada por el adverbio μέντοι) enlaza con el sujeto de la secuencia anterior y reenvía a la que comienza.

a) La primera prótasis (519a. b.): εἰ... περιεκόπη... propone una condición irreal en el pasado (aor.). En la secuencia, este plano temporal en el pasado representa el tiempo de una intervención pedagógica no realizada; se opone al plano del presente (también con sentido irreal) donde se sitúan las consecuencias que se producirían *ahora* si dicha intervención se hubiera realizado.

Sorprende que algunas traducciones no tengan en cuenta este elemento sintáctico y la interpreten como condición real en el presente (I; II; VIII; IX; X; XI), lo que distorsiona notablemente el sentido de la secuencia. A nuestro parecer esto es consecuencia de la errada identificación del antecedente del pronombre, sujeto principal de toda la secuencia, como antes señalábamos. En efecto, si no se refiere, como sostenemos, al «miserable espíritu» de esos hombres a los que se ha mencionado en la secuencia anterior (τῶν λεγομένων πονηρῶν μέν, σοφῶν δέ, ὡς δριμύ μὲν βλέπει τὸ ψυχάριον, 519a), se ha de referir al «órgano» de la visión

<sup>3</sup> Los números romanos remiten al orden de las diversas traducciones que se ofrecen al final (apartado C.).



(τὸ ὄργανον ᾧ καταμαιθάνει ἕκαστος, 518c), o a «algo ciertamente más divino que jamás pierde su poder» (ἢ δὲ [ἀρετή] τοῦ φρονήσαι, παντὸς μᾶλλον θειότερου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὔσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπολλυσιν, 518e), ambos de género gramatical neutro. Y ésta parece ser la presunción de dichos traductores. Por eso sitúan la frase en un plano intemporal y la entienden como la formulación de un principio universal sin ninguna referencia histórica: si se dan tales condiciones, se producen tales efectos; en vez de: si se hubieran dado tales condiciones en el *pasado*, se producirían tales consecuencias en el *presente*, como, efectivamente, dice el texto.

b) Es posible que la confusión venga inducida por la estructura un tanto compleja del período condicional. En efecto, mientras a la segunda prótasis (εἰ ἀπαλλαγέν περιστρέφετο εἰς τὰ ἀληθῆ) sigue una apódosis explícita (καὶ ἐκεῖνα ἂν τοῦτο [τὸ ψυχάριον] τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων ὀξύτατα ἑώρα, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἃ νῦν τέτραπται), la apódosis de la primera (εἰ κοπτόμενον περιεκόπη τὰς... μολυβδίδας...) queda implícita y sólo viene subsumida en el participio opuesto al sujeto de la segunda prótasis (ὡν εἰ ἀπαλλαγέν [τοῦτο τὸ ψυχάριον]...); la expresión explícita de dicha apódosis podría haber sido más o menos de este tenor: εἰ... κοπτόμενον περιεκόπη τὰς... μολυβδίδας, αὐτῶν ἂν ἀπηλλάχθη...; no es así, falta ese eslabón explícito, y, por economía, queda asumido en el sujeto de la segunda condición, produciendo una estructura sintáctica paralela a la primera y de elegante factura: εἰ κοπτόμενον περιεκόπη / εἰ ἀπαλλαγέν περιεστρέφετο.

3. En la construcción κοπτόμενον περιεκόπη se produce un juego de palabras de raíz común pero significados diferentes, de difícil reproducción en castellano.

a) La forma simple tiene el significado nuclear de «golpear» y, según los contextos, puede corresponder en castellano a «pegar, herir, castigar, golpear, asolar, etc.» En Platón es un término escasísimamente usado y, en participio medio-pasivo sólo dos veces además de en este pasaje, con el sentido de «golpearse [el pecho]» como expresión de dolor (*Fed* 60b; *Rep* 605d). En este contexto que trata de la educación desde la infancia es lógico entenderlo referido al «castigo» como recurso pedagógico (cf. *Prot* 325d; *Menéx* 236c, donde el término usado es πληγή). Es evidente que, mientras el sujeto agente de esta acción es el educador, el sujeto paciente es, no el órgano de la visión, sino el soporte del mismo que es el alma al que éste pertenece, objeto de la acción pedagógica encaminada a hacer que ésta se gire hacia la dirección correcta (cf. 518c.d).

b) La forma compuesta, περιεκόπτω, es empleada por Platón sólo en este texto. El sentido primero «quitar alrededor a golpes» o «quitar golpeando algo que está adherido a alguna cosa o cuerpo», adquiere distintos semas contextuales según los casos. Aquí la acción expresada por el verbo tiene como objeto τὰς... ὥσπερ μολυβδίδας, que constituye el núcleo del complemento de relación que, a su vez, está descrito con el atributo ξυγγενεῖς acompañado de un complemento en geni-



tivo τῆς γενέσεως. Algunos traductores han optado por la metáfora agrícola dando al verbo el significado de «podar» (I, II, IV, V, VIII, y, más imprecisamente XIII); otros, por la imagen quirúrgica, con la idea de «estirpar» (III, IV ¡combina estirpación y poda!, XI). Pero aunque el término puede en algunos casos tener también esa acepción agrícola (cf. Teofr. *Hist Plant* 4, 16), se compadece mal con el objeto de dicha acción en el texto; en efecto, μολυβδῖς (hápax en Platón) designa bolas o piezas de plomo con usos muy diferentes: bala arrojadiza, plomada (instrumento para determinar la verticalidad en las construcciones, etc.), y, sobre todo, pieza de plomo para hundir en el agua la red o la liña de pescar con el anzuelo. Tanto en la imagen agrícola como en la quirúrgica, se ha de sobreentender que la materia plúmbea es como un brote o excrescencia (III, IV, V, VIII) y no mera adherencia, lo que no parece convenir al significado del término griego.

c) H. G. Liddell-R. Scott 1977: *s.v.*, incluye el significado del término en este pasaje de Platón en la acepción de «plomo para hundir la red» y cita, con el mismo sentido, a Sóf. *Frag* 840, entre otros. El mismo significado tiene la variante morfológica μολυβδαίνα, que es utilizada ya por Homero para designar la bola o trozo de plomo para hundir la liña de pescar. El texto homérico dice así: «Se hundió hasta el abismo (Iris), parecida a una bola de plomo que, embutida en el cuerno de un montaraz buey, baja llevando la parca a los carnívoros peces (*II*XXIV, 80ss, traduc. Emilio Crespo Güemes, 1991: 586)<sup>4</sup>». Si suponemos que Platón tenía en mente, no necesariamente este pasaje, pero sí el mismo motivo cultural que formaba parte de la vida cotidiana de los atenienses y de los griegos en general, podrían entenderse algunos aspectos del texto que ahora resultan un tanto oscuros. En efecto, la imagen sería la de los pesos o piezas de plomo que junto con el anzuelo o las redes se arrojan al fondo del mar con el cebo adherido para atraer y atrapar a los peces. El texto que sigue se referiría al cebo o carnada.

El término ἐδωδή tiene el sentido general de comida, bien sea el acto de comer o aquello que se come, muy frecuentemente se refiere a la comida de los animales en general. El idilio XXI atribuido a Teócrito lo emplea en el sentido de «cebo» o «carnada» para los peces en una breve descripción de una escena de pesca: «... me vi a mí mismo plantado en una roca. Estaba sentado acechando a los peces y agitaba el cebo engañoso que pendía de mi caña (ἐκ καλάμῳ δὲ πλάνον κατέσειον ἐδωδάν) (M. García Teijeiro y M.<sup>a</sup> Teresa Molinos Tejada, 1986: 188).

Resulta razonable, y quizá más coherente, entender tanto μολυβδῖς como ἐδωδή (y también ἤδονή y λιχνεία que le siguen) en el mismo plano metafórico: el símil de la captura de los peces. El salto del plano de la metáfora, «como pesos

---

<sup>4</sup> La liña pasaba a través de un cuerno de buey, al parecer para evitar que los peces la cortaran. Es posible que el trozo de plomo estuviera metido en la cavidad del cuerno (Homère, *Iliade*, IV, Texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la collaboration de P. CHARTRAINED et P. COLLART, p. 141, nota 1).





de plomo», al plano de un referente de cosas reales: que se adhieren a «comidas, placeres, y golosinas» (en el sentido ya no metafórico sino real) causa una cierta dificultad. Por otra parte, si así fuera, no dejaría de extrañar la insistencia de Platón en este aspecto de la vida desordenada en los placeres del comer como si fuera el impedimento más importante para toda educación, el obstáculo primordial a remover para que el alma pueda girarse hacia el ser. En el libro III de este mismo diálogo el autor se había extendido en los contenidos de la educación de la élite. Es verdad que la mesura en el comer también es tratada como elemento importante dentro de la educación pero es considerada como *un* aspecto de la templanza (σωφροσύνη) que contiene otros aspectos, como la obediencia a los jefes (τῶν ἀρχόντων ὑπακοή) y el autocontrol en la bebida y en los placeres amorosos (ἀρχεῖν περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια) y, añade, en los placeres del comer (καὶ περὶ ἐδωδάς ἡδονῶν) (389e). Pero, con todo, la templanza es una de la cuatro virtudes y tampoco ha sido la primera en ser tratada. Teniendo en cuenta, además, que en nuestro texto se refiere a las intervenciones educativas *desde la niñez*, no parece que los placeres de la mesa constituyan el vicio definitorio de esa etapa de la vida y el gran obstáculo a erradicar.

4. Los «como pesos de plomo» están descritos con un atributo: ξυγγενεῖς, que a su vez viene determinado por el genitivo τῆς γενέσεως. Se encuentra el mismo juego de palabras, γενέσεως / ξυγγενής que, como en el caso de κοτόμενον / περιεκόπη, comparten unos rasgos semánticos comunes pero tienen distinto significado. El sentido básico del primero, ξυγγενής, es «el que comparte origen» y a partir de ahí las concreciones contextuales: «innato» (nacido con él, ella o ello); «pariente» (del mismo origen familiar), y de ahí, «afín», «semejante», etc. Las dos realidades que comparten origen (se verá en qué sentido) son μολυβδῖς y γένεσις. Sobre el significado del primero ya se ha tratado antes; el significado del segundo, a juzgar por las traducciones, resulta más dudoso. Las interpretaciones que se reflejan en las traducciones y comentarios respectivos pueden reducirse a éstas:

a) γένεσις se refiere al origen, entiéndase nacimiento, del sujeto principal de la oración; por tanto el sentido de la expresión τῆς γενέσεως ξυγγενεῖς se ha de entender como «connaturales desde el nacimiento», «innatas»; los pesos de plomo se llevarían desde el nacimiento (II; VII). Platón indicaría de este modo cuál es el condicionamiento (y la posición) natural del alma desde el nacimiento, *todos* los hombres sufrirían la presión inicial del mismo peso, y por eso todos necesitan de la intervención educativa. Esta interpretación es coherente con el contexto anterior, donde se habla de la acción vigorosa educativa desde la infancia.

b) El genitivo podría referirse a lo que es «devenir» o a lo que «tiene principio» (en oposición a la esencia, como aquello que no tiene principio) (I; III; IV; V; VII; VIII; IX; X; XI; XII; XIII). El autor querría decir que esas como bolas de plomo son afines a lo que deviene o tiene principio (y no es el ser) y, por tanto, tiran del alma hacia él. Sería una acepción del término propia de Platón. Se

suele invocar para este uso, entre otros, los siguientes textos de este mismo diálogo: 485b: μή πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς; 525c: μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν; 525b: διὰ τὸ τῆς οὐσίας ἀπτόν εἶναι γενέσεως ἐξαναδύντι; 526e ... εἰ μὲν οὐσίαν ἀναγκάζει θεάσασθαι, προσήκει, εἰ δὲ γένεσιν, οὐ προσήκει; 534a: καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν. En todos ellos se da la oposición γένεσις / οὐσία (esencia). Pero habría que notar que en ninguno de los casos está el sustantivo determinado por el artículo; la ausencia del artículo es significativa, pues eleva a abstracto o categorial el significado del concreto, adquiriría un significado muy cercano al de τὰ γιγνόμενα aunque con el matiz de lo que tiene principio (y, consiguientemente, fin o decaimiento (cf. 585b). En nuestro texto, sin embargo, el término aparece determinado por el artículo; ese hecho, además del contexto indicado en el apartado anterior, avala la interpretación antes dada, que, con las naturales reservas, hacemos nuestra.

5. Según la interpretación dada, se propone la siguiente traducción del texto. Le antepongo la secuencia inmediatamente anterior porque constituye la referencia contextual obligada para su exacta comprensión. La sección que se ha analizado va en cursiva para mayor claridad.

¿No te has dado cuenta de cómo el mísero espíritu de aquellos que son considerados malvados, pero sabios al mismo tiempo, tiene una mirada penetrante y de cómo ve con agudeza aquello a lo que tiene dirigida su mirada porque no es que tenga mala la vista, sino que está obligado a ponerse al servicio de la maldad, de modo que cuanto con más claridad ve, tanto más realiza la maldad?  
Completamente de acuerdo, dijo.

*Este [mísero espíritu] sin duda, el que tiene por naturaleza esa capacidad, si, corregido ya desde la infancia, hubiera sido liberado de esos como pesos de plomo que lleva desde su nacimiento, esos que, adhiriéndose al cebo y a deleites de esa clase y a golosinas, hacen torcer hacia abajo la vista del espíritu; si, desembarazado de ellos, se gira hacia las cosas verdaderas, ese mismo espíritu de esos mismos hombres las vería con nitidez, igual que ve ahora aquello hacia lo que está vuelto.*

### 3. OTRAS TRADUCCIONES DE *LA REPÚBLICA*, 519A. B

I) No obstante, si desde la infancia se trabajara podando en tal naturaleza lo que, con su peso plumífero y su afinidad con lo que tiene génesis y adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esa índole, inclina hacia abajo la vista del alma; entonces, desembarazada ésta de ese peso, se volvería hacia lo verdadero, y con este mismo poder en los mismos hombres vería del modo penetrante con que ve las cosas a las cuales está ahora vuelta (Eggers Lan, 1986).

II) Sin embargo, proseguí, si ya desde la infancia se procediese a una poda radical de esas tendencias innatas que, como bolas de plomo y empujadas por la gloto-



nería y otros placeres por el estilo, inclinan hacia abajo la visión del alma; si, liberada de ellas, se volviese, en cambio, hacia la verdad, esa alma de esos mismos hombres la vería con gran agudeza, no de otro modo que las cosas que ahora ve (Míguez, 1977).

III) Pero si desde la infancia, proseguí, se hubieran extirpado de tal naturaleza esas excrecencias que son como masas de plomo y señal de su parentesco con lo que se genera y, que, adheridas en ellas por la gula, los placeres y otras avidedeces semejantes, arrastran hacia lo bajo la visión del alma; si, liberada de esos pesos, se volviera hacia lo verdadero, la misma alma en los mismos hombres lo vería también con la mayor agudeza, no de otro modo a como ve las cosas a que ahora está vuelta (Gómez Rolledo, 1971).

IV) Pues bien —dije yo— si al ser de tal naturaleza hubiese sido ya desde niño, sometido a una poda y extirpación de esa especie de excrecencias plúmbeas, emparentadas con la generación, que adheridas por medio de la gula y de otros placeres y apetitos semejantes mantienen vuelta hacia abajo, la visión del alma; si, libre ésta de ellas, se volviera de cara a lo verdadero, aquella misma alma de aquellos mismos hombres lo vería también con la mayor penetración, de igual modo que ahora ve aquello hacia lo cual está vuelta (Pabón y Fernández Galiano, 1999).

V) And yet if the growth of a nature like this had been pruned from earliest childhood, cleared of those clinging overgrowths which come of gluttony and all luxurious pleasures and, like leaden weights, charged with affinity to this mortal world, hang upon the soul, bending its vision downwards; if, free from these, the soul were turned round towards true reality, then this same power in these very men would see the truth as keenly as the objects it is turned to now (MacDonald Cornford, 1941).

VI) Observed this, said I, that this part of such a soul, if it had been hammered from childhood, and had thus been struck free of the leaden weights, so to speak, of our birth and becoming, which attaching themselves to it by food and similar pleasures and gluttonies turn downwards the vision of the soul —if, I say, freed from these, it had suffered a conversion towards the things that are real and true, that same faculty of the same men would have been most keen in its vision of the higher things, just as it is for the things towards which it is now turned (Shorey, 1963).

VII) Very true, he said. But what if there had been a circumcision of such natures in the days of their youth; and they had been severed from those sensual pleasures, such as eating and drinking, which, like leaden weights, were attached to them at their birth, and which drag them down and turn the vision of their souls upon the things that are below — if, I say, they had been released from these impediments and turned in the opposite direction, the very same faculty in them would have seen the truth as keenly as they see what their eyes are turned to now (Benjamin Jowett, 1995).



VIII) Et cependant poursuivis-je, si de pareils naturels étaient émondés dès l'enfance, et que l'on coupât les excroissances de la famille du devenir, comparables à des masses de plomb, qui s'y développent par l'effet de la gourmandise, des plaisirs et des appétits de ce genre, et qui tourne la vue de l'âme vers le bas; si libéré de ce poids, ils étaient tournés vers la vérité, ces mêmes naturels la verraient avec la plus grande netteté, comme ils voient les objets vers lesquels ils sont maintenant tournés (Baccou, 1936).

IX) Et pourtant, repris-je, si dès l'enfance on opérât l'âme ainsi conformée par la nature, et qu'on coupât, si je puis dire, ce masse de plomb, qui sont de la famille du devenir, et qui, attachées à l'âme par les liens des festins, des plaisirs et des appétits de ce genre, en tournent la vue vers le bas; si, débarrassée de ces poids, on la tournait vers la vérité, cette même âme chez les mêmes hommes la verrait avec la plus grande netteté, comme elle voit les choses vers lesquelles elle est actuellement tournée (Chambry, 1933).

X) —Oui, exactement, dit-il.

—Cependant, dis-je, cette âme mesquine, avec la nature qu'elle a, si en taillant en elle dès l'enfance on la débarrassait de ce qui l'apparente au devenir, comme on enlèverait des charges de plomb *b* qui, venues se coller à sa nature à force de victuailles, de plaisirs, et de convoitises de ce genre, tournent la vue de l'âme vers le bas; si elle en était débarrassée, et qu'elle se retournait vers ce qui est vrai, ce même organe, chez les mêmes hommes, verrait aussi cela avec la plus grande acuité, comme il voit ce vers quoi il est à présent tourné (Texte fourni par Kaunas TELRI project FRW214. Versión electrónica).

XI) Tuttavia, aggiungi, se a una natura simile fossero amputati sin dall'infanzia quella sorta di pesi di piombo congeniti al divenire, che si attaccano a lei con i cibi, i piaceri della gola e le leccornie e torcono la vista dell'anima verso il basso; se, liberatasi di essi, si convertisse alla verità, la stessa natura di queste persone vedrebbe la realtà con la massima acutezza, come vede ciò cui ora è rivolta (Caccia, 1997).

XII) Allerdings, sagte er. —Ebendieses indes an einer solchen Natur, wenn sie von Kindheit an gehörig beschnitten und das dem Werden oder der Zeitlichkeit Verwandte ihr ausgeschnitten worden wäre, was sich wie Bleikugeln an die Gaumenlust und andere Lüste und Weichlichkeiten anhängt und das Gesicht der Seele nach unten wendet, würde dann, hiervon befreit, sich zu dem Wahren hinwenden und dann bei denselben Menschen auch dieses auf das schärfste sehen, eben wie das, dem es jetzt zugewendet ist (Schleiermacher, 1909).

XIII) Ja, allerdings, sagte er.

Wenn jedoch, fuhr ich fort, dieses Vermögen einer solchen angeborenen Anlage gleich von Jugend auf beschnitten worden wäre und die dem Reiche des vergänglichen Werdens verwandten und ihr wie Bleikugeln anhängenden Teile abgehauen bekommen hätte, die Teile, die durch allzuvielen Essen sowie durch ähnliche sinnliche Lüste und Schwelgereien mit ihr verwachsen und die geisti-



ge Sehkraft natürlich hinab auf das Irdische lenken, wenn sie, sage ich, von diesen Bleikugeln befreit und auf das Reich des Wahren hingelenkt worden wäre, so hätte eben diese Seelentätigkeit jener Leute jenes Reich des Wahren am schärfsten geschaut, wie sie nun auch die Dinge sieht, worauf sie jetzt gerichtet ist (Wiegand, 1940).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACCOU, R. (1936): Platon, *Oeuvres Complètes*, Tome IV. La République, Classiques Garnier, Paris.
- CACCIA, G. (1997): *Platone, Repubblica*, Roma.
- CHAMBRY, E. (1933): Platon, *La République (IV-VII)*, Les Belles Lettres, Paris.
- CRESPO GÜEMES, E. (1991): Homero, *Iliada*, Gredos, Madrid.
- EGGERS LAN, C. (1988): Platón, *Diálogos IV, República*, Gredos, Madrid, 1986, 1988r.
- FERNÁNDEZ GALIANO, M.-PABÓN, J. M. (1999): Platón, *República*, Alianza Editorial, Madrid.
- GARCÍA TEJJEIRO, M.-MOLINOS TEJADA, M.ª T. (1986): *Bucólicos Griegos*, Gredos.
- GÓMEZ ROLLEDO, A. (1971): Platón, *La República*, Universidad Nacional de México.
- JOWETT (1901): *The Republic*, by Plato, New York.
- KURZ, D., CHAMBRY, E., SCHLEIERMACHER, F. (1990): Platon, *Politeia - Der Staat*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- LIDDELL, H. G.-SCOTT, R. (1977): *A Greek-English Lexicon*, (revised and augmented throughout by H. S. JONES with the assistance of R. McKenzie), Clarendon Press, Oxford, 1977r.
- MACDONALD CORNFORD, F. (1973): *The Republic of Plato*, Oxford University Press, London, 1941, 1973r.
- MAZON, P. (1981): Homère, *Iliade*, Les Belles Lettres, Paris.
- MÍGUEZ, J. A. (1977): *Platón. Obras completas. La República*, Aguilar, Madrid.
- PLATON (1993): *La République: du régime politique*. Texte collecté dans le cadre du projet TELRI. Texte fourni par Kaunas TELRI project FRW214. Versión electrónica: édition de la présente traduction française, Paris.
- REES, D. A. (1975): *The Republic of Plato*, vol. II, Cambridge, 1902, 1975r.
- SHOREY, P. (1963): *Plato, The Republic (II)*, Harvard University Press.
- WIEGAND, W. (1940): *Platon: Der Staat* (= Sämtliche Werke Bd. 2), Berlin.





## ALGUNAS REFERENCIAS DEL REMBÉTICO A LA TRADICIÓN CLÁSICA

José Juan Batista Rodríguez  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

Este artículo trata de algunas referencias del rebético a la tradición clásica, presentando un estado de la cuestión en la bibliografía española.

PALABRAS CLAVE: Canciones rebéticas. Tradición clásica.

### ABSTRACT

This paper deals with some references of rebetiko songs to classical tradition. It presents a status quaestionis of rebetiko songs in Spain and shows some songs in relation to mythology and classical leit-motivs.

KEY WORDS: Rebetiko songs. Classical tradition.

A pesar de que, en nuestro país, la música rebética<sup>1</sup> no constituye uno de los aspectos más conocidos de la Grecia actual, contamos ya con «bastantes» trabajos publicados en español, entre los que destacaré las presentaciones de carácter general de González Rincón (1988) y Ortolá (1997), además de otros estudios más específicos, centrados en aspectos concretos, escritos por Kokólis (1989a), en torno a las canciones rebéticas sobre Salónica, Dritsas (1995), sobre las formas de esparcimiento en la Grecia de entreguerras, Nikolaidou (1997), acerca de la función cultural del rebético a partir de los años 50, Conejero (2004), con una sugerente contribución sobre la génesis del rebético, y, de nuevo, González Rincón (2004), sobre el cine en las canciones rebéticas. En este sentido, la situación ha cambiado mucho desde mediados del siglo pasado, ya que el rebético pasó de estar muy mal visto, en la misma Grecia, por la cultura oficial, tanto de derechas como de izquierdas, a convertirse en uno de los medios de expresión más importantes de la música griega<sup>2</sup> y, hoy en día, la relevancia del rebético como tema de estudio está fuera de toda duda (Ortolá, 1997: 195).

El *rebético* o las *canciones rebéticas* constituyen el género musical en que se expresaron los *rebétes* en muchas ciudades griegas y minorasiáticas desde —según parece— la segunda mitad del siglo XIX, pero sobre todo después de la «Gran Catástrofe» de 1922, hasta mediados del pasado siglo, momento en que conocieron un gran florecimiento, para ir languideciendo posteriormente.





Del rebético y los rebétes nos dice Elías (permítaseme la castellanización de Ilías) Petrópulos (1984<sup>2</sup>: 5) lo siguiente: «Las canciones rebéticas son las canciones de los bajos fondos griegos. Más exactamente, las canciones rebéticas son las canciones de los *rebétes*. A los *rebétes* los llaman también *mángas*<sup>3</sup>. Es muy difícil dar una definición de los términos *rebétes* o *mángas*. En general, podría decirse que el *rebétes* (o el *mángas*) es una persona que tiene una forma particular de vivir, al margen de las normas sociales habituales. De alguna manera, el *rebétes* desprecia lo establecido y lo convencional: no se casaba, no se comprometía con su compañera, no llevaba ni cuello almidonado ni corbata, caminaba con cierto balanceo, odiaba a muerte a los policías, menospreciaba el trabajo, no usaba jamás paraguas, ayudaba a los débiles, fumaba hachís,

<sup>1</sup> En las páginas que siguen procuro transliterar el griego moderno de una manera que sea lo más fiel posible a la fonética y fonología originales y que, al mismo tiempo, nos aparte lo menos posible de la transcripción más usual al alfabeto latino, es decir, la que siguen ingleses, franceses y alemanes, además de ser la adoptada en todo tipo de rótulos y carteles de Grecia (nombres de poblaciones, de calles, etc.) y que corresponde aproximadamente a las «Normas de transcripción del griego. ELOT-ISO» (NAVARRETE, 1998: 67-82). Me sitúo, pues, en la línea de la «transliteración» (*versus* transcripción) que defienden J. M. EGEA (1997) y R. BERMEJO (1997), que tiene en cuenta la fonología y fonética comparadas (BATISTA-PAPAYIÁNI, 1991). En este sentido, debido a que nuestro fonema /b/ puede ser fonéticamente oclusivo o fricativo, prefiero transcribir *rebético* que *rebético*, pues así queda asegurado el carácter oclusivo de esta /b/ griega. El que se conserve la *k* griega o se sustituya con una *c*, siempre que vaya seguida de *a*, *o*, *u*, es una cuestión menor, de manera que resulta casi irrelevante que se transcriba *rebético* o *rebético*. También por razones de elegancia y fidelidad al original, transcribiré Tsitsánis y no Chichanis, manteniendo una africada griega que no nos resulta especialmente problemática y que tiene su paralelo en la sonora correspondiente /dz/ y en los grupos *ps* y *ks*. Asimismo, conservo la oposición /s/ /z/, muy importante en griego (no sólo para el léxico, sino también para la gramática), notando con la *z* la sibilante sonora. No puedo ahora tratar estas cuestiones tan importantes y me limito a remitir a los trabajos de FERNÁNDEZ-GALLIANO (1969<sup>2</sup>), BÁDENAS DE LA PEÑA (1986), (1997) y BERMEJO (1997). Así, a pesar de los comprensibles reproches de SANZ FRANCO (1997: 397-398), mucho me temo que sea imposible una total interdicción de la arbitrariedad en las transcripciones del griego moderno al español: vaya como ejemplo nuestro *rebétes* (en vez del más fonético *rebétis*, en singular), que nos sirve tanto para el singular como para el plural, pues —como escribe J. M. EGEA (1997: 175)—, la *η* puede transliterarse por una *e* o por una *i* latinas. Si ahora echamos una rápida ojeada a cómo se han transcrito las palabras ρεμπέτικο-ρεμπέτικα en la bibliografía en español, encontramos las siguientes variantes: *rempético* (XANTHAKOS, 1988), *rebética* (GONZÁLEZ RINCÓN, 1988), *rebética* (DRITSAS, 1995), *rebética* (NIKOLAIDOU, 1997), *rebética* (ORTOLÁ, 1997), *rebético* (CONEJERO, 2004) y *rebética* (GONZÁLEZ RINCÓN, 2004). Según esto, *rebético/rebética* parece la forma más extendida y no tendría, a mi entender, otro inconveniente que la pronunciación fricativa típica de la *-b-* intervocálica española, problema que se resuelve en la forma *rebético/rebética*.

<sup>2</sup> Se cumplía, así, lo que había augurado Mános Khadzidákis, quien «en 1949, dio una conferencia en el prestigioso Θέατρο Τέχνης de Atenas en la que exaltaba las virtudes de la música rebética en su forma original. [...] Y terminaba su escandaloso discurso con una profecía algo sibilina para aquel entonces: "un día" dijo "la música rebética se hará oír y vivirá, para interpretar nuestro yo más profundo"» (Nikolaidou, 1997: 195).

<sup>3</sup> De la misma manera que mantengo *rebétes* inalterado en singular y plural, me permito hacer lo mismo con el término *mángas*, a pesar de que su plural es μάγκες, que tendría que transliterarse, en español, como *mángues*.

estimaba el sufrir cárcel como signo de valentía, etc.». Y, se podría añadir, siempre lucía bigote.

No voy a ir más allá de repetir que el rembético presenta ciertas semejanzas con géneros musicales de todos conocidos como los *blues* americanos (Holst, 1975: 84), el flamenco español (Kokólis, 1989a, 1989b, y Steingress, 2003) o el folclore judío (Nar, 1997: 281-327). Y me contentaré con recordar las palabras de Jenofonte (vuélvase a permitir la castellanización) Kokólis (1989a: 133), quien, ante la dificultad de dar una respuesta directa a qué es el rembético, afirmaba: «El que quiere que se dé una clara definición de las [canciones] rebéticas es probablemente incapaz de reconocerlas».

Las canciones rembéticas constituyen un conjunto de tres elementos inseparables: la letra, la música y el baile (Khadzidákis, *apud* G. Holst, 1975: 153, y Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 7). Haré una breve mención a la música y el baile que acompañan a estas canciones, siguiendo a Petrópulos (1990: 26), quien se expresaba así: «Tengo la ciega convicción de que la música rembética supone una amalgama de melodías y ritmos procedentes de Asia Menor, que los rembètes, pequeña casta multiétnica, incorporaron a las canciones griegas vernáculas. En esta casta de los *rembètes* entraban griegos que vivían en territorio turco, turcos, albaneses y judíos. Creo que la significativa música otomana de los pueblos de Asia Menor transmitió al rembético sus melodías y ritmos tan característicos». Los instrumentos más empleados eran el *buzúki*, el *baglamás* y la guitarra (Holst, 1975: 27 y 78-81)<sup>4</sup>. En cuanto a los bailes del rembético (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 38-39 y 1990: 26-28, y Holst, 1975: 76-77), los más importantes son el *zeimbékiko* y el *khasápiko*<sup>5</sup>. El *zeimbékiko* lo bailaba un único mángas y, si otro salía a bailar, se tomaba como una provocación gravísima. Tiene sus figuras, pero no pasos determinados. Las mujeres, con excepción de las prostitutas, no bailaban *zeimbékiko*. Hay diversos tipos de *khasápiko*: unos más rápidos (*khasaposérviko*) y otros más lentos. Suelen bailarlos dos o más amigos que estén lo suficientemente sincronizados para ejecutar sus distintas figuras y pasos determinados. Lo bailaban también las mujeres.

Las letras de las canciones rembéticas dependen, evidentemente, de las circunstancias histórico-sociales que propiciaron su nacimiento: aquí hemos de con-

---

<sup>4</sup> El *buzúki* pertenece a la familia del laúd y constaba tradicionalmente de tres cuerdas dobles, hasta que, en los años cincuenta del pasado siglo, Manólis Khiótis introdujo un cuarto par de cuerdas (HOLST, 1975: 67-68); por su parte, el *baglamás* es una suerte de buzúki liliputiense (PETRÓPULOS, 1990: 19), también con tres cuerdas dobles. En momentos de necesidad (por ejemplo, en las cárceles), estos instrumentos fueron fabricados por los propios rebetes. También se utilizan el violín, el acordeón y el pandero. Fundamental en el rembético resulta el *taksími*, punteo con que el buzúki inicia la canción y que no se acompaña de letra alguna.

<sup>5</sup> Permítaseme transliterar, siguiendo las pautas de J. M. EGEA (1997: 175-178) para los nombres propios, *khasápiko* en vez de *jasápico*, que es como suena en español, para evitar la grafía *j* del sonido [x], la cual, en general, resulta muy extraña a cualquier europeo, que tiene siempre a pronunciarla como [i] o [y]. Coherentemente con esto, el sonido /θ/ lo transcribo *th*, para evitar la confusión con la grafía *z*, reservada a la /z/ o sibilante sonora.





tentarnos con aludir al descontento social y la pobreza que trajeron las distintas guerras que afligieron al reciente Estado neogriego (Petrópulos, 1990: 14, Konstantinídu, 1987: 27-37 y 50-56 y Conejero, 2004: 243-250) y, en segundo lugar, al hecho de que el rembético nació en las cárceles y en los *tekédes* (Petrópulos, 1984<sup>2</sup>: 8 y 1990: 22, Holst, 1975: 27 y Konstantinídu, 1987: 57-66). En tercer lugar, los avances técnicos influyeron decisivamente en el desarrollo de la letra de las canciones rembéticas (Petrópulos, 1984<sup>2</sup>: 9, Konstantinídu, 1987: 72-85 y Conejero, 2004: 252-253): la aparición de los discos fue la causa de que se pasara de las retahílas sin mayor unidad que cantaban, con voz ronca y uno detrás de otro, los *murmúres* o primitivos rembétes a una narración unitaria que no podía durar más de tres minutos (Petrópulos, 1990: 22-23). En cuarto lugar, mencionaré de pasada que las letras del rembético suelen hacer uso del decapentasilabo (Petrópulos, 1990: 25), el metro típico de la poesía popular neogriega, si bien en forma de dísticos rimados, cuyos hemistiquios también suelen rimar. Por último, debe consignarse que las letras del rembético están escritas en la jerga de los fumadores de hachís, τα μάγκικα (Holst, 1975: 33), y que Petrópulos (1990: 24) insiste en que «*El conocimiento exhaustivo de este argot constituye un requisito imprescindible para el estudio del rembético*» (la cursiva es suya).

La clasificación de Petrópulos (1983<sup>2</sup> *passim* y 1990: 23-24) ayuda a localizar algunos motivos alusivos a la tradición clásica, como los que tienen que ver con Caronte/Kháros (Χάρων-Χάρος) y Hades/Ádis (Ἅιδης-Ἄδης), aunque he de decir que la mayoría de ellos los he extraído de mis numerosas audiciones de rembético. De esta manera, además de las citadas imprecaciones a Kháros y Ádis (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 158-164), se hallan otras muchas alusiones al mundo griego antiguo y, en general, a la tradición clásica, que agruparé en referencias directas a personajes concretos de la mitología o de la historia griegas, menciones a la escuela, *paraklausithyra*, exaltación de tópicos clásicos (*aurea mediocritas* o *carpe diem*) y catálogos de lugares y personas.

A) Las alusiones a Kháros y Ádis constituyen una constante a lo largo de toda la historia de la literatura griega hasta hoy<sup>6</sup>. Ya en una antigua canción murmúrica que Petrópulos (1983<sup>2</sup>: 159) fecha en torno a 1900, encontramos los siguientes

---

<sup>6</sup> Así, sobre la presencia de Caronte/Kháros en la canción popular neogriega han escrito, en nuestro país, F. DÍEZ DE VELASCO (1989), que incide, sobre todo, en la discontinuidad entre los rasgos de Caronte/Χάρων y del moderno Χάρος; G. NÚÑEZ (1996), que pone más bien el acento en la continuidad de la tradición; y M. GONZÁLEZ RINCÓN (2001: 514-515), quien también apuesta por la continuidad: «El feudo de Jaros es, naturalmente, el Hades, de características absolutamente clásicas, cuya fisonomía permanece inmutable desde los tiempos homéricos». Creo que, en general, tal afirmación responde a la verdad. Asimismo, para no extenderme, destacaré que tanto PETRÓPULOS (1983<sup>2</sup>: 41-42) como HOLST (1975: 55) tratan de la presencia de Kháros en el rembético. Y M. ΧΕΚΗÁΚΙΣ (*apud* PETRÓPULOS, 1983<sup>2</sup>: 276-278) pone de manifiesto recursos expresivos comunes a Homero, la canción popular y el rembético, tales como el epíteto, la repetición, las referencias a personas y lugares, la hipérbole, etc.

decapentasilabos, divididos en hemistiquios rimados, donde aparece el motivo del hachís como medio apotropaico<sup>7</sup>:

Φέρε, Στράτο, να φουμάρω,  
για να μη φοβάμαι Χάρο.  
...  
Ν'ακουστεί στον Κάτου Κόσμου  
στα κατώγια ο καημός μου.

En otra canción (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 157), aparece este Κάτος Κόσμος moderno personificado como el antiguo 'Αιδης, según podemos observar en lo que sigue:

Σαν πεθάνω, βρέ μανούλα, μίλα στη γειτονοπούλα,  
πες της πώς γιαυτήν πεθαίνω και στον 'Αδη κατεβαίνω.

A veces, encontramos la variante Χάροντας (Caronte) en vez de Χάρος, como ocurre en la siguiente canción (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 162):

Γλυκοβραδιάζει κι ο ντουινιάς αμέριμνος γλεντάει,  
την ώρα που ο Χάροντας την πόρτα μου χτυπάει.  
Φίλοι, αδέρφια, συγγενείς, κάνουν για να με σώσουν,  
μα μπρος στο θάνατο σκορπούν, τρέχουν για να γλιτώσουν.  
Απελπισμένοι πιά γυρνώ, βοήθεια γυρένω·  
μονάχος με τον Χάροντα ανέλπιστα μαλεύω.

A Kháros, armado con cuchillo (a veces, aparece también con espada, como se ve en Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 139), nos lo representa Tsitsánis (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 163), que canta así, en 1972, la muerte del pobre Ραπαγόανου:

Το Γιάνη μας τον ζήλεψε και τούστησε καρτέρι,  
πρωί-πρωί, στο Πέραμα, του Χάρου το μαχαίρι.  
...  
Στον Κάτω Κόσμο, εκεί που πας, στ' ανήλια κυπαρίσια,  
ρίξε δυό-τρεις γλυκιές πεινιές ν'ακούσουν τα δερβίσια·  
και το χορό ν'αρχίσουνε τα πιό όμορφα κορίτσια.

<sup>7</sup> Desgraciadamente y por motivos de espacio, no podré traducir las letras de estas canciones. Prometo, no obstante, que aparecerán en un próximo trabajo, más extenso, sobre el mismo tema. Al igual que ocurre en la canción popular, en el rembético resulta frecuente encontrar variantes en las canciones que tienen a Kháros y a los fumadores de hachís como protagonistas, tal como se aprecia en las siguientes, que escribo en la forma del pentadecasilabo original:

Τον Χάρο τον αντάμωσαν πέντ' έξι χασικλήδες  
να τον ρωτήσουν πως περνούν στον 'Αδη οι μερακλήδες.  
Πές μας, βρέ Χάρε, να χαρείς το μαύρο σου σκοτάδι·  
έχουν τάλιρα, έχουν ρακί, να πίνετε στον 'Αδη;



En la última canción que traemos ahora a colación, aparecen confundidas las antiguas funciones de Caronte y Hades, pues éste se relaciona con μπαρκάρω (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 164):

Εσύ το ξέρεις, μάνα μου, με ποιό έχω μπαρκάρει·  
Το χρώμα του είναι σκοτεινό και τ'όνομά του 'Αδη.

B) También se encuentran referencias mitológicas o históricas concretas, sobre todo en la obra de Márkos Vamvakáris, de quien citaré dos canciones. En la primera (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 190), Márkos está dispuesto a todo para conseguir a su (insaciable) amada, desde hacerse sabio como Sócrates hasta convertirse en Paris, para raptar a Elena y fastidiar a Menelao:

Ήμουνα μάγκας μιά φορά, με φλέβ' αριστοκράτη,  
τώρα θα γίνω δάσκαλος σαν το σοφό Σωκράτη.  
Ο Πάρης θα γινόμουνα, να κλέβα την Ελένη,  
ν' αφήνα τον Μενέλαο με την καρδιά καμένη.  
Ήθηλα νάμ' ο Ηρακλής, όταν σε πρωτοείδα,  
να σου κόβα την κεφαλή σαν την Λερναία Ύδρα.  
Τί άλλο θέλεις να γινώ, για να με αγαπήσεις;  
Εσύ, με το κεφάλι σου, τον Ξέρξη θα ζητήσεις!

En una «canción de cárcel» de Márkos, O Isoβίτης, khasápiko de 1936 (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 149), hay otra referencia a la *Iliada*, en concreto, al episodio en que Aquiles arrastra a Héctor, después de matarlo y atarlo a su carro: algo semejante le haría el narrador a la mujer por la que fue condenado a cadena perpetua. Copio los dísticos primero y último:

Στη φυλακή με κλείσανε ισόβια για σένα·  
τέτιον μεγάλονε καημό με πότισες εμένα.  
...  
Τέτια μεγάλη εγδίκηση, αν τήνε ξεμπουκάρω,  
οπως τον Έκτωρ ο Αχιλλεύ τον έσυρνε στο κάρω·

En otra canción de Márkos, aparecen Ares y Apolo (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 194 y Holst, 1975: 53) como representantes del Olimpo, cima a la que, al final, llegará el buzúki, momentáneamente despreciado por los ricos:

Μπουζούκι, γλέντι του ντουιιά, που γλένταγες τους μάγκες,  
οι πλούσιοι σου κάνανε, μπουζούκι μου, μεγάλες ματσαράγκες.  
...  
Τώρα θ'ανέβεις πió ψηλά, θα φτάσεις και στον Άρη·  
Και ο Απόλλων ο θεός, μπουζούκι μου, κι αυτός θα σε γουστάρει<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Un motivo parecido se muestra en el último dístico de la siguiente canción de N. Turkákis, titulada Απο τη γή στον ουρανό (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 175):



Me conformaré, por último, con una referencia a Afrodita, con quien se compara a una engréida, en la siguiente canción de Papayoánu (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 192):

Ενόμισες πως ήσουνα η πιό όμορφη του κόσμου,  
γιατι σε φώναξαν δυό-τρεις· ματάκια μου και φώς μου.  
Τώρα το πήρες αφηλά και σήκωσες τη μύτη·  
φαντάστηκες πως ήσουνα η ωραία Αφροδίτη.

C) Aunque se repite que, en general, los rembétes eran hombres de pocas letras, ya vemos que no les resulta extraño el mundo clásico. Además, en muchas canciones encontramos alusiones a la escuela<sup>9</sup>, si bien, en la mayoría, sólo para denostarla y enaltecer frente a ella las tabernas o el *tekés*. Pondré como ejemplo los dos primeros dísticos de un muy conocido zeimbékiko de Márkos, grabado en 1936 y que se titula Ο Μάρκος μαθητής (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 220), donde nos cuenta que iba tan «ciego» a la escuela que no podía escribir:

Μ'έστελνε η μανούλα μου σκολιό μου να πηγαίνω,  
κι εγώ τραβούσα στο βουνό με μάγκες να φουμέρω.  
Με μάλωνε ο δάσκαλος τα γράματα να μάθω,  
κι εγώ απ' τη μαστούρα μου δεν έβλεπα να γράψω.

También en otro zeimbékiko del analfabeto Stélios Keromýtis (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 120), titulado Ο πρωτόμαγκας, encontramos esta misma contraposición:

Απο μικρός εσπούδασα μες στην Παλιά Στρατώνα,  
που ήταν ωραιότερη κι απο τον Παρθενώνα.  
Είχα ντερβίσια συντροφιά και δάσκαλο τζιμάνι,  
πούταν σπουδαίος στη μαγκιά και δεν τον φτάναν άλλοι.

Un tercer zeimbékiko (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 121), grabado por Mikhális Yenítsaris en 1937, incide en que un niño prefiere el *tekés* a la escuela y el *buzúki* a las letras:

Εγώ μάγκας φαινούμουνα να γίνω απο μικράκι·  
κατάλαβα τα έξυπνα κι έμαθα μπουζουκάκι.  
Αντί σκολιό πάγαινα μες στου Καραϊσκάκη  
έπινα διάφορα ποτά, να μάθω μπουζουκάκι.

---

Έφτασ' η ώρα κι η στιγμή ν'ανέβουμε στον Άρη,  
να δούμε και το σύμπαντος τον κόσμο πώς γλεντάει.

<sup>9</sup> Como dice E. AYENSA (2002: 249), refiriéndose a la canción popular griega durante la turcocracia, «en la mentalidad popular la escuela constituye, incluso en comunidades rurales y atrasadas económica y culturalmente, algo inherente a la vida del hombre griego».



D) Un cuarto grupo de canciones trata del motivo clásico del παρακλαυσίθυρον o canto ante la puerta cerrada de la amada<sup>10</sup>. Quizá el ejemplo más conocido sea el siguiente (Holst, 1975: 124, con erratas, y Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 69):

Το παράθυρο κλεισμένο, σφαλιγμένο, σκοτεινό,  
για ποιό λόγο δεν ανοίγεις, πεισματάρα, να σε δώ;

Hay muchísimos casos más; pero me contentaré con tres. Empezaré con dos antiguas canciones, de principios del siglo XX (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 48 y 77, respectivamente), en las que se menta la puerta, y no la ventana. La primera empieza:

Αχ, βρέ Μαριγώ, αχ, βρέ Μαριγώ,  
άνοιξε την πόρτα δυό λόγια να σου πώ.

De otra antigua canción murmúrica, citaré los dos versos siguientes:

Μούκλεισες βαριά την πόρτα, μα κοιμήθηκα στα χόρτα.

...

Τώρα, έλα κι άνοιξέ μου, όπως πρώτα, μενεξέ μου.

Acabaré con el muy conocido el zeimbékiko de Tsitsánis (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 68), grabado en 1947, donde se muestran los temas, a menudo relacionados, de la puerta (o ventana) cerrada, las escaleras en que se aposta el amante y la lluvia que le cae encima:

Πέφτουν της βροχής οι στάλες  
κι εγώ κάθομαι στις σκάλες·  
θάθελα να μπό σαν πρώτα,  
μα κρατάς κλειστή την πόρτα<sup>11</sup>.

E) Expondré, por último y a vuelapluma, algunas referencias a determinados conceptos que hallamos tanto en el mundo clásico como en el rembético. Empezaré por

<sup>10</sup> Aunque constituyen, probablemente, el grupo más numeroso por insertarse dentro del apartado que PETRÓPULOS (1983<sup>2</sup>: 46-76) califica «de amor» y que, naturalmente, es el más amplio, me limitaré a cuatro ejemplos. Además, suele aparecer el término παράθυρο 'ventana', quizá para mantener, de algún modo, la continuidad con la antigua palabra θύρα, sustituida, desde época medieval, por el latinismo πόρτα.

<sup>11</sup> En otro khasápiko de Tsitsánis (PETRÓPULOS, 1983<sup>2</sup>: 70) se tratan los mismos temas de la puerta cerrada, las escaleras y el frío:

Το σκαλοπάτι σου θα κάνω για κρεβάτια,  
αφού την πόρτα σου την άφησες κλειστή·  
θα μείνω έξω, μιά και τόβαλες γινάτι,  
κι απο το κρύο η καρδιά μου θα σβηστεί.



el motivo del alma que se asoma a los labios, tal y como se muestra en el famoso epigrama a Agatón, de la *Antología Palatina* (Curtius, 1981, I: 410):

Τὴν ψυχὴν, Ἀγάθωνα φιλῶν, ἐπὶ χεῖλεσιν ἔσχον,  
ἦλθε γάρ ἢ τλήμων ὡς διαβησομένη,

al que tanto nos recuerda el último dístico de un khasápiko de Papayoánu, grabado en 1939 (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 84):

Τα δάκρια κι οἱ στεναγμοί μου λιώσανε το σώμα·  
κι ἦρθε ἡ δόλια μου ἡ ψυχὴ πολλές φορές στο στόμα.

El tema de la fugacidad del tiempo, del *ubi sunt?* aparece también en el rembético, aunque, en el caso de esta canción de Túndas (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 135), ligado a la decadencia corporal producida por las drogas:

Ποῦν' ἐκεῖνα μου τα κάλλη,  
ποῦναι ἡ τόση λεβεντιά;  
στην Αθήνα δεν εἶχε ἄλλη  
τέτιαν ομορφιά.

Hay muchos otros casos de los que me contento con referirme a dos (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 106, ambos), de los que copio sendos tetrásticos:

Προτοῦ τα νιάτα μου χαρῶ  
—Χριστέ και Παναγιά μου—  
να το πιστέψω δεν μπορῶ, γέρασα,  
ἀσπρισαν τα μαλλιά μου.

Ἦμουνα παιδάκι μέχρι ἐπροχτές·  
τώρα γεροντάκι, φίλε, τί τα θές·  
τῆ ζωὴ τὴν εἶδα και τὴν ἐζήσα,  
προκοπή δεν εἶχα και δε γλέντησα.

Debido, precisamente, a la fugacidad del tiempo, se insiste en el *carpe diem*, como se ve en el siguiente dístico (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 135 y Holst, 1975: 121):

Τέτια νιάτα, τέτια κάλλη, θα τα φάει ἡ μαύρη γῆ·  
να γιατί θα τὴν γλεντήσω τῆ ζωὴ μου κι ὅπου βγεί.

Y, sobre todo, en *Ο μήνας έχει εννιά*, compuesto por Tsitsánis y cantado por Nínu, que no he encontrado en los libros de Petrópulos:

Μιά ζωὴ τὴν ἔχουμε κι αν δεν τὴν γλεντήσουμε,  
τί θα καταλάβουμε, τί θα καταστήσουμε;  
τί θα καταλάβουμε, τί θα καταστήσουμε;  
Μες στο ψεύτικο ντουιιά, παίξε μου γλυκό πειιά,  
παίξε μου γλυκό πειιά, κι ο μήνας ἔχει εννιά.



Concluiré con la mención de los catálogos, frecuentísimos en el *rembético*. Me limitaré a dos: uno de lugares y otro de personas. Recordaré, pues, un pasaje de una de las canciones *rembéticas* más famosas de todos los tiempos, en cuyo final se detallan todos los sitios por los que Vamvakáris llevará de paseo a su amada, en la isla de Sýros (donde nació el rembétés y la población siempre fue mayormente católica, y no ortodoxa: de ahí, el título: Φραγκοσυριανή; Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 54):

Θα σε πάρω να γυρίσω Φοίνικα, Παρακοπή,  
Γαλισά και Ντελαγκράτσια, και ας μούρθει συγκοπή.  
Στο Πατέλι, στο Νιοχώρι, φίνα στην Αληθινή,  
και στο Μπισκοπιό ρομάντζα, γλυκιά μου φραγκοσυριανή.

La «Taberna de Linardo», khasápiko de Túndas, grabado en 1932 (Petrópulos, 1983<sup>2</sup>: 189 y Holst, 1975: 97), contiene, en su mayor parte, una larguísima lista con los mote de las personas que la frecuentan. Copio el principio y pongo, así, fin a mi trabajo:

Στου Λινάρδου την ταβέρνα βλέπεις πρόσωπα μοντέρνα·  
πάνε όλοι, ένας κι ένας, οι αστέρες της ταβέρνας.  
Εκεί πάει ο Παπαρούνας, ο Βαρέλας κι ο Μουρούνας·  
πάει ο Σκόρδος ο Τεμπέλης και ο Θρούμπας ο Τσιγκέλης.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYENSA, E. (2002): «La educación en época turca. El sentido y la funcionalidad de la escuela en las canciones populares griegas», *Erytheia* 23, pp. 237-249.
- BÁDENAS DE LA PEÑA, P. (1986): «La transcripción del Griego Moderno al Español», *Cervantes/Θερβάντες* 1, pp. 121-129.
- BATISTA, J. - ST. ΠΑΡΑΪΑΝΙ (1991) «Συγκριτική ανάλυση της φωνητικής και φωνολογίας των Ισπανικών και των Νέων Ελληνικών», *Μελέτες για τήν Ελληνική γλώσσα/Studies in Greek linguistics (26-28 April 1990)* XI, pp. 255-272.
- BERMEJO LÓPEZ-MÚÑIZ, R. (1997): «A favor de una transliteración común para el griego impreso», en *Estudios neogriegos en España e Iberoamérica*, editados por M. Morfakidis e I. García Gálvez, Granada, Athos-Pérgamos, Fundación de la Cultura Helénica y Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos, Tomo I, pp. 187-191.
- CONEJERO, A. (2004): «Procesos de sincretismo cultural en el helenismo anatolio: génesis y configuración sociolingüística del rebético», *Erytheia* 25, pp. 243-268.
- CURTIUS, E. R. (1981): *Literatura europea y Edad Media latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2 volúmenes.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1989): «Caronte-Jaros (Kharos): Ensayo de análisis iconográfico», *Erytheia* 10.1, pp. 45-56.
- DRITSAS, M. (1995): «Formas de esparcimiento en Grecia durante el período de entreguerras», *Erytheia* 16, pp. 143-153.
- EGEA, J. M.<sup>a</sup> (1997): «La transcripción al castellano de los nombres propios griegos actuales», en *Estudios neogriegos en España e Iberoamérica*, editados por M. Morfakidis e I. García Gálvez, Granada, Athos-Pérgamos, Fundación de la Cultura Helénica y Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos, Tomo I, pp. 171-180.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, M. (1969<sup>2</sup>): *La transcripción de los nombres propios griegos al español*, Madrid, SEEC.
- GONZÁLEZ RINCÓN, M. (1988): «Rebética, la música del submundo, la pasión y el hachís», *Grammata* 1-2, pp. 33-63.
- (2001): «La oralidad como elemento continuador entre la Grecia clásica y la moderna. La mitología en el folclore», en *Grecia y la tradición clásica*, editado por I. García Gálvez, La Laguna, Servicio de publicaciones de la Universidad de La Laguna, Tomo II, pp. 505-518.
- (2004): «La influencia del cinematógrafo en la música rebética griega», *Estudios Neogriegos*, 7, pp. 59-73.
- HOLST, G. (1983<sup>3</sup>): *Δρόμος για το ρεμπέτικο*, tr. gr. de N. Savátis, Atenas, Deníz Khárvei.
- KONSTANTINÍDU, M. (s/a [ca. 1982]): *Κοινωνιολογική Ιστορία του Ρεμπέτικου*, Salónica/Atenas, Barbunákis. [En 1987 se volvió a publicar el libro en la editorial Sélas de Atenas; cito por esta edición.]
- KOKÓLIS, J. (1989a): «Salónica en las canciones rebéticas» (tr. esp. de Raúl Alfá), *Erytheia* 10.1, pp. 133-157.



- (1989b): *Στιχάκια τού φλαμέικο*, Atenas, Stigmí.
- NAR, A. (1997): «Κειμένη επί ακτής θαλάσσης...», Salónica, University Studio Press.
- NAVARRETE, M. (1988): «Normas de transcripción del griego. ELOT-ISO», *Estudios neogriegos* 2, pp. 57-82.
- NIKOLAIDOU, I. (1997): «La insoportable levedad de la canción griega», *Erytheia* 18, pp. 187-202.
- NÚÑEZ, G. (1996): «Las divinidades de ultratumba en la poesía popular neogriega», *Erytheia* 17, pp. 235-246.
- ORTOLÁ SALAS, F. J. (1997): «La música griega en el siglo XX: los textos de la canción rebética», en *Estudios neogriegos en España e Iberoamérica*, editados por M. Morfakidis e I. García Gálvez, Granada, Athos-Pérgamos, Fundación de la Cultura Helénica y Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos, Tomo II, 195-203.
- PETRÓPULOS, E. (1983<sup>2</sup>): *Ρεμπέτικα τραγούδια*, Atenas, Kédros.
- (1984<sup>2</sup>): *Τά μικρά ρεμπέτικα*, Atenas, Kédros.
- (1990): «Ρεμπετολογία», *Ιχθυετής* 51, pp. 12-30.
- SANZ FRANCO, F. (1997): «Grecia en nuestras guías de viaje. Bibliografía crítica», en *Estudios neogriegos en España e Iberoamérica*, editados por M. Morfakidis e I. García Gálvez, Granada, Athos-Pérgamos, Fundación de la Cultura Helénica y Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos, Tomo II, pp. 391-405.
- STEINGRESS, G. (2003): «Homologías estructurales entre el flamenco andaluz y el rebético griego-oriental», artículo de 15 pp., que se puede descargar en PDF en la siguiente página web: <http://www.deflamenco.com/especiales/rebetico/index.jsp>.



ASCLEPIÁDES Y EL TEMPLO DE AFRODITA: AP 5.207  
(7 GOW-PAGE)

Máximo Brioso Sánchez  
Universidad de Sevilla

RESUMEN

Frente a otras propuestas anteriores se defiende una interpretación de este epigrama de Asclepiádes que, en nuestra opinión, es la única que ofrece una coherencia suficiente para que el texto adquiera un sentido cabal.

PALABRAS CLAVE: Epigrama helenístico. Asclepiádes. Crítica textual.

ABSTRACT

Against other previous proposals the author defends an interpretation of this epigram of Asclepiades that is in his opinion the only one that offers enough coherence and with which the text acquires an accurate sense.

KEY WORDS: Hellenistic epigrams. Asclepiades. Textual criticism.

El epigrama AP 5.207 atribuido a Asclepiádes (7 en las numeraciones de Gow-Page y en la edición reciente de L. A. Guichard) dice así de acuerdo con el texto transmitido y una vez subsanados pequeños detalles críticos:

Αἰ Σάμιαι Βιπτῶ καὶ Νάννιον εἰς Ἀφροδίτης  
Φοιτᾶν τοῖς αὐτῆς οὐκ ἔθελουσι νόμοις,  
εἰς δ' ἕτερ' αὐτομολοῦσιν ἃ μὴ καλά. Δεσπότηι Κύπρι,  
μίσει τὰς κοίτης τῆς παρὰ σοὶ φυγάδας.

Este epigrama asclepiadeo es uno de los más transparentes que salieron de las refinadas Musas del poeta de Samos. Introduce además evidentes novedades en el tratamiento del tema erótico, como es la rara referencia a la homosexualidad femenina y el sentido de αὐτομολοῦσιν y φυγάδας indiscutiblemente amoroso. Y, sin embargo, a pesar de esa transparencia y de la perfecta coherencia que muestra su redacción, ha provocado largos debates y, lo que es peor, propuestas poco justificables, en el mejor de los casos, y traídas por los pelos o disparatadas, en el peor. Es, por todo ello, un *exemplum* muy expresivo e ilustrador de los errados derroteros que puede tomar la filología, en este caso una de tan veterana tradición





como la clásica. Y de cómo se pueden complicar innecesariamente las cosas cuando la realidad es bastante sencilla.

La verdad es que no nos hubiéramos ocupado de este epigrama, que ha sido siempre muy claro para nosotros, si no hubiésemos comprobado que todavía en publicaciones recientes persisten ciertas dudas y se siguen citando, no pocas veces con aprobación o al menos con tolerancia y respeto, algunas de esas propuestas que hemos censurado tan acremente, y negado en cambio la que se nos antoja la interpretación más llana y acertada del texto. Por ello nos hemos animado a escribir estas pocas páginas sobre el tema. Y debe constar que lo que nos importa aquí es exclusivamente la interpretación del epigrama, no sus aspectos literarios ni menos sociológicos, cuyo interés es indudable. Y, como la clave de la interpretación que juzgamos la correcta y que permite observar esa coherencia y transparencia del texto reside en el primer hexámetro, pasamos directamente a su análisis.

Nos parece evidente que la interpretación «al templo de Afrodita» para εἰς Ἀφροδίτης no sólo es defendible, sino que es justamente la que permite entender mejor que ninguna otra el texto entero del epigrama, en el que la referencia a un lugar de culto o servicio es imprescindible, lo que justifica bien el sentido más usual de φοιτᾶν como «frecuentar»<sup>1</sup>. Hace ya bastante tiempo que se encontró un cierto paralelismo y respaldo en un pasaje del novelista Caritón (4.4.9) y que es el único lugar en el que, en un contexto por supuesto distinto, se encuentra el giro que nos interesa y que, como veremos, permite intuir esa referencia al «templo» de la diosa. Y es de ese culto, entendido como servicio erótico, del que se acusa de desertar (αὐτομολοῦσιν)<sup>2</sup> a las dos mujeres nombradas en el epigrama. Un servicio erótico que explica a su vez el infrecuente δεσπότην aplicado en un epigrama a Afrodita y que tiene perfecto sentido si se interpreta como «señora ama» de su templo y referente de ese culto. Y también la última línea, para completar estos detalles textuales, apunta con su παρὰ σοί a un lugar, corroborando una vez más que con Afrodita se asocia un espacio determinado, lógicamente el espacio del culto erótico, simbolizado en el epigrama con el templo de la diosa y con la alusión a sus «leyes», por las que está tutelado el lecho en el que se practica el amor heterosexual: de ahí que una traducción como «tu le-

<sup>1</sup> Lo que no es obstáculo para que se pueda ver tras ese sentido otro sexual, tal como apunta F. CAIRNS (1998: 182). Pero esto es irrelevante para nuestro tema. Y en todo caso ése sería un sentido estrictamente metafórico, puesto que esas relaciones no tendrían lugar en el templo. Cairns aporta algunas referencias sobre la asociación entre templo y prostitución (CAIRNS, 1998: n. 75), pero cuando menciona las palabras εἰς Ἀφροδίτης las interpreta curiosamente como «to an 'establishment' owned or controlled by Aphrodite, *i. e.*, to a brothel (perhaps conceived of as a 'temple of Aphrodite' or, less likely, as a 'school of Aphrodite'» (*ibid.*). Lo que no deja de ser una excelente muestra de cómo se han de explorar los cerros de Úbeda cuando uno se resiste a reconocer la evidencia más palmaria.

<sup>2</sup> Se entiende de las que deberían ser sus obligaciones, de acuerdo con la δίκη amorosa, y no en el sentido obsceno que algún rebuscado comentarista ha pretendido y que un editor muy reciente como Guichard parece ver con complacencia. Por otra parte, αὐτομολέω tiene un regusto prosaico e introduce sin duda una contaminación del lenguaje de la comedia (GUICHARD, 2004: 112, con citas).

cho», tan frecuente, según recordaremos luego, sea errónea. Y desde luego no haría falta decir, frente a cualquier veleidad correctora, que reclama también el nombre de la diosa el αὐτῆς del v. 2.

En suma, todo tiende a subrayar el papel central de la diosa bajo la perspectiva de su culto, entendido éste como la relación erótica heterosexual, y no, como en otros muchos casos (así, *AP* 5.153, 5.158, etc.), como referente meramente testimonial o simple advocación. Su templo es el foco de ese culto, lo que nos recuerda los θάλαμοι de *AP* 5.194 del mismo Asclepiádes (o de Posidipo): ambas imágenes, de lugares metafóricos, se apoyan mutuamente. Y podríamos también traer a colación *AP* 5.203, un epigrama en el que el templo de Afrodita recibe un exvoto un tanto sorprendente y que sólo cabe interpretar igualmente como una mención metafórica. En nuestro caso, todo tiende a una localización concreta, por imaginaria que sea, y en ello colaboran claramente la mención del templo y del supuesto culto que se practica en él.

Añadamos que en la misma línea Aquiles Tacio (4.1.7), en un pasaje en que se narra un sueño con un simbolismo erótico y en el que se ofrece la visión del templo de Afrodita (ναῶν Ἀφροδίτης), el acceso a éste (εἶσω τοῦ νεώ) por estar sus puertas abiertas es el equivalente metafórico al acto amoroso heterosexual, exactamente como parece suceder aquí en Asclepiádes. No hay duda de que Aquiles Tacio, que conoce perfectamente a Caritón y muy posiblemente a Asclepiádes, ha recuperado esa imagen de una tradición literaria amorosa de la que a nosotros no nos han llegado más que esos otros dos testimonios. Se ha dado ahí una combinación de la realidad de la visita cultural al templo, como se lee en Caritón, con la imagen del templo o su acceso como símbolo de la relación heterosexual, imagen que es muy posible que se encontrase en otros textos epigramáticos perdidos y que es evidente que está en Asclepiádes, que tal vez fue su inventor.

La cita de Caritón (4.4.9), que sólo a veces se ha evocado en los comentarios (por ejemplo, A. S. F Gow y D. L. Page no la recogen en su telegramático análisis) pero que bastantes intérpretes han desdeñado, no sólo vale para observar el paralelismo de la construcción, sino para dar pleno significado al texto, de suerte que sobreentendidos como ἔργα (propuesto por J. Brodeau ya en el XVI) y no digamos χάρματα de Gow-Page están totalmente fuera de lugar<sup>3</sup>. Con aquella interpretación todos los extremos del texto cobran perfecto sentido, con el apoyo de esos otros pasajes aducidos, y adquieren esa transparencia a que nos referíamos más arriba, así como se le hace justicia a la novedad estilística del poeta, que ha rehuido la reiteración de un tópico como el representado por ἔργα o algún posible equivalente. Pero tampoco debe olvidarse que

---

<sup>3</sup> Se ha de señalar cómo GUICHARD subraya en su edición que «en ninguno de estos casos [es decir, en las citas que recoge del giro Ἀφροδίτης ἔργα] está introducido por εἶς» (2004: 198), lo que sin embargo no le lleva a excluir la interpretación que se refleja en su traducción «los trabajos de Afrodita».





esa cita de Caritón tal cual suele alegarse responde a una corrección y no al texto transmitido por el códice *Laurentianus* (o *Florentinus*) que nos ha conservado entero el texto del novelista. Éste reza εἰς Ἀφροδίτην βαδίζουσα, que Jacobs corrigió, si duda con un acierto no muy usual en la historia de la crítica, en εἰς Ἀφροδίτης. Es un hecho que los estudiosos de Asclepiades a veces olvidan, pero que a la luz del indiscutible acierto de la corrección no tiene la importancia que en otro caso habría de atribuírsele. A su vez, en Caritón ese pasaje rememora otro previo (1.1.4 s.) en el que se narra el episodio aludido y se lee εἰς τὸν νεῶν que nos proporciona el sustantivo indudablemente sobreentendido en el texto posterior. Por tanto, puede tomarse el pasaje del novelista como referencia valiosa para la comprensión del epigrama que analizamos.

Desde el punto de vista de la lengua y en cuanto al giro εἰς Ἀφροδίτης, no hay duda de que el hablante, y por consiguiente éste como lector, debía asimilarlo como un mero equivalente a los consabidos εἰς Σωκράτους ο εἰς Ἀγάθωνος ο, si se quiere, εἰς Ἄιδου, y sólo se diferenciarían para él en la novedad del uno y en la cotidianeidad de los otros. Y aun así el hablante ilustrado recordaría perfectamente que ya en Homero se lee ἐς Ἀθηναίης en evidente paralelo con ἐς γαλῶν ἢ εἰνατέρων (*Il.* 6.378 s.) y exactamente, por tanto, con el mismo sentido que aquí tiene εἰς Ἀφροδίτης.

Es fácil, pues, descartar esas interpretaciones que implican el recurso a tópicos bien conocidos. Pero ha habido otras que han ido mucho más allá. Y una de las pretendidas soluciones de los supuestos problemas del epigrama que cabe considerar más fuera de lugar fue la corrección εἰς Ἀφροδίτην de U. von Wilamowitz-Moellendorf. Wilamowitz tocó este texto al menos dos veces que sepamos, pero siempre coyunturalmente: en su *Sappho und Simonides* (1966r: 72, n. 3) y en *Hellenistische Dichtung* (1962r: n. 5). Y, aparte de esa corrección cuyo sentido es bien escaso, hizo una muy poco clara alusión (en el primer libro mencionado) a una noticia de Plutarco (*Qu. Graec.* 54= *Moralia* 303c) acerca de las desviaciones sexuales de las mujeres de Samos que apenas tiene que ver sino en su valor general con nuestro texto y mucho menos con la corrección citada, pero que sin embargo, sin duda bajo la presión del nombre del ilustre filólogo alemán, ha sido recordada y no con desaprobación por algún que otro comentarista de Asclepiades. Wilamowitz dictamina en esa misma nota de su *Sappho und Simonides* en tono cortante y sin argumento alguno que no se trata del «Heiligtum der Aphrodite» y no nos caben dudas de que su sentencia sobre el texto ha influido grave y negativamente en muchos de los que después han estudiado los problemas del epigrama, que no han sabido ver la sencillez de la solución correcta, que pasa por dejar el texto asclepiadeo tal como nos ha sido transmitido. P. Waltz en su edición de *Les Belles Lettres* (París, 1960) anota contundentemente: «Il ne saurait être question d'un 'temple d'Aphrodite', ainsi que le pensaient la plupart des anciens commentateurs», con una alusión no sabemos a qué comentaristas y de nuevo sin argumento alguno. Y los mencionados Gow y Page, por su parte, en su reputada edición de la epigramática helenística (1965), si bien mantienen la lectura transmitida, comentan: «If a noun is to be supplied here, and with ἔτερα

in 3, χάριματa would serve, but probably A. is intentionally vague», con una conjetura que no vale mucho más que el ἔργα más habitual. Pero lo cierto es que condicionar la palabra sobreentendida en la primera línea, como es evidente que sucede en la propuesta de Gow-Page, al ἔτερα de la tercera no es obligado, dado el empeño en la *variatio* muy típico de la poesía helenística. Así, si es aceptable que para la tercera podamos imaginar un término como χάριματa o equivalente, no nos vemos forzados por ello a suponer nada semejante para el primer caso. La tercera línea, por otra parte, con su recurso al neutro sí es francamente portadora de una ambigüedad que no creemos debamos contagiar a la primera.

A la vista, pues, de todo lo que llevamos dicho resulta sorprendente que haya habido tanta resistencia a aceptar esta interpretación, que es la más sencilla y la que mejor permite entender todos los extremos del epigrama. Cabe añadir incluso que algunos traductores, que parecen aceptarla, sin embargo recurren a expedientes en que el concepto «templo» queda enmascarado, como si hubiese una cierta timidez o más bien un pudor que les impidiese mostrar que se atienen a esta simple solución. Así, en la colección Loeb, W. R. Patton escribe: «To the house of Cypris», con un término que ha reaparecido más tarde en algunas versiones en castellano. Por ejemplo, «la casa de Afrodita» en G. Galán Vioque y M. A. Márquez, sin que haga falta mencionar alguna otra que se aleja incomprensible y muy libremente del sentido propio con «no quieren dar culto a Afrodita», según se lee en la versión de M. Fernández-Galiano, o «el mundo de Afrodita», como traducen C. Rodríguez Alonso y M. González González en su colección de *Poemas de amor y muerte*.

Para nosotros las restantes cuestiones y los demás problemas del epigrama son aquí y ahora, como decíamos, bastante irrelevantes, más allá del interés que podamos tener en él por tratarse de una de las escasas referencias antiguas al lesbianismo<sup>4</sup>: por ejemplo, si las dos mujeres aludidas son o no heteras, o si la mención de su origen como samias debe relacionarse con la procedencia del propio poeta, como señala en su discusión A. Cameron (1995: 512 s.), que, dicho sea de paso, traduce con una manifiesta ambigüedad «Bitto and Nannion, the Samian girls, don't like / to rendezvous with Aphrodite...»<sup>5</sup>. Pero no debemos dejar de señalar que es muy posible que también esas otras notas, todas de interés, hayan contribuido por su atractivo a desviar la atención de la solución interpretativa aquí defendida y que debió ser prioritaria en el análisis del epigrama.

Una tentativa de traducción que creemos que refleja en lo posible el original sería la siguiente en la que nos permitimos la libertad, en bien de la comprensión en nuestra lengua, de imaginar para la tercera línea el concepto del culto, derivado justamente del contexto precedente, aunque así perdamos la ambigüedad del texto griego:

<sup>4</sup> Sobre este aspecto puede leerse un excelente y amplio comentario en la edición de Guichard.

<sup>5</sup> Una traducción que por cierto está repetida en P. BING y R. COHEN (1991).



Las samias Bito y Nanion al templo de Afrodita  
no quieren acudir en cumplimiento de sus leyes,  
sino que desertan a otros cultos sin decoro<sup>6</sup>. ¡Señora Cipris,  
odía a las que huyen del lecho que tutelas!<sup>7</sup>



---

<sup>6</sup> No hay duda de que aquí subyace una cuestión de decencia-indecencia, como han tratado de reflejar algunos traductores. Pero las palabras del original permiten una ambigüedad entre la estética y la moralidad que es muy difícil de reflejar en una traducción.

<sup>7</sup> Esta última expresión, no fácil de trasladar con rigor por su concisión, ha sido con gran frecuencia también traducida de un modo inapropiado: ya en la citada versión de Loeb leemos «from thy bed», lo que se repite en Cameron («from your bed»), en Bing y Cohen («from your bed»), en Fernández-Galiano («de tu lecho amoroso»), en Galán Vioque y Márquez Guerrero («de tu cama») y en Guichard («de tu lecho»). Waltz con su «de la couche où tu règues» y Rodríguez Alonso y González González con «del lecho a ti consagrado» creemos que se acercan más a la intención de la escueta letra del original. El lecho de los amores heterosexuales, como el templo y el rito y las leyes, representan el ámbito de poder de la diosa. Y, como ya se comentó, no se trata evidentemente del lecho propio de ésta, como reflejan las primeras versiones citadas, sino de los amantes que se acogen a su tutela.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BING, P., y COHEN, R. (1991): *Games of Venus. An Anthology of Greek and Roman Erotic Verse from Sappho to Ovid*, Routledge, New York-London.
- CAIRNS, F. (1998): «Asclepiades and the *Hetairai*», *Eikasmos* 9, pp. 165-191.
- CAMERON, A. (1995): *Callimachus and his Critics*, Princeton, N J.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, M. (1993): *Antología Palatina I*, Gredos, Madrid.
- GALÁN VIOQUE, G., y MÁRQUEZ, M. A. (2001): *Epigramas eróticos griegos*, Alianza Editorial, Madrid.
- GOW, A. S. F., y PAGE, D. L. (1965): *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, Cambridge University Press.
- GUICHARD, L. A. (2004): *Asclepiades de Samos. Epigramas y fragmentos. Estudio introductorio, revisión del texto, traducción y comentario*, Peter Lang, Bern.
- RODRÍGUEZ ALONSO, C., y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. (1999): *Poemas de amor y muerte en la Antología Palatina*, Akal/Clásica, Madrid.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON (1962<sup>2r</sup>): *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, Weidmann, Berlin.
- , *Sappho und Simonides* (1966r), Weidmann, Berlin-Zürich-Dublin.





## GRAMÁTICA, TRADUCCIÓN Y LENGUA EN IOANNIS VILARÁS (1771-1823)

Isabel García Gálvez  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

La autora presenta en este artículo el opúsculo de Ioannis Vilarás, *La lengua romeica*, Corfú, 1814, obra de referencia sobre la defensa de la lengua griega hablada. Se analizan sucintamente las propuestas lingüísticas, estilísticas y traductoras del autor que se desprenden de esta obra así como su trascendencia en las letras neogriegas.

PALABRAS CLAVE: Ioannis Vilarás. Lengua griega moderna. Traducción.

### ABSTRACT

The author presents in this article Velaras's brief treatise *The Romeic Language*, Corfu, 1814, a key guide on the vindication of spoken Greek. His linguistic proposals, as well as the stylistic and translation decisions of the author are succinctly analyzed and commented on in order to defend its importance for Greek studies.

KEY WORDS: I. Velaras. Modern Greek. Translation.

0. La figura del epirota Ioannis Vilarás en el helenismo prerrevolucionario ha sido resaltada numerosas veces por los especialistas (Kriarás, 1973, Vranusis, 1956 y otros) que han investigado acerca de su polifacética personalidad. Griego oriundo del Epiro, probablemente de Ioánnina, si bien también se atribuye su origen a la isla de Citera (Mertzios, 1959 en Andriomenos, 1995: 13, n. 7), hijo del médico de la corte del pachá de Ioánnina, núcleo cultural del Epiro otomano, marchó a Italia a estudiar Medicina en 1793 (Padua y Bolonia, también residió en Venecia), licenciándose en la Universidad de Padua el 10.03.1797 (Pontani, 1961 en Andriomenos, 1995: 14, n. 9), para regresar a su tierra natal y establecerse, como médico, al servicio del hijo del pachá de Ioánnina, al que acompañaría en sus expediciones militares por diversas zonas de la península balcánica: Albania (1801-02), el Peloponeso (ca. 1807-12), Lárisa (1812-15), y establecerse de nuevo en Ioánnina (1816), uno de los centros culturales más atrayentes de la época (Mijalópulos, 1930 y Andriomenos, 1995: 26-29).

El ataque de los ejércitos del Sultán contra el insurgente pachá de Ioannina (1820) obligó a la familia Vilarás a trasladarse a un lugar más seguro. El helenismo de aquellos años no tardaría en encontrarse con la ansiada revolución contra el dominador otomano en pro de la libertad y la construcción de un estado propio,





acontecimientos que apenas pudo vislumbrar nuestro autor antes de su fallecimiento (28.12.1823 ó 1/18.01.1824) (Andriomenos, 1995: 46, n. 89, 90, 91).

Tres son los aspectos a destacar en su aportación a estos años críticos para la formación del helenismo libre. La crítica lo ha considerado como uno de los precursores de los hombres de letras y próceres patrios (Vavaretos, 1935, Vranusis, 1956, Dimarás, 1975<sup>6</sup> y otros). La formación ilustrada de la que hizo gala entre los eruditos de su época se refleja en la multitud de disciplinas donde aplicó tanto sus conocimientos científicos como su capacidad creativa: medicina, farmacia, botánica, poesía, métrica, sátira, epistolografía, tradición clásica, traducción, lexicografía, ortografía o gramática; de todos ellos ha dejado testimonios significativos a través de su obra escrita (Andriomenos, 1995 y Vavaretos, 1935). La férrea defensa de la lengua hablada se constituye a la postre en el eje conductor de su pensamiento y su obra al concebirse como el vehículo comunicativo y pedagógico más apropiado para las poblaciones de habla griega, tanto en el marco teórico o gramatical como en su ejercicio literario o expresivo, al servicio de la comprensión de los dictados del siglo de las luces provenientes de la Europa occidental y la liberación de la ignorancia y del despotismo por medio de la educación. No hemos de olvidar, además, la influencia que ejerció entre sus coetáneos, expresa de forma fehaciente en su correspondencia o en autores posteriores como, por ejemplo, el poeta nacional Dionisios Solomós (Dimarás, 1948: 275) y, posteriormente, el demotocista radical, lingüista y escritor Yannis Psijaris (1895: XII) o el crítico y literato Emmanuil Roidis (1893), entre otros.

1. El opúsculo de 54 páginas de Ioannis Vilarás titulado *La lengua romea* (*Η Ρωμαηκη γλωσσα*), que fue editado en Corfú en 1814, ofrece de forma sucinta el conjunto de los postulados del autor en relación al estado de la lengua griega de su época, tanto en su desarrollo teórico como en el ejercicio práctico de creación y traducción. Constituye, además, un punto de referencia para la postura «demotocista» de la futura «cuestión de la lengua» griega, complejo debate nacional, social, literario y lingüístico que abarcará más de un siglo (Triandafilidis, 1963).

El título de la obra pone de manifiesto la propuesta del autor ante el griego de su época (Tomadakis, 1983: 202-203). Las autodenominaciones del helenismo de la época oscilaban entre el término occidental «greco» (Γραικία o γραικική γλώσσα), el tradicional de las poblaciones cristianas de época bizantina u otomana «romaico» (es decir, «romano»: ρωμαίικος o ρομέηκη γλωσσα), y la denominación antigua atribuida al mundo pagano de la antigüedad y que, posteriormente, adoptarán los habitantes del futuro estado de Grecia (Έλλάς o έλληνική γλώσσα) (Dimarás, 2000: 348-349).

Por lo demás, la obra resulta ser una miscelánea de elementos en donde se recogen sus intenciones en torno a la lengua.

1.1. Una dedicatoria a su amigo y correligionario Atanasio Psalidas (Vranusis: 1952), a la sazón «maestro, director y científico de la escuela helénica de Yánnina», fechada

en Ioánnina, el 1 de febrero de 1814, refleja el común parecer de los griegos del círculo de Ioánnina respecto a la cuestión (pp. γ'-δ'):

No es que cuatro manchas de tinta de mi inexperta pluma y acaso una floja traducción sean dignas de dedicársete, o sea conforme a la admiración y respeto que, por deber, siento hacia tu Sapiencia. Mi valor al hacer este pequeño esfuerzo y pensar en tí me viene por conocer tu inclinación hacia cuanto se prevé para el común beneficio de la Raza. La superstición, esa enemiga mortal de toda buena humanidad, que hasta ahora no nos ha dejado —y que creo que no quiere dejarnos por mucho tiempo— cumplir su obligación incluso a los más capaces, prefiriendo la conveniencia común a la suya propia, es posible que obligue a muchas águilas caídas a aceptar quebrar este pajarillo tan pequeño y humilde. Agradecemos verlo incluso sin aliento, sólo a la sombra de tu techo, porque puedo decir que no me he despreocupado en protegerle la vida presentándolo ante tan gran Hombre, amigo mío y amigo de la Raza. Así lo he imaginado, Sapiéntísimo; si fuera débil, ahógalo en tu puño, pero si no, guíalo porque se ha refugiado en tu tronco.

1.2. Una introducción o prefacio titulado «A los lectores» (pp. ε'-η') que cierra con una extensa cita del *Crátilo* de Platón (424e-425a) en el griego original —siguiendo las pautas de la ortografía histórica— y a continuación en su traducción al griego *romeico*:

Deseaba uno aprender a tocar el violín y llamó al mejor artista para que le enseñara a la perfección y conforme a las reglas de este arte. El cabal tocador le enseñó en poco tiempo y de modo fácil a tocar muy artísticamente muchos cantos. Sin embargo, el Alumno no se sentía satisfecho con su toque y se quejaba a menudo a su Maestro de que su toque era, en verdad, artístico y lleno de sabiduría, sólo que a él no se le hacía el oído a aquella dulzura que le provocaban las gracias de un Vecino suyo que cada noche tocaba unas canciones tan dulces y musicales que lo llevaban a la desesperación porque él nunca en su vida las llegaría a tocar. Y le rogó una tarde a su Maestro que se quedara con él a escuchar al Vecino y que decidiera si era correcto o si tan sólo a él le parecía así la cosa. El Maestro convino hacerle la gracia y cuando llegó la hora en que el Vecino comenzara su acostumbrado toque no dejó de recordarle a su Alumno todas las reglas del arte y todo lo propio de cada regla; le dijo además y le demostró, con sabios manejos, fuertes e imperdonables, que las canciones comunes, como no tienen técnica ni reglas, nunca podrían satisfacer u ofrecer el menor placer al oído cuando las ejercite un músico capaz, ni podían mover las pasiones del alma debido a que no habían tenido bastantes voces ni posiciones en la imaginación para narrarlas con las tonalidades vivas necesarias. Le habló mucho tiempo sobre el tamaño del violín, la longitud del arco, las cuerdas, el puente, las claves y otras partes del mencionado con tanta erudición y sabiduría, que el alumno quedó con la boca abierta observando a su Maestro y corroborando con su mente y con sus ojos, cerrados por su oculta dicha, todo cuanto el Orador le decía al enseñarle. Se acostumbró desde entonces a decir esto antes de comenzar a cantar una canción: «O supersticiones del Mundo // Tiranía del alma. // ¡El Mundo os adora // por ser desdichado! // Cuando la superstición // desde el trono habla, // ¡los sentidos mueren! // ¡La palabra no es útil!»



1.3. A continuación, un apéndice ortográfico (pp. θ'-ια') expone su teoría sobre la lengua *romeica* o las directrices para escribir correctamente la lengua hablada de la época.

ΜΗΚΡΗ ΟΡΜΗΝΙΑ για τα γραματα, κε ορθογραφια της ρομεικης γλωσσας

Ηκοση τρηα ψηφια πρεπη να εχομε στο Αλφαβητο της γλωσσας, οπου κρενομε· γιατι τосα χρηαζοντε σοστα για να παραστησομε ολες τες στηχηακες της φονες, κε ηνε· α, β, γ, δ, ε, ζ, η, θ, ι, κ, λ, μ, ν, ξ, ο, π, ρ, σ, τ, φ, χ, ψ, ου.

Τα πεντε απο ταφτα οιομαζουοτε φοιηεντα, γιατη προφερονταστα κε μοναχα κανουν φοιη ακερια, δηχος να χρηαζουοτε βοθηια απο αλο ψηφη κε ηνε· α, ε, η, ο, ου.

Τα δεκαφτα οιομαζουοτε σημφονα, γιατη απατα τους ηνε βουβα, κε χρηαζουοτε βοήθια απο φοιηεντο για να παραστησουν φοιη ακερια, κε ηνε· β, γ, δ, ζ, θ, κ, λ, μ, ν, ξ, π, ρ, σ, τ, φ, χ, ψ.

Το ι, απο λογουτου μνησκη αφοιο, και μοναχο ποτέ δεν προφερετε, μονε χρησημεβη για να σχηματιζουοτε η δηφθογγες.

Η δηφθογγο ηνε φοιη ακερια σηιημεβη απο διο φονες, οπου τες προφερομε σ' εναν κερο, σε τροπο οπου ακουγοντε κη διο, δηχος να καμουο, παρα μια φοιη μοναχα. Αφτες ηνε ενια· αι, ει, οι, ουι, ια, ιε, ιη, ιο, ιου.

Τες δηφθογγες μπουομε να τες μηρασουε σε διο ταξες οιομαζουοτας κηρης τες προτες τεσερες· αι, ει, οι, ουι, γιατη σε ταφτες ακουγοντε παστρικα κη' διο φονες, καθος στες λεξες, ΑΙτος, χΑΙδεβο, πετΑΙ, λΕΙμουι, λΕΙ, ελΕιμοσηη, πΟιδο, Οισκε, ακουι, κρουι.

Κε καταχρηστηκες τες αλες πεντε, ια, ιε, ιο, ιη, ιου, γιατη σε ταφτες το ι, δεν αβγαται φοιη, μονε χρησημεβη μοναχα για να καμη μαλακοτερο το φοιηεντο, οπου ακολουθαι, καθος στες λεξες, πεδιΑ, πιΕ, αξΙΗ, σκολΙΟ, ψομου, κε. τλ.

Η Γλωσσαμας στο ανακατοματης με ξεινες γλωσσες επηρε κε ξεινες φονες, τες οπηες για να τες γραψουε αναγγαζουομεστε να ανταμοσουομε διο η τρηα ψηφια απο το αλφαβητομας, κε τζη εσηηηησαμεο να τες παραστενομε. Αφτες ηνε πεντε· ντ, γγ, μπ, τζ, ντ. καθος στες λεξες· μπαλα, μπαρουτη, οντας, τζηταο, γγιουης, ντζηναο.

Οσες φονες ληπουο μπειουο στη γλωσσαμας φτανουο να γραφτουο με τα ηκοση τρηα γραματα του αλφαβητουμας. Κε ακολουθος ολες αφτες η φονες εχουο τα παραστατικα τους σημαδια, η απο ενα ψηφη μονο, η απο διο, η κε περσοτερα. Αφτα τα ψηφια, τα παραστατικα σημαδια καθε φοιης σε μια λεξη βαλμενα, κι'αραδιασμενα κατα την ταξη, οπου ερχετε το καθενα, γραφουο, κε παραστενουο καθαρα αφτη τη λεξη κατα πος την προφερομε κιολα.



PEQUEÑA DIRECTRIZ *sobre las letras y ortografía de la lengua romeica.*

Debemos tener veintitrés sonidos en el Alfabeto de la lengua que distinguimos; porque correctamente se necesitan tantos sonidos para representar todas las voces características, y son: α, β, γ, δ, ε, ζ, η, θ, ι, κ, λ, μ, ν, ξ, ο, π, ρ, σ, τ, φ, χ, ψ, ου.

Cinco de éstos se llaman vocales, porque al pronunciarlos solos forman un sonido completo, sin necesitar ayuda de otra seña, y son: α, ε, η, ο, ου.

Diecisiete se llaman consonantes porque por sí mismos son sordos y necesitan ayuda de una vocal para representar una voz completa, y son: β, γ, δ, ζ, θ, κ, λ, μ, ν, ξ, π, ρ, σ, τ, φ, χ, ψ.

La ι, por sí misma permanece sorda y nunca se pronuncia por sí sola, sólo sirve para formar los diptongos.

El diptongo es una voz completa compuesta por dos voces, las pronunciamos en un tiempo, de modo que se escuchan por igual, sin formar nada más que una sola voz. Éstos son nueve: αι, ει, οι, ουι, ια, ιε, ιη, ιο, ιου.

Podemos dividir los diptongos en dos clases, llamando principales a los cuatro primeros: αι, ει, οι, ουι, porque en ellos se oyen limpiamente las dos voces, como en las palabras, ΑΙΤΟΣ, ΧΑΙδεβο, ΠΕΤΑΙ, ΛΕΙμουι; λΕΙ, ελΕιμοσημη, πΟιδο, Οισκε, ακουι, κρουι.

Y caracterizados los otros cinco, ια, ιε, ιη, ιο, ιου, porque en ellos la ι no saca voz, sirve sólo para hacer más suave la vocal que sigue, como en las palabras, πεδιΑ, πιΕ, αξιΗ, σκολιΟ, ψομου, κε. τλ.

Nuestra lengua en su mescolanza con lenguas extranjeras tomó también voces extranjeras, las cuales para escribirlas nos vemos obligados a enfrentar dos o tres sonidos de nuestro alfabeto. Y así nos hemos acostumbrado a representarlas. Éstas son cinco: ντ, γγ, μπ, τζ, ντ como en las palabras μπαλα, μπαρουτη, οντας, τζηταο, γγιουης, ντζηναο.

Así pues, cuantas voces entran en nuestra lengua llegan a escribirse con las veintitrés letras de nuestro alfabeto. Y seguidamente todas estas voces tienen sus señales representativas, ya sea sólo por un sonido, ya sea por dos o ya sea por más. Estos sonidos, las señales representativas de cada voz puestas en una palabra, y ordenadas según el orden en que cada una viene, escriben y representan ya puramente esta palabra según la pronunciamos.



Ενας παρομιος αραδιασμος αφτον τον ψηφιον, οπου παραστειουν απο μια φονη, μας δηνη κε ταχτηκο γραψημο, η την ορθογραφη, στη γλωσα μας. Κε ορθογραφομε εκηνο, οπου θελομε, αν τα βαλομε στο γραψημομας τα παρασταρηκα σημαδια τον φονον, οπου εχη καθε λεξη. Καθε περησιο, η αλο ψηφη απο το καθολικο, η οληγοτερο απο τα χρηαζομενα σε καθε λεξη κανουν το γραψημο ανορθογραφο, αλοφονο, ανεσοστο, κε εξαναγγης κακογραμενο, κε βαρβαρο, αφορμης οπου δεν παραστεινη πλιο τη λεξη σοστα, καθος την προφερομε κιολα, η την παραστεινη σε τροπο, οπου διαβαζονταστη την καταλαβενομε αχαμνα, κε μας ξηπναι αχαμνη, κε στραβη ηδεα στο νουμας.

Αποδηχνετε ληπον φος φανερο απο τα ηπομενα, πως ορθογραφη ονομαζετε ο τροπος, οπου αναιφερα για να γραφομε. οπιον αλον τροπο μεταχηρηστουμε, ηνε ανορθογραφη. Κε τουτα φτανουν για οσοις θελουν να ορθογραφουν κε να ορθοδιαβαζουν στη ρομεηκη γλωσα.

[ά. Το ου στη γλωσαμας ηνε ψηφη μονε μην εχονταστο η Τυπογραφια (sic) κεφαλαεκο αναγκαστηκαμεν να το μεταχηρηστουμε απο το Ο κε Υ.]



Una secuencia semejante de estos sonidos que se representan por una voz nos da también una escritura ordenada, o sea, la ortografía, en nuestra lengua. Y corregimos aquello que deseamos, cuando ponemos en nuestra escritura las señales correspondientes de las voces que cada palabra tiene. Todo sonido superfluo o más sonido del normal, o un poco más de lo necesitado en cada palabra, hacen la escritura incorrecta, insonora, inadecuada y, por necesidad, mal escrita, y bárbara, debido a que no se representa ya la palabra correctamente, según como ya la pronunciamos, o se representa de modo que al leerla la comprendemos débilmente y con una idea equivocada en nuestra mente.

A partir de lo dicho se revela pues una luz manifiesta, que llamamos ortografía, el modo que he mencionado para escribir, cualquier otro modo que utilicemos no es ortografía. Y esto basta para cuantos quieren escribir y leer correctamente la lengua *romeica*.

NOTA AL TÍTULO DE LA DEDICATORIA (p. γ'): «La ου en nuestra lengua es un solo sonido que al no tenerlo la Imprenta en mayúscula nos hemos visto obligados a utilizar la O y la Y.

1.4. Conforme a las directrices ortográficas y lingüísticas de esta teoría gramatical el autor nos ofrece, a modo de ejemplo, algunas manifestaciones literarias en lengua *romeica* tanto en verso (ΣΤΗΧΟΥΡΓΗΜΑ ρομεικη) —originales y traducidas— como en prosa: la traducción del diálogo platónico *Critón* (Μεταφραση απο τον Πλατονα. Κρητονας η για τες δηκιες πραξες ηθηκος. Προσοπα του διαλογου Σοκρατης κε Κρητονας) (pp. κγ'-μα') y un significativo pasaje del libro segundo de Tucídides, el «Discurso de Pericles» (Μεταφραση απο το δευτερο βηβλιο του Θουκηδηδη) (II 35-46, pp. μγ'-νι').

A todas luces estas traducciones del griego antiguo fueron seleccionadas conforme al objetivo de la obra. Mayor significado adquieren las versiones de dos poemas de Anacreonte —Μεταφραση απο τον Ανακρεοντα στου λογουτου (p. ιη') y Του ηδιου στου Πλουτο (p. ιθ')— que incorpora al texto después de las propias «versificaciones» del autor: «Himno a Amor» (pp. ιβ'-ιγ'), «Primavera» (pp. ιδ'-ιε'), «Abeja» (p. ιε') y su famoso poema «Pajarito» (pp. ιστ'-ιη'), que remiten a sus intentos de versificación según el modelo del romancero popular.

De igual modo se sirve, al comienzo de la obra (p. β'), de una cita de Píndaro («Πολλὰ γὰρ πολλὰ λελεκταί. Νεαρὰ δ' ἔξευροντα δόμεναι Βασάνῳ ἐς ἔλεγχον, ἅπας κίνδυνος ὄψον φθονεροῖσιν.» Πίδ: ἐν Νεμ: Η) que, como la de *Crátilo*, aparece en la forma original y en su adaptación a la lengua *romeica*.

2. Como se ha señalado anteriormente esta obrita se enmarca dentro de una propuesta lingüística innovadora, basada en la introducción de una norma gramatical distinta a la historia de la lengua griega y, conforme a los intereses del autor: la versificación, la poesía de autor, el estilo de la prosa literaria, y la «endotraducción», e.e., la traducción del griego antiguo al griego moderno, cuyo planteamiento más





tarde elaborará minuciosamente entre otros escritores el propio Seferis (Yatromanolakis, 2000: 238 y Morales Ortiz, 2002: 815-827).

Su pequeña propuesta gramatical («Pequeña directriz sobre las letras y ortografía de la lengua *romeica*») ilustra de forma sucinta un posicionamiento ideológico en torno a la lengua de los griegos, que aflora en otros escritos del autor menos conocidos y no obstante significativos, por ser uno de los primeros escritos publicados —con escasos antecedentes según Andriomenos (1995: 63 y Triandafilidis, 1913b)— sobre los posicionamientos lingüísticos e ideológicos para la normalización y simplificación de la lengua griega (Mosjonás, 1981: ογ´) en una época en la que los estudios sobre la lengua aún no estaban estructurados científicamente (Andriomenos, 1995: 60), lo que posteriormente acentuaría la radicalizada disputa social sobre la «cuestión de la lengua» en Grecia.

Su afán por resaltar los valores propios de la lengua simple se desarrolló fundamentalmente entre los años 1812 y 1815 (exceptuando las cartas manuscritas fechadas con posterioridad a 1820), mediante una fluida correspondencia con el amplio círculo ilustrado del Epiro (Mijalópulos, 1930 y Tomadakis, 1960) que tenía como epicentro al maestro Atanasio Psalidas (Vranusis, 1952).

2.1. Con anterioridad a estas cuestiones sobre la lengua griega, Vilarás dejó esbozada una gramática greco-albanesa acompañada de sus correspondientes diálogos. Esta obra se encontró en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París (Cod. Supplément grec 251) que ha sido editado por Yojalas: *Στοιχεία Ἑλληνο-Αλβανικῆς Γραμματικῆς καὶ Ἑλληνο-Αλβανικοὶ διάλογοι. Ἀνέκδοτο ἔργο τοῦ Ἰωάννη Βηλαρά* (1985).

La edición del manuscrito, firmado por «Vellara» en Vangopolja (=Vokopola) el 30 de octubre de 1801 (Yojalas, 1985: 36-40), ha puesto al descubierto la temprana personalidad lingüística del autor, debido tanto a su interés lexicográfico —culto y dialectal de Ioánnina— como a su particular sistema ortográfico, dejando patente, además, su denodado interés por aspectos lingüísticos relativos a lenguas extranjeras en contacto, toda vez descartado el albanés como lengua materna de Vilarás (Yojalas, 1985: 49).

A raíz de una carta de Vilarás adjunta al manuscrito en la que se queja de las duras condiciones de vida experimentadas durante tres meses y de no tener «a nadie con quien hablar» (Yojalas, 1985: 46), su editor sostiene que estos textos fueron escritos en un entorno militar, rodeado de soldados analfabetos que probablemente sólo hablaban albanés y que, para poderse comunicar con ellos, este universitario recién llegado de Italia planeó matar el tiempo escribiendo una gramática greco-albanesa, acompañada de diálogos con el necesario vocabulario, a la que, según el propio autor, dedicaría mucho tiempo.

En esta primera obra de contenido lingüístico utiliza ya su particular sistema ortográfico (Yojalas, 1985: 13) que posteriormente normalizará en el opúsculo que aquí presentamos, si bien, como sostiene Andriomenos (1995: 69), flexibilizará posteriormente sus posiciones hasta utilizar la ortografía histórica a diferencia de los entusiastas seguidores de esta ortografía fonética, entre ellos el propio

Psalidas; tesis que difiere de la tradicionalmente sostenida por Vlajoyannis (1900-08: 177-219), entre otros autores.

2.2. En el marco de su actividad epistolar, el escritor y paleógrafo I. Vlajoyannis ha recuperado, de manera azarosa y generosa, un manuscrito que contiene dos extensas cartas de Vilarás (Γραφή ενός απο την Ελαδα προς ένα φίλο του στην Ολλανδια τη ρομενική γλωσσα, 1821, Αμστερδαμη, y Γραφή Ρομεου προς Ρομεον για τη γλωσσα τους) en las que desarrolla su teoría lingüística.

Su editor las ha publicado titulándolas como el mismo autor al final del manuscrito: «Los escritos filológicos de Vilarás» (Vlajoyannis, 1900: 12 = *Γενικά Ἀρχεῖα τοῦ Κράτους, Συλλογή Βλαχογιάννη, Χειρόγραφα, ἀριθ. Β50 -η, 2τ* y Mosjonás, 1981: 146-186). Supuestamente las cartas van dirigidas al «sapiéntísimo», quien con toda probabilidad se sospecha que pudiera ser su maestro Atanasio Psalidas, al que también dedica el mencionado opúsculo gramatical o, en su caso, a un destinatario imaginado.

Diverso es el contenido de los manuscritos epistolares publicados por Vlajoyannis. Una sucesión de cartas a las que da título el editor: Γραφή εἰσαγωγική (pp. 178-191), Γραφή πρώτη (Tripolitsa 03.05.1812, pp. 192-193), Γραφή δεύτερη (Tripolitsa 11.05.1812, pp. 193-196), Γραφή τρίτη (Tripolitsa 15 Ἰανουαρίου 1812, pp. 196-201), Γραφή τέταρτη: Γραφή του ηδίου προς σημεπηστημονα του Κορθηνον (= Kalarás, Lárissa 15.08.1815, p. 202), Γραφή πέμπτη: Γραφή του ηδίου προς τον Δασκαλον της πατριδας του (Lárissa 20.08.1815, pp. 202-203), Γραφή ἕκτη: Ἀλη γραφή του ηδίου προς τον ηδιον (Lárissa 14 Αἰδημητιου 1815, pp. 203-205), Γραφή ἕβδομη (p. 206), Γραφή ὄγδοη, Γραφή ἔνατη (De Dimitris Jorafás, desde Vostitsa de La Morea, 12.03.1820, pp. 207-211), Γραφή δέκατη: Ἀτελείωτη καὶ χωρὶς ὑπογραφῆς (p. 211-214).

Los lugares y las fechas de esta correspondencia coinciden con su etapa de médico al servicio del hijo del pachá de Ioánnina (Sperantsas, 1953: 725).

2.3. Además de la epistolografía, el editor recoge algunos retazos en prosa sobre la lengua: un relato (Δηγηγημα, pp. 214-217), algunas reflexiones inconclusas (Στοχαμοί, p. 217) y dos fragmentos de sus conocidos diálogos satíricos sobre la lengua: (1) Ενα μέρος απο το λογιotaτο Ταξιδιοτη του ηδίου Βηλαρα (pp. 217-218), correspondiente a su conocido diálogo: Λογιώτατος ταξιδιώτης (Vilarás, 1827: 211-223 y Mosjonás, 1981: 133-143), y (2) Του ηδίου Βηλαρα ενα πηραχτηκο δηγηγημα για τους λογιotaτους (pp. 218-219), un esbozo de su segundo diálogo: Ὁ Λογιώτατος ἢ ὁ Κολοκυθούλης (Vilarás, 1827: 224-226 y Mosjonás, 1981: 144-145).

2.4. Un breve tratado pedagógico de carácter enciclopédico al que denominó *Ονομασθηκο της Ρομεικης γλωσσης για τα πεδια*. 1822 τες 2 του Γεναρη, Γιανηνα (Lambros, 1896: 39-47) compuesto por tres capítulos breves: «El hombre y sus partes», «La casa» y «La ciudad». En este escrito se aúna el interés pedagógico con la riqueza léxica de la lengua. Otras obras suyas de carácter didáctico



son: *Σημτομη Γεογραφηα για τα πεδια*. 1822 τες 2 του Γεναρη, Γιανηνα, y las obras póstumas: *Σημτομη Γενικη Ιστορια*. 1828 Οκτωβρίου 20, Ίωάννινα, y *Γεογραφηα σημτομη*, 1826, Κέρκυρα. (Triandafilidis, 1913a: 266).

3. A tenor de su obra lingüística hasta ahora rescatada, podemos afirmar que Vilarás poseía un profundo conocimiento de la formación griega antigua que supo exponer y utilizar en sus adaptaciones de clásicos a la lengua neogriega, como su magistral versión de la *Batracomiomaquia* (Tomadakis, 1973 y García Gálvez, 2004). La lengua utilizada fue básicamente el dialecto epirota enriquecido por los términos cultos de fácil comprensión para el hablante medio de la época (Kiarás, 1973: 14-23 y Andriomenos, 1995: 539-589).

Su posicionamiento más radical ante la lengua hablada consistió en adaptarla a un sistema ortográfico que permitiera (a) una más fácil comprensión de su evolución histórica; (b) la necesaria capacitación pedagógica del griego de la época, especialmente enfocado hacia las nuevas generaciones que habrían de portar las nuevas luces a tierras helénicas; (c) el correcto uso de las funciones de una lengua, desde el mantenimiento de la tradición a la creación literaria, pasando por la inevitable adaptación a las nuevas formas de pensamiento occidentales ilustradas; y (d) la problemática generalizada sobre el léxico neogriego, especialmente en lo relativo a la introducción de neologismos de otras lenguas.

La solución práctica dada por Vilarás fue la de normalizar la lengua hablada mediante la aplicación de un nuevo sistema de escritura, una suerte de «escritura fonética» (Sperantsas, 1955: 726) que sin duda presentaba una concepción ideológica más compleja y novedosa sobre la futura lengua nacional de los hablantes griegos.

Su ataque frontal a la ortografía histórica se enfrentó a la sinrazón del sistema educativo de la época:

Así pues, amigo, no te extrañes si llamo «grafía torcida» a la ortografía antigua de nuestra lengua, ya que la ortografía debe dibujar correctamente la pronunciación de una lengua, de lo contrario no sería ortografía sino rareza que uno debe adivinar en vez de leer [...] Un griego se afana bastantes años en aprender a distinguir la lengua natural y luego es obligatorio que vaya al colegio a aprenderla con el maestro, a distinguirla bien, a caligrafiarla y a leerla bien; pero su maestro lo recibe con una fiereza y severidad austera que lo aterra; y en vez de mostrarle las letras y los sonidos de su lengua, le muestra los sonidos y las letras de otra falsa lengua, igual que la gramática, y le dice: «Esta gramática te enseñará la lengua verdadera y correcta, porque esa que has aprendido, y que distingues y distingo, es una lengua vulgar, bárbara y corrupta». (Vlajoyannis, 1900-08: 188)

Tales posicionamientos lingüísticos lo sitúan entre los primeros demoticistas extremos del griego moderno. A nuestro juicio, su radicalización se centra en las necesidades lingüísticas del griego de la época de las que Vilarás, por formación y espíritu ilustrado, era consciente. Una postura práctica, aplicada a las ancestrales y lastradas disciplinas tradicionales de la lengua griega, le obliga a simplificar hasta el extremo los



obstáculos para el correcto aprendizaje de la lengua —el corsé gramatical y léxico que conduce directamente al aprendizaje del griego antiguo o purista— en pro, por una parte, de un entendimiento más eficaz de los contenidos:

Por la presente, pues, no son necesarios ni la gramática ni el diccionario, y si hubiera necesidad de alguna gramática, necesitaríamos solamente una pequeña para niños mientras aprenden los sonidos y los diptongos con los que leer y escribir y mientras disciernen los términos técnicos de la gramática. En cambio, como he dicho, necesitamos libros de artes y ciencias para enriquecer la nación con ideas necesarias, que se captan fácilmente si están escritas en su lengua. (Vlajoyannis, 1900-1908: 190)

y, por la otra, de facilitar el uso expresivo y literario de una lengua nueva:

Pero las artes que pueden, por la presente, gobernar nuestra nación y hacernos felices son las de la Tierra en todas sus ramas: Mecánica, Tectónica, Agricultura en todas sus ramas [...]; y todas estas artes fácilmente podrían entrar en nuestra nación si los ricos con su dinero quisieran enviar a jóvenes seleccionados de la Hélade a Italia y Francia para aprender en los talleres reales cada cual el arte que se le haya encomendado y que, una vez lo aprendan, vuelvan a la Hélade a enseñárselo a todos cuantos deseen aprenderlo. [...] En Atenas, en la renombrada Atenas, hay un maestrucho [...] ¿Con qué ideas pues sale ahora un ateniense de la escuela de Atenas? Escucha: con las ideas de los cinco casos, de las cinco declinaciones, de las formas compuestas de la sintaxis del dialecto pseudo-ático, y con el prejuicio de que Homero, Hesiodo, Tucídides y los demás grandes hombres cometían solecismo, pero al margen de los nombres de estos hombres nada más saben, ¡desdichados Helenos!, a qué infortunio nos ha llevado el prejuicio alejandrino de nuestros maestruchos. (Vlajoyannis, 1900-1908: 210)

La teoría lingüística de Vilarás, pionera en el campo de la ciencia lingüística aplicada al griego moderno, no se deja ver en este opúsculo al que denomina «gramática». Sus ideas gramaticales (Kriarás, 1973: 3-8), recogidas en su correspondencia y editadas por Vlajoyannis, recogen un conjunto de ideas lingüísticas en boga que pueden resumirse en los siguientes puntos:

a) La lengua arcaizante es «un esqueleto del dialecto ático» y su defensa una locura:

¡Ay, amigo mío! ¿Acaso este dialecto Común puede llamarse Ático? Por supuesto que no. ¿Cómo? Sombra y esqueleto del Ático. Y este esqueleto de nada, desabrido e innatural ¿no es vergonzoso que nuestra nación lo conserve durante casi dos mil años? ¿Y que lo logre, como lo ha logrado, sin haber aprendido nada? (Vlajoyannis, 1900-08: 185)

b) La lengua griega de la época tiene su origen en un dialecto «eólico-dórico» (αιολοδωρικῆ) procedente de los tres dialectos del griego antiguo: el eólico, el dórico y el ático. Sigue pues la primera tesis lingüística de Jristópulos (1805):



He dicho anteriormente, amigo mío, que cuando dominaron la Hélade, antes los Macedonios y luego los Romanos, los Helenos murieron y con ellos murió el dialecto ático, pero quedó el eólico-dórico; puesto que la raza eólico-dórica, que era la más numerosa, se había extendido por casi toda la Hélade y por todas sus colonias, y los Jonios, esto es, los Atenienses, eran muy pocos y recogidos en el Ática, en un pequeño puñado de la Hélade y, de este modo, ellos como eran pocos se mezclaron con la mayoría y, después que perdieron su autonomía, ya el dialecto ático se había hecho eólico-dórico, y así ha quedado hasta ahora [...] (Vlajoyannis, 1900-08: 183)

c) La lengua actual se divide en dos zonas dialectales definidas: el dialecto continental o de la Crecia central (στεριώτικη) y el dialecto insular (νησιώτικη):

He observado, querido amigo mío, que la lengua actual de nuestra nación tiene dos dialectos, el Continental y el Insular, como la antaño lengua griega tenía el Jónico y el Dórico y no debes dudar que el Continental y el Insular no es en todas partes el mismo, porque ni el Dórico antaño era el mismo [...] (Vlajoyannis, 1900-08: 181)

d) La lengua popular (λαϊκή) o lengua natural (φυσική) tiene, al igual que las lenguas vernáculas neolatinas, riqueza y dinamismo para generar una nueva etapa lingüística en la evolución de la lengua griega.

¿De qué otro modo puedo llamarlos, amigo mío? Les da por decir que nuestra lengua es vulgar y bárbara ¿y hacen filosofías? ¿Y no les da vergüenza que el impresor de Venecia no llame bárbara la lengua cretense, ni natural, que quiere decir que la lengua que no se habla en ninguna parte ni se ha hablado nunca es innatural, es decir, aparente y falsa, y que ésta sea entonces vulgar y bárbara? (Vlajoyannis, 1900-08: 183)

e) Sostiene la peculiaridad lingüística del escritor atendiendo siempre al uso correcto de la lengua natural:

Os ruego que no me censuréis por mi estilo puesto que también yo escribo al estilo de Ioánnina y me gusta mucho explicarme en una lengua que cuando escribo y leo entiendo lo que escribo y lo que leo, presentando las ideas que me salen de la cabeza en vez de expresarme en una lengua que no es ni mía ni de ninguna nación viva, y apresurarme a adaptar mis ideas al estilo de aquella y cuando me falta el estilo, dejo mis ideas sin representación o sin presentarlas en el modo en que yo mismo las he entendido y no otro, que diría que las tiene en su cerebro. (Vlajoyannis, 1900-08: 192)

Inmerso en el espíritu ilustrado y en la racionalidad científica, defiende en definitiva la unicidad lingüística mediante el enriquecimiento fundamentalmente léxico de la lengua hablada, la utilización de normas gramaticales naturales, y la simplificación de la ortografía histórica, instrumento para lograr una mayor accesibilidad a la enseñanza por parte de los hablantes.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRIOMENOS (1995): Ἰωάννης Βηλαράς, *Ποιήματα*, Ed. filológica de G. Andriomenos, Atenas, pp. 11-71.
- DIMARÁS (1948): Κ. Θ. Δημαρά, «Σημειώσεις πάνω στον *Διάλογο*», *Ἀγγλοελληνική Ἐπιθεώρηση* 3.
- (1975<sup>ο</sup>): *Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας. Ἀπὸ τὶς πρώτες ρίζες ὡς τὴν ἐποχὴ μας*, Atenas.
- (2000): «Ρωμαῖοὶ Γραικοὶ Ἕλληνες», *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, τ. 11, Atenas, pp. 348-350; 1975<sup>ο</sup>.
- GARCÍA GÁLVEZ (2004): «La fortuna neogriega de los clásicos griegos: *La Batracomiomachia* de Ioannis Vilarás (1771-1823)», *Fortunatae* 14, pp. 27-64.
- JRISTÓPULOS (1805): Α. Χριστόπουλος, *Γραμματικὴ τῆς αἰολοδωρικῆς, ἥτοι τῆς ὀμιλουμένης τωρινῆς τῶν Ἑλλήνων γλώσσας*, Viena.
- KRIARÁS (1973): Εμμ. Κριαράς, «Βηλαράς. Γλωσσικὰ καὶ γραμματολογικὰ», *Νέα Ἑστία ΜΖ'* 94.1.115, (12.1973), pp. 1-47. [*Φιλολογικὰ Μελετήματα - 19<sup>ος</sup> αἰ.*, Atenas, 1979, pp. 68-133.]
- LAMBROS (1896): Σπ. Λάμπρος, «Ἰωάννου Βηλαρά, ἀνέκδοτον ὀνομαστικόν». *Δωδώνη. Εἰκονογραφημένον Ἑπειρωτικὸν Ἡμερολόγιον* 1, Atenas, pp. 35-47.
- MERTZIOS (1959): Δ. Μέρτζιος, «Ἐγεννήθη εἰς τὰ Κύθηρα ὁ Ἰωάν. Βηλαράς;», *Ἑπειρωτικὴ Ἑστία* 8, pp. 945-949.
- MIHALÓPULOS (1930): Φ. Μιχαλόπουλος, *Τὰ Γιάννενα κα' ἡ Νεοελληνικὴ ἀναγέννηση, 1648-1820*, Atenas.
- MORALES ORTIZ, A. (2002): «Seferis y la traducción» en I. García Gálvez (ed.), *Grecia y la tradición clásica. Actas del II Congreso de Neohelenistas de Iberoamérica-VII Jornadas de Literatura Neogriega (La Laguna, 30-10/3-11-2001)*, Universidad de La Laguna, pp. 815-827.
- MOSJONÁS (1981): Βηλαράς, Ψαλίδας, Χριστόπουλος κ.ἄ., *Ἡ δημοτικιστικὴ ἀντίθεση στὴν κοραϊκὴ μεσσηνική*, (Εἰσαγωγή - Ἐπιμέλεια Εμμ. Ι. Μοσχονά), Atenas, pp. 127-186.
- PONTANI, F. M. (1961): «Αἱ σπουδαὶ τοῦ Βηλαρά εἰς τὸ Πανεπιστήμιον τῆς Παδούης», *Παρνασσός* 3.2, pp. 281-287.
- PSIJARIS (1902): Γ. Ψυχάρης, *Ρόδα καὶ Μήλα*, vol. II y V, Atenas.
- ROIDIS (1893): Εμμ. Ροΐδης, *Τὰ εἶδωλα· γλωσσικὴ μελέτη*, Atenas.
- SPERANTSAS (1953): Στ. Σπεράντσας, «Το γραφικὸ σύστημα τοῦ Βηλαρά», *Ἑλληνικὴ Δημιουργία* ΣΤ' 12. 141 (15.12.1953), pp. 725-727.
- TOMADAKIS (1960): Ν. Β. Τωμαδάκη, *Οἱ λόγοι τοῦ Δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου, Ἰοάννινα*.
- (1973): *Νεοελληνικαὶ μεταφράσεις, παραφράσεις καὶ διασκευαὶ τῆς «Βατραχομιομαχίας»*, Atenas.
- (1983): «Ὁ Γιάννης Βηλαράς καὶ οἱ Ἕλληνες», *Νεοελληνικά. Δοκίμια καὶ μελέτες*, Atenas, pp. 202-203.



- TRIANDAFILIDIS (1913a): Μ. Τριανταφυλλίδη, «Διδαχτικά βιβλία του Βηλαρά ανέκδοτα», *Δελτίο του Εκπαιδευτικού Όμιλου* 3, pp. 264-268 [“*Απαντα Μανόλη Τριανταφυλλίδη*, VIII, Universidad Aristóteles de Salónica-Instituto de Estudios Neohelénicos-Fundación Manolis Triandafilidis, Salónica, 1965, pp. 152-157]
- (1913b): *Η ὀρθογραφία μας*, Atenas.
- (1963): “*Απαντα Μανόλη Τριανταφυλλίδη. Γλωσσικό ζήτημα και γλωσσοεκπαιδευτικά Α΄ -Β΄*”, Tomos III y IV, Universidad Aristóteles de Salónica-Instituto de Estudios Neohelénicos-Fundación Manolis Triandafilidis, Salónica.
- VAVARETOS (1935): “*Απαντα Ιωάννου Βηλαρά*”, Ed. G. A. Vavaretos, Atenas.
- VILARÁS (1814): Ιωάννης Βηλαράς, *Η Ρωμαϊκή γλώσσα*, Corfú.
- (1827): Ιωάννης Βηλαράς, *Ποιήματα και πεζὰ τινά*, Ed. A. Politis, Corfú.
- (1896) = LAMBROS.
- (1985) = YOJALAS.
- (1995) = ANDRIOMENOS.
- VILAJOYANNIS (1900-08): Γ. Βλαχογιάννης, «Γιὰ τὴ μελέτη τῆς ἐθνικῆς γλώσσας. Η φηλολογηκὲς γραφὲς τοῦ Βηλαρά. (Ἀνέκφοτη γλωσσικὴ μελέτη)», *Προπύλαια Α΄*, 4-5, Atenas, pp. 177-219.
- VRANUSIS (1952): Λ. Βρανούση, *Ἀθανάσιος Ψαλίδας, ὁ Διδάσκαλος τοῦ Γένους (1767-1829). Ὁ πατριώτης - ὁ πολιτικὸς - ὁ ἀγωνιστής*, Ioánnina.
- (1956): *Οἱ Πρόδρομοι*, Atenas, pp. ζ΄-η΄, pp. 203-222.
- YATROMANOLAKIS (2000): Γ. Γιατρομανωλάκης, *Μεταφραστική θεωρία και πρακτική του Σεφέρη en Γ. Σεφέρης, Μεταγραφές*, Ed. Y. Yatromanolakis, Atenas, pp. 227-308; 1980<sup>1</sup>.
- YOJALAS (1985): Τ. Π. Γιοχάλα, *Στοιχεῖα Ἑλληνο-Αλβανικῆς Γραμματικῆς καὶ Ἑλληνο-Αλβανικοὶ διάλογοι. Ἀνέκδοτο ἔργο τοῦ Ἰωάννη Βηλαρά*, Tesalónica.



## UN PROCEDIMIENTO PARA ENCANTAR A LA PROPIA SOMBRA (*PGM* III 612-632)\*

M. García Teijeiro  
Universidad de Valladolid

### RESUMEN

Trata este trabajo del texto y de la interpretación de un singular encantamiento para conseguir dominar a la propia sombra. El encantamiento se encuentra en uno de los papiros mágicos griegos (*PGM* III 612-632), fechado en el s. IV d. C.

PALABRAS CLAVE: Magia. Papiros griegos. Sombra.

### ABSTRACT

This paper discusses the text and the interpretation of a very unusual spell for gaining control over one's own shadow in a Greek magical papyrus (*PGM* III 612-632) dating from the fourth century AD.

KEY WORDS: Magic. Greek papyri. Shadow.

Entre las muchas recetas extraordinarias que contiene la colección de papiros mágicos griegos de Preisendanz, destaca una del Papiro Mimaut (*PGM* III 612-632) que promete a quien la realice poder dominar a su propia sombra y hacer de ella un servidor personal. El texto es interesante por sí mismo, como muestra de la magia greco-egipcia de la antigüedad tardía, pero lo es más aún si se considera su testimonio en el complejo marco de creencias y supersticiones en torno a la sombra, que tantos aspectos ofrece. En religión, es una manifestación del alma (o de las almas, porque en muchas tradiciones hay más de una). En literatura y en folclore, los motivos del doble y de la pérdida de la sombra se encuentran una y otra vez por todas partes. El psicoanálisis, además, se ha interesado muy pronto por el tema y C. Jung ha hecho de la sombra uno de sus arquetipos. En la bibliografía final puede encontrarse una selección de estudios sobre todos estos aspectos de la sombra, pero no hemos visto ninguno dedicado al singular documento que aporta el papiro griego. Nos ha parecido adecuado por eso estudiarlo en este homenaje a la memoria del profesor Del Estal, que siempre gustaba de buscar las repercusiones del mundo antiguo en el nuestro.

El texto ha sido traducido por Preisendanz en su edición y después por Calvo Martínez-Sánchez Romero y por Dillon en el libro editado por Betz (1986



y 1992). Como quedan, con todo, algunos puntos discutibles, convendrá que empecemos por dar nuestra versión y que luego los examinemos.

612 Ofrendando harina, moras maduras, ajonjolí sin triturar y una hoja de higuera rellena sin haberla puesto al fuego, echando allí acelga, conseguirás a tu propia sombra /<sup>615</sup> para que te sirva. Ve a ponerte en un lugar desierto a la hora sexta del día, mirando a [oriente], ceñido con un entretejido de espata de palmera; en la cabeza, [el cordón] carmesí de una diadema; en la oreja derecha, un /<sup>620</sup> ala de halcón; en la izquierda, de ibis. Cuando ya pises el lugar, [prostérnate] con las manos extendidas y pronuncia esta fórmula: «Haz que mi sombra sea [ahora] mi sirviente, porque conozco tus nombres sagrados, tus signos, tus /<sup>625</sup> símbolos y sé [quién eres en cada hora] y cuál es tu nombre». Después de haber dicho esto, pronuncia otra vez la fórmula anterior y en caso de que [no te escuche, di]: «He dicho tus nombres sagrados, [tus signos] y símbolos, haz por eso, señor, que /<sup>630</sup> mi sombra me sirva». Y a la [hora] séptima vendrá a ti de enfrente de ti, entonces dile: «Sígueme a todas partes». [Mira], sin embargo, que no te deje.

En la l. 613, donde hemos traducido «ajonjolí sin triturar», el texto de Preisendanz lee σή[σάμων ἀνέκ]χυτον, que él entiende como «unausgekörnten Sesam», es decir, sésamo o ajonjolí sin desgranar. El adjetivo ἀνέκχυτος da sentido satisfactorio, pero, aunque está morfológicamente bien formado, no se atestigua más veces; por eso Kotansky, en nota a la traducción de Dillon (Betz, 1986 y 1992: 34, n. 123), dice: «More likely would be the restoration ἀ[διά]χυτον<sup>1</sup>, “not softened by cooking”». La observación es acertada para la palabra griega, no así para el sentido que se le otorga. El mismo Dillon, consciente, sin duda, de que es poco adecuado al contexto, traduce «unsoftened(?)», con signo de interrogación para expresar duda. Se ve mal, en efecto, por qué la ofrenda debe contener ese ajonjolí sin ablandar<sup>2</sup>. «Not softened by cooking» es la primera equivalencia que ofrece el diccionario de Liddell-Scott para ἀδιάχυτος, pero se trata de una traducción puramente contextual y no del todo exacta para el texto de Teofrasto cuya referencia sigue inmediatamente. En ese pasaje del *De causis plantarum* (IV 12,2), el autor habla de las posibles razones de que unas habas y lentejas sean duras y otras blandas. Dice que son esos conceptos referidos a la alimentación humana. Lo que se deshace fácilmente (εὐδιάχυτον) y se cuece enseguida decimos que es blando, y lo que no se deshace (ἀδιάχυτον) o no se cuece o se cuece con dificultad decimos que es duro. El contexto está, pues, muy alejado del de la ofrenda en nuestro papiro. Aquí no es pertinente que el ajonjolí se cueza mejor o peor. Como χέω y sus compuestos pueden aplicarse tanto a líquidos que se vierten como a cosas menudas que se desparraman —baste recordar las οὐλοχύται, los granos de

\* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación HUM2005-0194FILO, subvencionado por el MEC.

<sup>1</sup> *Sic*. En realidad el papiro debe de tener ἀδιά]χυτον. Preisendanz imprime ἀ]νέκ]χυτον.

<sup>2</sup> Calvo Martínez-Sánchez Romero no traducen el adjetivo y dejan sólo «sésamo».



cebada que se esparcían sobre las víctimas en los sacrificios—, y como σήσαμον puede referirse tanto al fruto como a las semillas, cabría pensar que el adjetivo negativo en -ΤΟΣ se usa aquí para indicar que éstas no han de estar desparramadas o que no puedan desparramarse, con lo que obtendríamos una significación equivalente a la que Preisendanz daba a su lectura, «no desgranado», es decir, habría que ofrecer el ajonjolí con sus vainas, no en forma de granos. Si consideramos cómo se usaban los áridos en las ofrendas y sacrificios antiguos, sin embargo, la significación debe de ser otra. Efectivamente, lo habitual era o bien esparcir los granos enteros o bien molerlos y hacer con ellos una especie de papilla mezclándolos con algún líquido, como miel y leche. El resultado podía cocerse y presentarse en forma de panes y pasteles (Stengel, 1920<sup>3</sup>: 98 s.). Los semillas de sésamo o ajonjolí se trituraban habitualmente para hacer con ellas harina o aceite (Steier, *PW*, s.v. «Sesamon»). En nuestro texto ἀδιάχυτον debe de referirse, pues, a que se utilicen semillas de ajonjolí sin machacar, enteras. El ajonjolí se menciona otras veces en los papiros mágicos: en un pasaje diferente, mal conservado, del mismo Papiro Mimaout (*PGM* III 454 s.), dentro de un encantamiento para obtener conocimiento del futuro y buena memoria, se habla de hinojo, sésamo y comino negro, que han de triturarse y mezclarse con agua de manantial; en IV 919 se recomienda un sahumero con ajonjolí y comino negro para obtener una pronta despedida de una presencia sobrenatural ya no deseada; de esparcir ajonjolí mientras se recita una fórmula mágica habla *PGM* LXX 19; en fin, VIII 86 y 88 prescriben aceite de sésamo en la lámpara usada en una invocación a Bes.

En l. 617 tropezamos con un curioso dilema, porque el texto de Preisendanz no corresponde a lo que traduce. Lee, en efecto, περι[εζ]ωσμένο[ς νέο]ν ἔβένυλον ἄριχον y traduce «después de haberte atado un cesto de fibra de palmera» («nachdem du dir angebunden hast einen Palmfaserkorb»). Dillon se decidió primero por una versión de compromiso (Betz, 1986): «girt about with a [new] dark-colored palmfiberbasket», pero en la segunda edición del libro (Betz, 1992) parece haber preferido atenerse a la traducción alemana y, sin ninguna aclaración, da «girt about with a [new] male palmfiberbasket». Calvo Martínez-Sánchez Romero procuran coger sentido con «provisto de un cesto tejido con negros juncos» y Muñoz Delgado (s.v. «ἔβένυλος») entiende la frase como «ceñido con una cesta de mimbre nueva del color del ébano».

Si queremos comprender la razón de estas vacilaciones, hemos de considerar el texto que imprimió Preisendanz, puesto que ninguno de los traductores propone ninguna modificación. La cuestión, pues, está en por qué aquel reputado especialista dio un texto que significa «cíñete un cesto nuevo de ébano» y tradujo «después de haberte atado un cesto de fibra de palmera». Planteado así el problema, es fácil advertir que el núcleo de la dificultad arranca de una confusión entre los dos adjetivos de materia ἔβένυλος «de ébano» y σεβένυλος «de espata de palmera». En el texto griego Preisendanz lee el primero, mientras que en la versión paralela traduce el segundo. ¿Dónde está, pues, la equivocación? En el prólogo de la edición (I, pp. XI s.) dice que en noviembre de 1927, muy poco antes de que se publicase, pudo revisar en París el texto, difícil y fragmentado, del papiro con toda la atención que le permitieron el tiempo y la luz otoñal. De aquella revisión resul-





taron muchas modificaciones, que fue preciso introducir en las pruebas de imprenta ya compaginadas. La discrepancia entre el texto y la traducción se originó, sin duda, en esas correcciones apresuradas de última hora. Ahora bien, ἔχων ἐβένινον ἄρριχον era la lectura que Reitzenstein había propuesto<sup>3</sup> en su *Poimandres* más de veinte años antes. La «cesta de ébano» procede, pues, de una lectura antigua. La que se halla en la edición de Preisendanz νέο]ν ἔβεννινον ἄρριχον debe de ser la que figuraba en aquellas pruebas ya compaginadas de su futura edición, pero su traducción «nachdem du dir angebunden hast einen Palmfaserkorb» sugiere que la revisión final del papiro le llevó a aceptar una lectura σεβέννινον ἄρριχον, prescindiendo de νέο]ν. Sólo la autopsia cuidadosa del original podrá aclarar definitivamente este punto, pero creemos que todo apunta a que el error se produjo en la forma indicada<sup>4</sup>.

Los paralelos favorecen decididamente la mención de la espata de palmera. En el «Trance de Salomón», descrito en el gran papiro mágico de París (*PGM* IV 901 s.), el mago ha de pronunciar una fórmula siete veces, con las manos extendidas al cielo, de cara al sol, ceñido con espata de palmera macho (σὺ δὲ περίζωσαι σεβένινῳ ἀρσεικοῦ φοίνικος), y en el encantamiento dirigido a la Osa Mayor, del mismo papiro (1342s.) quien lo realice hará también la invocación ceñido de igual forma (περιζωσαμένος σεβέννινον ἀρσεικοῦ φοίνικος).

Una imprecisión menor que se repite en las interpretaciones de estos textos procede de la significación de σεβέν(ν)ινον, neutro sustantivado del adjetivo y, por tanto, equivalente a σεβέν(ν)ιον. Los traductores entienden fibra de palmera, cuando, en realidad, se refiere a la espata (*spathe*), de dicho árbol, es decir, a la gran bráctea que envuelve a la inflorescencia (Hesiquio: σεβέννιον· τὸ ἐπ' ἀκρῶ τῷ φοίνικι φλοιῶδες γινόμενον). El error procede de Liddell-Scott (1940<sup>o</sup>), *s. v.* σεβένιον, σεβέννιον «palm-fibre»; pero en el «Supplement» de 1968 corrige: «for palm-fibre read fibrous spathe of male date-palm» (igual tras la revisión de 1996).

Aceptada en nuestro texto la lectura περιεζωσμένον σεβέννινον ἄρριχον, por los motivos expuestos, resta por considerar la última palabra, ἄρριχον, porque parece demasiado extravagante, incluso para una prescripción mágica, que se mande ceñirse con un cesto. El sustantivo debe de referirse aquí a un cinturón o a una prenda de vestir. Consta, en efecto, por testimonios griegos y coptos, que la espata de palmera se empleaba no sólo para hacer sandalias y cuerdas sino también vestiduras humildes. Así, por ejemplo, en uno de los *apothegmata patrum* (Guy, 1998: 92-448, cap. 6, 10), un venerable anciano reprocha los lujos en el vestir de los monjes de su época contraponiéndolos a la humildad de los antiguos, que «llevaban sayales viejos de espata de palmera, llenos de remiendos». Puede ser que

<sup>3</sup> p. 153, con interrogación para expresar duda.

<sup>4</sup> En las pruebas de imprenta del volumen de índices, que no llegó a publicarse, se encuentra ἐβέννινον, no σεβέννινον, para este pasaje, lo cual no puede extrañar, pues esos índices debieron de hacerse sobre el texto impreso, como es natural.

σεβέννινος ἄρριχος haga simplemente alusión en nuestro texto a la forma de vaso o cucurucho de la espata, o tal vez ese antiguo nombre ático del cesto había adquirido en el Egipto de la época el valor general de un entretelado de cualquier clase<sup>5</sup>. El aparato de Preisendanz informa de que el papiro tiene ἄριχον, de modo que tampoco puede desecharse la posibilidad de que se trate de otra palabra, quizás un nombre indígena de alguna vestimenta.

Consideremos ahora el contenido del encantamiento. Tiene estructura simple, en la que se distinguen tres partes: una ofrenda al Sol, un ritual y una fórmula de invocación con la solicitud, además de algunas instrucciones para que todo salga bien.

La ofrenda (612-615) ha de ser de harina, moras maduras, ajonjolí entero y una pasta hecha con alimentos como leche, miel, huevos, queso, etc., envuelta en una hoja de higuera, que los griegos llamaban θρίον, en la que ha de echarse también acelga y ofrecerse sin haberla puesto al fuego, sin haberla cocinado. Se trata, pues, de una ofrenda sin sangre, hecha de sustancias vegetales crudas, las cuales, con una excepción, se encuentran también mencionadas en otros papiros mágicos. El primer ingrediente es ἄλευρον. Cuando no se añade ninguna especificación, designa habitualmente la harina de trigo, pero en los papiros mágicos admite un determinativo para especificar otras clases: en *PGM* III 411 (para conseguir buena memoria), κρίθινον, de cebada; en VII 539 (dirigido al Sol para que conceda la victoria), κατανάγκης, de una planta llamada así, probablemente nuestra serradella. El jugo de moras, o mejor la savia del moral, forma parte de los ingredientes necesarios para fabricar la tinta con que debe escribirse un encantamiento al dios Bes en demanda de un sueño oracular (VII 223, VIII 71). Del ajonjolí hemos hablado ya. El θρίον no vuelve a mencionarse en la colección de Preisendanz, pero ἄπυρον, para indicar que algo no se haya puesto al fuego, se halla en IV 2378 y 2945 (cera), VII 168 y XXXVI 295 (azufre). La acelga forma parte de un hechizo amoroso en LXI 2 (cf. IV 812, VII 173, sin significado mágico).

Para el ritual el papiro indica lugar (un paraje desierto, cf. III 693, 7, 16), hora (mediodía, la hora sexta) y posición que ha de adoptar quien realice el encantamiento (prosternado, con las manos extendidas, mirando a oriente). Esta clase de precisiones son habituales en la literatura mágica y han sido estudiadas convenientemente por Hopfner (*OZ* I, pp. 542 ss.)<sup>6</sup>. A nosotros nos interesa especialmente que el hechizo haya de hacerse a mediodía, esto es, en el momento en que los cuerpos apenas tienen sombra. En Egipto, en verano (las moras maduras, que forman parte de la ofrenda, implican la estación) y vuelto de cara al Este, el mago no podía ver ninguna sombra suya. Ésta vendrá, dice el papiro, a la hora séptima,

<sup>5</sup> Los lexicógrafos le dan la significación de cesto de mimbres o de juncos, pero cf. *Lexica Segueriana*, «*Glossae rhetoricae*» (e cod. Coisl. 345), p. 208, 25 Bekker: ἄρριχος· ὁ κόφινος καὶ τὸ τοιοῦτον πλέγμα.

<sup>6</sup> Para la orientación a oriente, cf. también EITREM, pp. 93 s.





es decir, a la una, cuando el sol, situado a su espalda, empieza a dibujar sombra. «Vendrá a ti de enfrente de ti», ἐλεύσεται σοι ἔξαι[τ]ά [σο]υ, en el texto (630 s.), puede referirse muy bien a ese surgir de la sombra a partir del mismo mago, no a que venga a él desde fuera, es decir, dada su posición, desde oriente. El rito en sí consiste en una mezcla de elementos religiosos y mágicos, como ocurre muchas veces en los papiros. El acto de adoración y el apelativo «señor» con que se dirige al Sol se cuentan entre los primeros. En cambio, los objetos que hay que llevar y la insistencia en que se conocen los nombres, los signos, los símbolos y las distintas formas del dios en cada hora, tienen clara significación mágica.

El entretrejado de espata de palmera, la cinta carmesí en la cabeza y las alas de halcón y de ibis en las orejas deben interpretarse a la vez como amuletos protectores contra la posible presencia de potencias peligrosas y como objetos que favorecen la benevolencia del Sol. La palmera y el halcón son un árbol y un ave eminentemente solares, mientras que el ibis es el pájaro de Hermes-Thot, favorecedor de epifanías y de revelaciones (Hopfner, *OZ* 1, pp. 198 ss., también *PW*, s.v. «Mageia», cols. 315 ss.). Sabemos que los ἱερογραμματεῖς, los escribas sagrados egipcios llevaban una cinta roja y un ala de halcón en la cabeza. Reitzenstein (1904: 153, n. 3) cita varios testimonios (Clemente de Alejandría, *Strom.* VI 4, 36, Diodoro I, 87, cf. también Eusebio, *Praep. ev.* III 11, 45 para el dios Kneph). Pueden añadirse otros de papiros e inscripciones (véase Liddell-Scott, s.v. πτεροφόρος, πτεροφόρας, πτεροφόρος). Por otra parte, «ala de ibis» era sinónimo de una planta, la cincoenrama, en la jerga de los προφήται, según Dioscórides, *De materia medica* IV, 42. Es el πενταδάκτυλος ο πεντάφυλλον de los griegos, planta de Hermes, de reconocida virtud apotropaica (*Carmen de viribus herbarum* 40-54). Si la equivalencia vale para nuestro papiro, es probable que el ala de halcón se refiera también, en realidad, a otra planta y que el mago tuviera entonces que realizar el encantamiento con un atuendo decididamente vegetal (cf. el estudio de Aufrère). A ello apuntan los pasajes paralelos del «Trance de Salomón» y del «Encantamiento omnipotente a la Osa Mayor». En el primero de ellos, el muchacho que sirve de médium al mago ceñido con espata de palmera macho, ha de llevar para su seguridad (IV 901 s.) «la espiga de Anubis» (ἀνουβιάδα τὸν στάχυν) y «la planta de halcón» (ἱερακίτιν [τὴν] βοτάνην, probablemente nuestra «barbas de viejo», el *Urospermum picroides*). En el segundo (IV 1335 ss.), el mago ha de untarse el cuerpo con aceite de estoraque, llevar en la mano una cebolla egipcia que haya brotado sola en la planta y ceñirse con espata de palmera macho. Como amuleto debe llevar en la cabeza un cordón trenzado con pelos de un asno negro, una cabra pintoja y un toro negro, animales previamente sacrificados, con cuya grasa hay también que mojarse los labios. Esta especie de diadema recuerda, desde luego, el cordón rojo que lleva en la cabeza el mago de nuestro papiro. Hemos traducido como «el cordón carmesí de una diadema» la frase στροφείον] σφενδόνης κόκκιν[ον del original (628s.), porque σφενδόνη, que significa «honda», está atestiguado también con el valor de un tipo de diadema que utilizaban las mujeres, más ancho en el centro que en los lados (Pólux, 5, 96 con la referencia a Aristófanes; Eustacio, *ad D.P.* 7), pero el paralelo que acabamos de mencionar

hace verosímil que se trate, en realidad, de un cordón trenzado de crines o pelos de animales y, como las mejores hondas se hacían precisamente así (Vegecio, *De re militari* III 14), tal vez haya que entender que lo que nuestro mago ha de llevar en la cabeza es un cordón de honda teñido de carmesí. La virtud protectora del amuleto queda potenciada por el color, puesto que el rojo tiene también valor apotropaico (cf. Teócrito, *id.* II, 2 y la nota de Gow; Hopfner, *OZI*, pp. 365 s.).

La petición del mago al Sol incluye la repetición de una larga «fórmula anterior» (τὸν λόγον τὸν ἐπάνω, l. 626), que se encuentra en un pasaje previo, estudiado por Merkelbach-Totti, del mismo papiro, dentro de un «Encantamiento para establecer una relación con el Sol, receta para cualquier práctica y para cuanto se quiera» (III 494-611). La fórmula en cuestión se halla en 501-535: sirve para invocar al Sol mediante la mención de los nombres secretos y de los aspectos zoomorfos que adopta en cada una de las doce horas del día. Además se mencionan los árboles, gemas, aves y reptiles que están ligados a ellos por lazos de simpatía. El mago, pues, está seguro de obtener lo que pide por el conocimiento exacto que posee de la naturaleza del dios y de sus transformaciones. La amenaza, en caso de que no conceda inmediatamente la petición, es típica en las invocaciones mágicas. En el texto que comentamos está sólo insinuada en 627 ss. mediante la insistencia en los nombres, signos y símbolos del dios; en el pasaje anterior que acabamos de mencionar, donde se detallan cada uno de ellos, en cambio, se manifiesta de forma muy explícita (536-548).

Como decíamos, este curioso hechizo para conseguir que la propia sombra se convierta en servidor, mezcla elementos religiosos y elementos mágicos de un modo habitual en los papiros. No indica en qué forma se concretarán los servicios que ha de prestar la sombra así dominada. En nota a la traducción inglesa de Dillon, Kotansky (Betz, 1986 y 1992: 34, n. 124) cita un interesante paralelo del papiro demótico de Leyden editado por Griffith y Thompson, donde se encuentra una receta (col. IV, l. 23) para obtener «sombras afortunadas». Por desgracia, el texto no explica tampoco en qué consiste esto. Cabe pensar que en el papiro que venimos comentando, la sombra que se convierte en sirviente del mago sigue siendo la que él proyecta. A ello apunta el hecho de que la invocación se haga a mediodía, cuando no se ve, y que aparezca a la una de la tarde, viniendo de enfrente de él. Es decir, es posible que lo que se pretenda con el hechizo sea que el demon que se manifiesta en la sombra quede obligado a otorgar éxito y buena suerte, sin aparecer como una entidad separada que actúe como un criado y tenga que ir y venir a cumplir los deseos de su señor. En cambio, si la frase «vendrá a ti de enfrente de ti» se interpreta en el sentido de que se aparecerá como una entidad separada, entonces la sombra ha de actuar como uno de esos ayudantes del mago que en la Edad Media se llamaban *spiritus familiares* y en griego πάρεδροι (sobre éstos, cf. ahora el reciente trabajo de Scibilia (2002)). En cualquier caso, la sombra queda subordinada al mago mediante un hechizo, de forma que el texto que venimos comentando contrasta notablemente con el tema de la sombra o del doble como un peligroso enemigo en potencia, que puede individualizarse y causar la ruina del propio yo, como ocurre en el inquietante cuento de Andersen titulado «Skyggen»,



«La sombra» (1847). La sombra esclavizada que nos presenta el papiro mágico griego<sup>7</sup> ha de tenerse en cuenta en el estudio de ese complejo de tradiciones y de supersticiones que ha inspirado tantas veces a la literatura y al pensamiento. Betz (1981) ha especulado ya con este texto en relación con la antigua máxima «conócete a ti mismo» del dios de Delfos.



---

<sup>7</sup> En otro encantamiento de un papiro distinto se promete que, mediante cierta fórmula mágica, podrá conseguirse que aparezca una sombra en el disco del sol y que luego baje a la tierra para contestar a lo que el mago quiera preguntarle (*PGM VII 846-861*).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, editados y comentados por R. Merkelbach, M.<sup>a</sup> Totti, R. W. Daniel, F. Maltomini 3 vols., Opladen 1991-1992.
- AUFRÈRE, S. (2001): «Les parures végétales du magicien d'après les papyrus magiques grecs et égyptiens. Les palmes, l'olivier, l'ail, l'oignon et le styrax», en S. Aufrère (ed.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal*, II, Montpellier, pp. 385-398.
- BETZ (1981) = H. D. Betz, «The Delphic Maxim 'Know yourself' in the Greek Magical Papyri», *HR* 21, pp. 156-171 (= *Hellenismus und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze* I, Tübingen 1990, pp. 156-172).
- (1986<sup>1</sup>) = H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago & London.
- (1992<sup>2</sup>) = H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago & London.
- BIELER, L. (1941): «Schatte(n)», en H. Bächtold-Stäubli (ed.), *Handwörterbuch der deutschen Aberglaubens*, IX Nachträge, Berlin, cols.126-142.
- BIRCH, S. (1885): «On the Egyptian Belief Concerning the Shade or Shadow of the Dead», *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 7, pp. 45-49.
- BREMMER, J. N. (2002): *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid. [Trad. española de *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983.]
- CALVO MARTÍNEZ, J. L./ M.<sup>a</sup> D., SÁNCHEZ ROMERO (1987): *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid.
- EITREM, S. (ed.) (1925): *Papyri Osloenses* I: «Magical Papyri», Oslo.
- FRAZER, J. G. (1911<sup>3</sup>): *The Golden Bough*, vol. III: «Taboo and the Perils of the Soul», London.
- GARCÍA TEJJEIRO, M. (2001): «El ábaton de Zeus Liceo, la Cueva de Salamanca y las supersticiones sobre la sombra», *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos* III, Madrid, pp. 569-576.
- GEORGE, B. (1970): *Zu den altaegyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele*, Bonn.
- GRIFFITH, F. LI./H. THOMPSON (eds.) (1904): *The Leyden Papyrus. An Egyptian Magical Book*, London.
- GUY, J.-C. (ed.) (1998): *Les apophtegmes des pères*, Collection systématique, Paris.
- HASENFRATZ, H. P. (1990): «Zur 'Seelenvorstellung' der alten Ägypter. Anmerkungen zu alt-ägyptischer Anthropologie und ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 42, pp. 193-228.
- HOPFNER (1921-1924): *OZ* = Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, 2 vols. Leipzig. [Nueva edición revisada: Ámsterdam, 1974-1990].
- MERKELBACH, R./M.<sup>a</sup> TOTTI, (1991): «Anrufung des Sonnengottes mit einem System der Natur und der Bitte um Verleihung des heiligen πνεύμα», en *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, II, Opladen, pp. 1-33.
- MUÑOZ DELGADO, L. (2001): *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, Madrid.
- NEGELEIN, J. von (1902): «Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben.», *Archiv für Religionswissenschaft* 5, pp. 1-37.



- PGM = *Papyri Graecae Magicae*, editados y traducidos por K. Preisendanz, corregida y aumentada, a cargo de A. Henrichs, 2 vols., Stuttgart 1973-74<sup>2</sup>. [El volumen con los índices de la primera edición (1928-1941) no llegó a publicarse debido a la guerra; se conoce, no obstante, en fotocopias de las pruebas de imprenta. El de los índices de la segunda edición no se ha publicado aún.]
- PRADEL, F. W. (1904): «Der Schatten im Volksglauben», *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 12, pp. 1-37.
- RANK (1914) = O. Rank, «Der Doppelgänger», *Imago* 3, pp. 97-164 (= *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung: Gesammelte Studien aus den Jahren 1912 bis 1914*, Leipzig-Viena, 1919, pp. 267-354).
- (1941) = O. Rank, «The Double as Immortal Self», en *Beyond Psychology*, Camden, N. J., pp. 62-101.
- REITZENSTEIN, R. (1904): *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig
- ROCHHOLZ, E. L. (1860): «Ohne Schatten, ohne Seele. Der Mythos vom Körperschatten und vom Schattengeiste», *Germania* 5, pp. 69-94, 175-207 (= *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit*, I, Berlin, 1867, pp. 59-130).
- SCIBILLA, A. (2002): «Supernatural Assistance in the Greek Magical Papyri: the Figure of the *Parhedros*», en J. N. Bremmer & J. R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic*, Leuven, pp. 71-86.
- SHOJAEI KAWAN, C. (2003): «Menschen ohne Schatten. Kunstdichtung, populäre Überlieferung und unterschichtliches Erzählen», en M. Götz et al. (eds.), *Schatten, Schatten. Der Schatten - das älteste Medium der Welt*, Basel, pp. 58-67.
- (2004): «Schatten», en *Enzyklopädie des Märchens*, XI, Berlin-New York, cols. 1237-1244.
- STENGEL, P. (1920<sup>3</sup>): *Die griechischen Kultusaltertümer*, München.
- TYMMS, R. (1949), *Doubles in Literary Psychology*, Cambridge.
- VAN DER HORST, P. W. (1979): «Der Schatten im hellenistischen Volksglauben», en M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leiden, pp. 27-36.
- WALLIS, E. A. (1911): *Osiris & the Egyptian Resurrection* II, London, pp. 126-128.
- WILPERT, G. VON (1978): *Der verlorene Schatten, Varianten eines literarischen Motivs*, Stuttgart.



## EL PRECIO DE LA MUJER. LA MUJER COMO BOTÍN DE GUERRA EN LA OBRA DE JENOFONTE

Guillermina González Almenara  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

Tras la derrota de una ciudad, la cautividad de las mujeres se convierte en uno de los numerosos beneficios que obtiene el vencedor. En este artículo estudiamos el valor que alcanzaban las mujeres cautivas en la obra de Jenofonte desde tres perspectivas diferentes, la económica, la social y la militar.

PALABRAS CLAVE: Mujer. Historiografía. Jenofonte. Precio. Derrota.

### ABSTRACT

After a defeat, the conqueror obtains a lot of benefits from it; perhaps the most important of them is the captivity of women. In this article, we propose to show the price of a captive woman in the work of Xenophon from three different perspectives: economical, social and military.

KEY WORDS: Women. Historiography. Xenophon. Price. Defeat.

La Atenas de Jenofonte, profundamente marcada por los desastres de la guerra, contemplaba la defensa de la ciudad como un elemento de suma importancia y una de las principales ocupaciones masculinas (Schaps, 1987: 193). Nos resulta familiar la escasa participación femenina en esos menesteres, a pesar de que en la obra de Jenofonte las mujeres están presentes en los contextos bélicos bajo circunstancias particulares y preferentemente en un segundo plano. Sabemos que en la época clásica hubo mujeres que llegaron a ejercer una notable influencia en el ámbito político y militar, así como sobre determinados personajes, tal es el caso de la influencia ejercida por Aspasia en la figura de Pericles, a partir de un *ἔρως* pasional (González Almenara, 2001: 379-388), pero esa influencia generalmente esta circunscrita al ámbito marginal.

Pese a que la historiografía de época clásica trata de situar a las mujeres lejos de las contiendas militares, observamos una profunda influencia femenina detrás de algunas decisiones tomadas por los hombres. La presencia femenina es frecuente también en pequeños actos de defensa como nos indica Tucídides en los dos pasajes siguientes: «Que todos los que estaban en la ciudad, ellos, sus mujeres





y sus hijos, todos en masa, construyeran un muro» (τειχίζειν δὲ πάντας πανδημὲι τοὺς ἐν τῇ πόλει [καὶ αὐτοὺς καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας]); «Luego, en medio de un gran alboroto porque los estaban atacando, ellos junto con sus esposas y sus esclavos, con griterío y alaridos los hirieron con piedras y tejas» (ἔπειτα πολλῶ θορύβῳ αὐτῶν τε προσβαλόντων καὶ τῶν γυναικῶν καὶ τῶν οἰκετῶν ἅμα ἀπὸ τῶν οἰκῶν κραυγῇ τε καὶ ὀλολυγῇ χρωμένων λίθοις τε καὶ κεράμῳ βαλλόντων) (Th. I 90.3 y Th. II 4.2, texto griego en Jones y Powell (ed.), 1900-1902). Estos actos de defensa llegan a ser calificados por los historiadores como ‘propios de la naturaleza femenina’ (Th. III 74.4).

En algunas ocasiones la participación de las mujeres tiene únicamente carácter emotivo y sirve para manifestar la alegría generalizada que ocasiona una victoria, al tiempo que para alabar el éxito cosechado por los hombres: «Cuando bajó hacia la zona habitada, ninguno de los armenios permaneció en casa, ni hombre, ni mujer, sino que todos le salieron al encuentro alegrándose por el tratado de paz» (ὡς δὲ κατέβη εἰς τὴν οἰκουμένην, οὐδεὶς ἔμεινεν ἔνδον Ἀρμενίων οὔτ’ ἀνὴρ οὔτε γυνή, ἀλλὰ πάντες) (X. *Cyr.* III 3.2, texto griego en Marchant (ed.), 1900-1920).

A pesar de los actos individuales o puntuales que recogen los textos literarios, la debilidad física de las mujeres ante la guerra es un elemento constante en la historiografía clásica. Esa debilidad femenina, que a menudo contrasta con la fortaleza anímica y corporal de los hombres, es presentada de diversas maneras en la obra de Jenofonte. Unas veces, describiendo la cobardía de un soldado por medio de la comparación con una mujer como podemos apreciar en los dos pasajes que citamos a continuación: «Los soldados, al verlos pálidos porque nunca se quitaban las ropas, gordos y flojos porque siempre estaban sobre los carruajes, consideraron que la guerra no se diferenciaría en nada a si era necesario luchar contra mujeres» (ὄρωντες οὖν οἱ στρατιῶται λευκοὺς μὲν διὰ τὸ μηδέποτε ἐκδύεσθαι, πίονας δὲ καὶ ἀπόνους διὰ τὸ αἰεὶ ἐπὶ ὄχημάτων εἶναι ἐνόμισαν μηδὲν διοίσειν τὸν πόλεμον, ἢ εἰ γυναιξὶ δέοιμάχεσθαι) (X. *Ages.* 1.28); véase también X. *Eq.Mag.* VIII 2. En otras ocasiones, y con mayor frecuencia, nuestro autor alude al temor de las mujeres ante una posible derrota. En esos pasajes, las mujeres son presentadas en medio de escenas de pánico y griterío generalizado: «Cuando iban delante con las mujeres se tropezaron con los [persas] que estaban en la montaña, por huir con un gran griterío, muchos de ellos fueron capturados» (ἐπὶ δ’ οἱ σὺν ταῖς γυναιξὶ προϊόντες ἐνέπεσον εἰς τοὺς ἐν τῷ ὄρει, κραυγῇ τε εὐθὺς ἐποίουν καὶ φεύγοντες ἠλίσκοντο πολλοὶ [γε] αὐτῶν) (X. *Cyr.* III 1.4).

Con bastante frecuencia las mujeres pierden el control de sus actos y se ponen fuera de sí, rasgándose las vestiduras. Esta actitud es presentada en diversas ocasiones por nuestro autor; veámosla en el siguiente pasaje: «Las mujeres de los asirios y de los aliados, al ver la huida en el campamento, gritaban y corrían espantadas, unas con sus hijos, pero las más jóvenes desgarrándose el pepló y arañándose, mientras suplicaban a todo el que encontraban que no huyera abandonándolas, sino que las protegiera, a ellas, a sus hijos y a ellos mismos» (ἰδοῦσαι δ’ αἰ γυναῖκες τῶν Ἀσσυρίων καὶ τῶν συμμάχων ἤδη φυγὴν καὶ ἐν τῷ στρατοπέδῳ

ἀνέκραγον καὶ ἔθεον ἐκπεπληγμεναί, αἱ μὲν καὶ τέκνα ἔχουσαι, αἱ δὲ καὶ νεώτεραι, καταρρηγνύμεναί τε πέπλους καὶ δρυπτόμεναι, καὶ ἵκετεύουσαι πάντας ὅτῳ ἐντυγχάνοιεν μὴ φεύγειν καταλιπόντας αὐτάς, ἀλλ' ἀμῦναι καὶ αὐταῖς καὶ τέκνοις καὶ σφίσιν αὐτοῖς) (X. *Cyr.* III 3.67); otros ejemplos similares en X. *Cyr.* V 1.5 y X. *Cyr.* III 1.3.

Los hombres de las narraciones de Jenofonte muestran interés por proteger a sus mujeres y por alejar de la guerra a todas las personas que consideran indefensas, los ancianos, los niños y las mujeres. Casi como si constituyeran un único grupo de personas, mujeres, niños y ancianos son trasladados a lugares seguros antes del inicio del combate. Puesto que los hombres estaban obligados a proteger a sus esposas en situaciones penosas, el abandono de una mujer en una ciudad asediada era considerado un acto de cobardía. Citaremos a modo de ejemplo el siguiente pasaje: «Incluso personas como Reomitres que dejó como rehén del egipcio a su esposa, sus hijos y a los de sus amigos [...] esas personas son distinguidas con los mejores honores» (καὶ ἦν τις ὡσπερ Ῥεομίθρης τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς τῶν φίλων παῖδας ὁμήρους παρὰ τῷ Αἰγυπτίῳ ἐγκαταλιπὼν [...] οὗτοι εἰσιν οἱ ταῖς μεγίσταις τιμαῖς γεραιρόμενοι) (X. *Cyr.* VIII 8.4); esta misma idea en X. *Mem.*, II 7.2.

Ante la posibilidad de una guerra o de un peligroso acercamiento del enemigo, los hombres aseguran la vida de sus mujeres y las resguardan de los peligros de un desenlace desfavorable. La acción más habitual en estos casos era el traslado a ciudades aliadas, particularmente a aquellas en donde se contaba con aliados, con el fin de garantizarles cobijo: «Cuando regresó junto a los persas procedente de la corte de Astiages, le pidió que custodiara con sumo cuidado a su mujer y a su tienda de campaña» (ὅτε παρ' Ἀστυάγουσ εἰς Πέρσας ἀπῆει τοῦτον ἐκέλευε διαφυλάξαι αὐτῷ τὴν τε γυναῖκα καὶ τὴν σκηνὴν) (X. *Cyr.* V 1.2). Esta práctica aparece descrita en otros historiadores de época clásica, véase Hdt. VIII 142.4.

Era habitual que la protección de las mujeres se hiciera a cambio de favores que se materializaban tras la finalización de la contienda militar, como se observa con claridad en el siguiente pasaje: «Dudando por todos esos asuntos, reunió a sus tropas y las envió hacia distintos lugares, al mismo tiempo envió hacia los montes a su hijo menor, Sábarris, y a las mujeres, tanto a la suya como a la de su hijo, y a sus hermanas» (διὰ ταῦτα δὴ πάντα ὀκνῶν ἅμα μὲν διέπεμπεν ἀθροίζων τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν, ἅμαδ' ἔπεμπεν εἰς τὰ ὄρη τὸν νεώτερον υἱὸν Σάβαριν καὶ τὰς γυναῖκας, τὴν τε ἑαυτοῦκαὶ τὴν τοῦ υἱοῦ, καὶ τὰς θυγατέρας) (X. *Cyr.* III 1.2).

La evacuación de las mujeres no siempre era posible puesto que en algunas ocasiones la guerra se presentaba de modo inesperado, además había muchos pueblos que acostumbraban a llevar a las mujeres al campo de batalla (X. *Cyr.* IV 2.28). Estos pueblos optaban por situar a las mujeres en el lugar más protegido de la ciudad: «Tú, Carduco, que mandas los carros que transportan a las mujeres, colócalos al final, junto a los que llevan los bagajes» (σὺ δέ ὦ Καρδοῦχε, ὃς ἄρχεις τῶν ἄρμαμαξῶν αἱ ἄγουσι τὰς γυναῖκας, κατὰστησον αὐτάς τελευταίας ἐπὶ τοῖς σκευοφόροις) (X. *Cyr.*, VI 3.30); véase también X. *Cyr.* IV 2.29.





Aunque la debilidad femenina es un hecho fácilmente constatable, no debemos deducir por ello que las mujeres carezcan de importancia en las contiendas militares. En primer lugar porque de su debilidad surge su valía como objeto de intercambio y como botín de guerra. La valía de las mujeres es consecuencia del respeto con el que son recompensadas tras la maternidad. Sabemos que la esposa representaba el honor del οἶκος, por lo que su deshonra repercutía de manera análoga en él. La mujer que recibía injurias y ultrajes tras una derrota militar llevaba su propio ultraje al οἶκος y manchaba la reputación de su esposo con la pérdida de su decoro. Por ese motivo, la protección de las mujeres solía ser un argumento imprescindible en el discurso de los generales en todas aquellas ocasiones en las que la ciudad se veía seriamente amenazada, en la idea de que con tal argumento infundían valor y coraje en sus soldados, pero también porque una lucha encarnizada y valerosa resultaba más eficaz para la defensa de la ciudad. Citamos como ejemplo un pasaje de Tucídides en el que se describe con bastante detalle esta costumbre: «Decía todas aquellas cosas que dirían los hombres que tuvieran una oportunidad como aquella, guardándose de hablar con otros para no parecer que lo hacían: las palabras similares pronunciadas en todas las ocasiones respecto de las mujeres, los niños y los dioses patrios, porque las consideran provechosas para que los soldados acudan en ayuda ante el terror actual» (ἀλλὰ τε λέγων ὅσα ἐν τῷ τοιούτῳ ἦδη τοῦ καιροῦ ὄντες ἄνθρωποι οὐ πρὸς τὸ δοκεῖν τιτὶ ἀρχαιολογεῖν φυλαξάμενοι εἴποιεν ἂν καὶ ὑπὲρ ἀπάντων παραπλήσια ἔς τε γυναῖκας καὶ παῖδας καὶ θεοὺς πατρώους προφερόμενα, ἀλλ' ἐπὶ τῇ παρούσῃ ἐκπλήξει ὠφέλιμα νομίζοντες ἐπιβοῶνται) (Th. VIII 69.2).

El precio que llegaba a adquirir una determinada mujer como botín de guerra dependía del interés que manifestara su esposo o su familia por salvaguardar el honor del οἶκος. Este interés era mayor en las familias de condición social elevada y, de modo especial, en las que ocupaban un lugar destacado en la clase política. El género historiográfico de época clásica muestra una tendencia general a relacionar la derrota con la muerte o el cautiverio. Los textos historiográficos de esta época nos indican que la rendición sin condiciones era una práctica poco habitual (Vernant (ed.), 1968: 238). En la obra de Jenofonte, los vencedores acostumbra a matar a los hombres, en tanto que mantienen con vida a las mujeres para convertirlas en esclavas. Esta captura solía hacerse junto con la de sus hijos y con bastante frecuencia para dedicarlas a la prostitución: «Pero —dijo— permíteme decirle a los lidios, hacia los que me encamino, que he negociado contigo que no se produzcan más saqueos y que no se permita matar a niños y mujeres» (ἀλλ' ἐμέ, ἔφη, ἕασον λέξαι πρὸς οὓς ἂν ἐγὼ Λυδῶν ἔλθω ὅτι διαπέπραγμαί παρὰ σοῦ μὴ ποιῆσαι ἀρπαγὴν μηδὲ ἕασαι ἀφανισθῆναι παῖδας καὶ γυναῖκας) (X. Cyr. VII 2.12).

Las mujeres se consolidan así como trofeo de guerra que los enemigos exhiben a modo de preciado botín: «Custódiala como te ordeno y encárgate de ella —le dijo— pues quizás esta mujer ha llegado a nosotros en el momento oportuno» (φύλαττε τοίνυν, ἔφη, ὥσπερ σε κελεύω καὶ ἐπιμελοῦ αὐτῆς· ἴσως γὰρ ἂν πάνυ ἡμῖν ἐν καιρῷ γένοιτο αὕτη ἡ γυνή) (X. Cyr. V 1.17). El valor de las mujeres cautivas difiere en virtud del precio que los hombres estén dispuestos a pagar

por ellas: «En primer lugar —dijo— escoged para los dioses lo que los magos prescriban, luego escoged para Ciaxares aquello que creáis que le va a agradar más. Ellos riendo respondieron que en ese caso debían escogerse mujeres» (πρῶτον μὲν οὖν τοῖς θεοῖς, ἔφη, ἐξαιρεῖτε ὅ τι ἂν οἱ μάγοι ἐξηγῶνται· ἔπειτα δὲ καὶ Κυαξάρη ἐκλέξασθε ὅποι ἂν οἴεσθε αὐτῷ μάλιστα χαρίζεσθαι. καὶ οἱ γελάσαντες εἶπον ὅτι γυναικας ἐξαιρετέον εἶη) (X. *Cyr.* IV 5.51-52).

En la obra de Jenofonte, el precio de una mujer está determinado por diversos condicionantes externos y personales. De entre los condicionantes externos destaca principalmente la belleza porque las mujeres hermosas podían dedicarse a la prostitución con mayores garantías que las que no eran agraciadas; veamos el siguiente pasaje: «Tras darle a los magos las cosas que ellos habían aconsejado apartar para las divinidades, apartaron para Ciro la tienda de campaña más bonita, la mujer de Susa, que era considerada la mujer más hermosa que había en Asia, y las mejores cantantes» (ἃ μὲν οἱ μάγοι ἔφρασαν τοῖς θεοῖς ἐξελειν, ἀποδόντες τοῖς μάγοις Κύρω δ' ἐξηρηκότες τὴν καλλίστην σκηνὴν καὶ τὴν Σουσίδα γυναικα, ἣ καλλίστη δὴ λέγεται ἐν τῇ Ἀσίᾳ γυνὴ γενέσθαι, καὶ μουσουργοὺς δὲ δύο τὰς κρατίστας) (X. *Cyr.* IV 6.11).

En la obra de Jenofonte se contempla el precio de la mujer cautiva desde tres perspectivas diferentes, la económica, la social y la militar. La perspectiva económica parece ser la utilizada cuando la mujer se compara con los bienes materiales y las posesiones del marido, equiparando su valor al de una determinada cantidad de dinero. Los pasajes que citamos a continuación dan cuenta de ello: «Es preciso saber esto, que nada es más ventajoso que la victoria, pues el vencedor se lo lleva todo: hombres, mujeres, dinero y toda la tierra» (ἐκεῖνο δὲ χρὴ γνῶναι ὅτι οὐδέν ἐστι κερδαλέωτερον τοῦ νικᾶν· ὁ γὰρ κρατῶν ἅμα πάντα συνήρπακε, καὶ τοὺς ἄνδρας καὶ τὰς γυναικας καὶ τὰ χρήματα καὶ πᾶσαν τὴν χώραν) (X. *Cyr.* 2.26); «Cuando llegue la paz, a quien de vosotros quiera permanecer conmigo, le daré tierra, ciudades, mujeres y esclavos», εἰρήνης δὲ γενομένης τῷ βουλομένῳ ὑμῶν μένειν παρ' ἐμοὶ χώραν τε δώσω καὶ πόλεις καὶ γυναικας καὶ οἰκέτας) (X. *Cyr.* VII 1.43).

Nos ha parecido igualmente ilustrativo citar un pasaje en el que Ciro descubre con asombro el precio que puede llegar a alcanzar la mujer de un esposo enamorado: «¿Cuánto dinero podrías darme a cambio de recobrar a tu esposa? —preguntó— Cuanto pudiera —le respondió— [...] Y tú, Tigranes —le preguntó— dime por cuánto comprarías la devolución de tu esposa. Éste que casualmente estaba recién casado y completamente enamorado de su mujer, dijo: yo, ciertamente, Ciro, compraría con mi vida el hecho de que nunca se convirtiera en esclava» (ὥστε δὲ τὴν γυναικα ἀπολαβεῖν, ἔφη, πόσα ἂν μοι χρήματα δοίης; ὅποσα ἂν δυναίμην, ἔφη. [...] σὺ δέ, ἔφη, ὦ Τιγράνη, λέξον μοι πόσου ἂν πρίαο ὥστε τὴν γυναικα ἀπολαβεῖν. ὁ δὲ ἐτύγχανε νεόγαμός τε ὢν καὶ ὑπερφιλῶν τὴν γυναικα. ἐγώ μὲν, ἔφη, ὦ Κύρε, κἂν τῆς ψυχῆς πριαίμην ὥστε μήποτε λατρεῦσαι ταύτην) (X. *Cyr.* III 1.35-36).

La perspectiva social depende del respeto y de la honra personal de una esposa en el seno de su comunidad. La mujer cautiva solía ser convertida en esclava y





luego dedicada a la prostitución. La esclavitud femenina conllevaba la pérdida del honor, por lo que era una mancha que repercutía en el οίκος y producía afectación en los hombres: «Cuando vio a su padre, a su madre, a sus hermanos y a su propia esposa convertidos en prisioneros de guerra, como es natural, empezó a llorar» (ὡς δ' εἶδε πατέρα τε καὶ μητέρα καὶ ἀδελφούς καὶ τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα αἰχμαλώτους γεγενημένους, ἐδάκρυσεν, ὥσπερ εἰκός) (X. *Cyr.* III 1.7).

La perspectiva militar, a diferencia de las dos anteriores, influye directamente en el estado de ánimo de los soldados. En opinión de Jenofonte, aquel que retiene en su poder a una mujer enemiga, asegura la obediencia y la sumisión del marido durante el tiempo en que prolongue el cautiverio: «Iba con hombres de su confianza con los que se sentía a gusto y con otros muchos de quienes desconfiaba, porque a unos los obligaba a llevar consigo a sus esposas y a los otros a sus hermanas, después de haberlos sometido por encontrarse en una situación precaria» (ἦγετο δὲ καὶ τῶν ἑαυτοῦ τῶν τε πιστῶν οἷς ἦδετο καὶ ὧν ἠπίσται πολλούς, ἀναγκάσας τοὺς μὲν καὶ γυναῖκας ἄγειν, τοὺς δὲ καὶ ἀδελφούς, ὡς δεδεμένους τούτοις κατέχοι αὐτούς) (X. *Cyr.* 4.39). Esta situación también es mencionada por otros historiadores de época clásica; así Th. II 72.2 o Hdt. VII 52.2.

Para Jenofonte es importante que los generales incluyan en sus discursos prebólicos una exhortación a los soldados, en la idea de que el recuerdo de una esposa indefensa es un poderoso incentivo para la lucha corajinosa: «Asirios, es preciso que ahora seáis valerosos, pues va a tener lugar un combate por vuestras vidas, por la tierra en la que habéis nacido, por las casas en la que os habéis criado, por vuestras mujeres, por vuestros hijos y por todas las cosas de las que disfrutáis» (ἄνδρες Ἀσσύριοι, νῦν δεῖ ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι· νῦν γὰρ ὑπὲρ ψυχῶν τῶν ὑμετέρων ἀγῶν καὶ ὑπὲρ γῆς ἐν ἣ ἔφυτε καὶ [περὶ] οἰκῶν ἐν οἷς ἑτράφητε, καὶ ὑπὲρ γυναικῶν τε καὶ τέκνων καὶ περὶ πάντων ὧν πέπασθε ἀγαθῶν) (X. *Cyr.* III 3.44).

Dado que el precio de una esposa cautiva podía ser muy elevado y la cautividad femenina representaba el mayor botín que podía obtener un hombre, su devolución al marido era entendida como una señal de magnificencia por parte del captor (Schaps, 1987: 205). Veamos, a modo de ejemplo, el siguiente fragmento: «Y creo que debemos un profundo agradecimiento a Ciro porque a mí, que era su prisionera de guerra y fui escogida para él, no pensó poseerme como esclava, ni tampoco como mujer libre en una situación deshonrosa, y me custodió para ti, tomándome como la esposa de su hermano» (καὶ Κύρω δὲ μεγάλην τινὰ δοκῶ ἡμᾶς χάριν ὀφείλειν, ὅτι με αἰχμάλωτον γενομένην καὶ ἐξαιρεθεῖσαν αὐτῷ οὔτε ὡς δούλην ἠξίωσε κεκτηῖσθαι οὔτε ὡς ἐλευθέραν ἐν ἀτίμῳ ὀνόματι, διεφύλαξε δὲ σοὶ ὥσπερ ἀδελφοῦ γυναῖκα λαβών) (X. *Cyr.* VI 4.7); otros pasajes similares en X. *Cyr.* III 1.37 y IV 4.10. Esta última perspectiva, la militar, nos resulta más interesante que las anteriores, dado que parece afectar, en mayor medida, al resultado de la batalla, pero también porque Jenofonte muestra un particular interés por diferenciarla de las otras dos, debido, sin duda, a su clara utilidad en los momentos decisivos de la guerra.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DUCREY, P. (1968): «Aspects juridiques de la victoire et du traitement des vaincus» en Vernant, J. P. (ed.) *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, pp. 231-243.
- GONZÁLEZ ALMENARA, G. (2001): «El poder de la sexualidad femenina en el *Pericles* de Plutarco» en Pérez Jiménez, A.-Casadesús Bordoy, F. (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, pp. 329-388.
- HUDE, C. (1927): *Herodoti. Historiae*.
- JONES, H. S.-POWELL, J. E. (1900-1902): *Thucydidis. Historiae*.
- MARCHANT, E. C. (1900-1920): *Xenophontis. Opera omnia*.
- SCHAPS, D. (1987): «The women of Greece in wartime», *CPh*, 77, pp. 193-213.





## LA MUJER EN LA OBRA DEL EPIGRAMATISTA DIOSCÓRIDES

M. Gloria González Galván  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo hacer un análisis de la figura femenina reflejada, dentro de la poesía helenística, en la obra de Dioscórides.

PALABRAS CLAVE: Literatura. Poesía helenística. Estudios de género.

### ABSTRACT

This paper examines how Dioscorides' epigrammatic work portrays the female figure in the Hellenistic poetry.

KEY WORDS: Literature. Hellenistic poetry. Genre studies.

En el helenismo es donde el género epigramático alcanza su cenit. La mayoría de los grandes nombres de la poesía helenística cultivaron este género menor. Así conservamos epigramas de Teócrito y Calímaco. Sin embargo, nuestro propósito en este trabajo es centrarnos en un poeta menor del que sólo se conservan 41 epigramas, sin que se tengan noticias de que haya cultivado otros géneros literarios, cosa harto frecuente en aquel momento. Este epigramatista es Dioscórides, del que recientemente se ha publicado en España un completo y exhaustivo estudio (Galán Vioque: 2001). De los epigramas atribuidos a este autor una tercera parte hace referencia al mundo femenino. Nos centraremos en éstos para indagar en la figura femenina que se refleja en su obra. En estos epigramas se contemplan variadas facetas de la vida de la mujer, que van desde la más valorada y deseada de la maternidad, hasta otros aspectos menos imbricados en el ideal de vida femenino como son los relacionados con el trabajo.

Empezaremos con el grupo de epigramas dedicado a los asuntos amorosos, que es el más extenso de los relativos a temas femeninos. El tratamiento del tema amoroso en el epigrama es una innovación de poetas helenísticos como Calímaco o el mismo Dioscórides, a diferencia de otros autores del género más conservadores en su temática como Leónidas o Ánite (Fantuzzi y Hunter, 2002: 437). Las vertientes desde las que se acerca nuestro autor al amor son variadas. Quizá son dos los epigramas que inicialmente destacan. Son el 5. 54 y el 5. 55 de la *Antología Palatina*. Estos poemas han llevado a afirmar que con Dioscórides lo erótico alcanza hasta lo por-





nográfico (Rodríguez Alonso y González González, 1999: 28). En uno de estos epigramas se describe la consumación del acto sexual, y en el otro se dan consejos sobre la mejor forma de mantener relaciones sexuales con una mujer embarazada. De esto último no hay precedentes en la Antigüedad (Galán Vioque, 2001: 170). Se observa aquí un tratamiento del amor que parte de un punto de vista estrictamente físico, habitual entre los griegos (Rodríguez Alonso y González González, 1999: 17). Así en ambos epigramas se ponderan alguna de las cualidades físicas de la mujer, especialmente nalgas y piernas. En el 5. 55, la descripción del acto amoroso se hace sin especificar la relación que puede unir a la pareja, mientras que en el 5. 54 se constata que se trata de un matrimonio, pues la referencia a la esposa se hace evidente con la utilización del sustantivo ἄλοχον (v. 6). Las circunstancias son bien distintas en ambos casos, ya que en este último la mujer está embarazada. Quizá el pretender ser un indicador del tipo de relación sexual posible con una embarazada traspasaría los límites de lo socialmente correcto si no se especifica el marco legal en que se llevaría a la práctica, incluso teniendo en cuenta que en Grecia la relación conyugal con la esposa no era una preocupación masculina.

En el epigrama *AP* 5. 56, Dioscórides elogia los rasgos físicos de una mujer, constituyendo esta descripción detallada de los encantos femeninos una innovación suya, con gran éxito entre los epigramatistas posteriores (Galán Vioque, 2001: 108). El repaso por los labios, calificados como ποικιλόμυθα (v. 1), epíteto que nunca elogiaría a una mujer honesta en Grecia, sino que se relaciona con la promiscuidad y el adulterio (McClure, 1999: 18-19), los ojos y los pechos femeninos se ve interrumpido al percatarse el poeta de que este canto de seducción personal puede atraer a otros cazadores hacia la misma presa. En este texto poético se aprecia una pretensión de seducción que lo hace entroncar con la poesía arcaica, aunque no se aclare en el texto si la amada está lejos del alcance del poeta (Calame, 2002: 70). Esta atracción física es la que justifica el deseo hacia la persona amada ya que el componente espiritual que nosotros incorporamos al sentimiento amoroso no se daba en Grecia (Eslava Galán, 1997: 49).

La contemplación de la realización de un ritual fúnebre por parte de una mujer, probablemente una hetera, durante la fiesta de las Adonias y el deseo masculino que esto suscita es el tema del epigrama de la *AP* 5.53, y también del 5. 193, que es una variación de lo mismo. El poeta desea que el golpear de pechos lo lleve a cabo también ésta en sus honras fúnebres. Para calificar a la protagonista del primer epigrama se utiliza el adjetivo πιθανή (v. 1), que tiene una significación ambivalente puesto que está documentado como calificativo para los oradores y también para las prostitutas (Galán Vioque, 2001: 151). Los dos primeros versos son los que presentan variaciones entre las dos composiciones. Éstas se dan en el nombre de la mujer y en el epíteto que se le aplica, que es τρυφερή (v. 1). Precisamente este epíteto apoya la teoría de que se hace referencia en él a un afeminado travestido, y no a una mujer, con lo cual se convertiría en una parodia del primero (Giangrande, 1967: 42-43).

Un amante abandonado se queja de la ruptura del juramento de amor por parte de su amada que se casa con otro en *AP* 5. 52. Este motivo del juramento es

muy frecuente en el género epigramático (Rodríguez Alonso y González González, 1999: 19). Aquí nos sorprende el que sea una mujer, a la que se califica de ψευδής (v. 3), uno de los tópicos misóginos griegos (González Galván, 2004: 118), quien rompa ese juramento para casarse con otro, cuando era muy difícil para éstas hacer valer su voluntad en lo que a cuestiones relativas al amor se refiere (Hoffmann, 1990: 34). Por ello es digna de tener en cuenta la poca consideración que se otorgaba en aquel momento a los juramentos femeninos, y en concreto a los ἀφροδίσιον ὄρκον (Galán Vioque, 2001: 183).

Las heteras son protagonistas de otros epigramas de Dioscórides. En uno de ellos, votivo, una de ellas ofrenda un abanico a su diosa protectora, Afrodita Urania: *AP* 6. 290. El abanico es una de tantas piezas de adorno usuales entre las griegas (Eslava Galán, 1997: 39), muy útiles para el trabajo de seducción de las heteras, especialmente si se codean con los más altos estratos sociales masculinos. En otro epigrama, *AP* 11. 363, se critica la inserción social del hijo de una hetera. Se pone de manifiesto que, a pesar de su amplia presencia en la sociedad griega, eran consideradas seres de segundo orden, cuyos descendientes no debían tener derecho a codearse con los ciudadanos legítimos. Así se observa que mientras a la hetera que ofrenda su abanico se la califica de ἡδίστε (v. 2), cuando se hace referencia en el otro epigrama al grupo de éstas en general, al que pertenece la madre del ganador del concurso, se las denomina πόρνοι (v. 5). En este último se denuncia el intento de inserción social de sus descendientes, de ruptura de τὰ τίμια (v. 1), y por tanto se las ve desde un punto de vista defensivo.

Dioscórides nos ha legado también varios epigramas en los que la figura de la madre es la protagonista. Esta función, la más relevante para la mujer en la sociedad griega, se aborda desde distintos puntos de vista. Todos los epigramas tienen en común su pertenencia al libro 7 de la *Antología Palatina*. En el 166 y el 167 se hace referencia a jóvenes madres que mueren en el momento de dar a luz o poco después. El parto y sus complicaciones era una causa muy común de muerte para las mujeres de la antigüedad (Gourevitch: 1987). La muerte de una de ellas durante el parto lleva a calificar de funestos unos dolores que generalmente aportan la máxima felicidad a la mujer, γοεραῖς ... ἐν ὠδίνεσσι (v. 1). En el epigrama 434, Dioscórides refiere cómo una madre espartana soporta con total entereza la muerte de todos sus hijos en la defensa de la patria. La maternidad es vivida aquí como una subordinación al Estado. Por último, en el 484, una madre de diez hijos, considerada ἀρίστη γ' εὐτεχνος (v. 3), muere sin ser recompensada por ellos, puesto que la sepultan manos extrañas sin que le rindan sus hijos las honras fúnebres preceptivas, máxima aspiración de los padres (Pérez Cabrera, 1992: 188). Mientras que la madre espartana ha dado a luz a sus hijos para Esparta, σοὶ τέκνα ταῦτ' ἔτεκον (v. 4), la otra madre los ha tenido para Didimón, Διδύμωνι (v. 1). En ambos casos la madre es un vehículo que proporciona el fruto al Estado o al marido (Campese *et al.*: 1983).

Se encuentran en la producción poética de Dioscórides dos apreciaciones muy diferentes de la mujer escritora en Grecia. En sendos epitafios se ensalza a Safo por un lado, *AP* 7. 407, y se hace eco por otro, *AP* 7. 450, del vituperio hacia



una tal Filénide, supuesta autora de un manual erótico (Cairns, 1998: 167). El primero de estos epigramas, inmerso en la tradición de composiciones dedicadas a conmemorar a grandes poetas del pasado, tiene la novedosa particularidad de que Dioscórides se inspira en la poesía del conmemorado (Galán Vioque, 2001: 243). En cuanto al segundo, queda patente que las cuestiones eróticas no eran apropiadas para las mujeres, τὰ γυναιξιν ... προσάντη / ἔργα (vv. 3-4), al menos las honestas, que es lo que afirma ser Filénide desde la tumba, φιλαιδήμων (v. 5). El ataque a la honorabilidad femenina podía originarse por otros motivos tales como la supuesta ausencia de virginidad en una muchacha, condición muy difícil de demostrar en el mundo antiguo (Sissa: 1990). Este tema se trata en otro epitafio, *AP* 7. 351, donde las hijas de Licambes se defienden de la acusación de μάχλοι y ἀτάσθαλοι (v. 9) vertida sobre ellas por Arquíloco. Que la mala fama se arrastra más allá de la muerte queda patente en el epigrama *AP* 7. 456, donde una nodriza amante del vino, φιλάκρητος (v. 3), es enterrada en los campos de su amo para que no esté lejos del preciado néctar.

Como se ha visto, la presencia femenina en la obra de Dioscórides no es escasa. Este hecho entronca con el interés creciente de la literatura helenística por la mujer (Rodríguez Alonso y González González, 1999: 25). Los temas relacionados con ésta que más se tratan en este autor son los amorosos y los relativos a la maternidad. Ambos forman parte del núcleo existencial femenino, conformado por el matrimonio y la descendencia habida en éste. El mundo de las heteras, relacionado con el amor, aunque no tiene vínculos con el tema del matrimonio, sí que conforma un espacio fundamental de la vida masculina, y de la existencia de muchas mujeres.

La mujer retratada es objeto del deseo masculino, se ponderan sus encantos y se describe la relación física con éstas. Cuando incumple promesas de amor o se atreve a intentar ocupar un lugar social que no le corresponde a través de su descendencia, se reniega de ella, se la quiere arrinconar hasta el lugar que debe ocupar según sea su estatus. Se recogen acusaciones, casi siempre relacionadas con su honorabilidad personal, vertidas hacia ellas por distintas fuentes y distintos motivos, de las que éstas intentan defenderse. Sólo Safo y las madres son alabadas o retratadas con respeto. En definitiva, es una mujer a la que no se deja tener iniciativa, en consonancia con la tónica patriarcal imperante en la sociedad griega.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CALAME, C. (2002): *Eros en la antigua Grecia*, Ediciones Akal, Madrid.
- CAIRNS, F. (1998): «Asclepiades and the Hetairai», *Eikasmos* 9, pp. 165-193.
- CAMPESE, S., MANULI, P. y SISSA, G. (1983): *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Turín.
- ESLAVA GALÁN, J. (1997): *Amor y sexo en la antigua Grecia*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid.
- FANTUZZI, M. y HUNTER, R. (2002): *Muse e Modelli. La poesia ellenistica da Alessandro Magno ad Augusto*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- GALÁN VIOQUE, G. (2001): *Dioscórides. Epigramas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva.
- GIANGRANDE, G. (1967): «Hellenistische Epigramme», *Eranos* 65, pp. 39-48.
- GONZÁLEZ GALVÁN, M. G. (2004): «Misoginia en la poesía helenística», *Fortunatae* 15, pp. 113-121.
- GOUREVITCH, D. (1987): «La mort de la femme en couches et dans les suites de couches», en F. Hinard (ed.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du Coloque de Caen, 20-22 novembre*, Centre de publications de l'Université de Caen, pp. 187-193.
- HOFFMANN, G. (1990): *Le Châtiment des amants dans la Grèce Classique*, De Boccard, París.
- MCCLURE, L. (1999): *Spoken like a woman. Speech and gender in athenian drama*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey).
- PÉREZ CABRERA, J. (1992): «Consideraciones sobre la mujer en el epigrama funerario helenístico de la Antología Palatina», *Fortunatae* 4, pp. 183-191.
- RODRÍGUEZ ALONSO, C. y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. (1999): *Poemas de amor y muerte en la Antología Palatina. Libro V y selección del libro VII*, Ediciones Akal, Madrid.
- SISSA, G. (1990): *Greek Virginitiy*, Harvard University Press, Cambridge (Massachussets).





## LA LITERATURA JURÍDICA EN LA ROMA REPUBLICANA

José González Luis  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

La literatura jurídica de la República romana (*ca.* entre los siglos VI al I a.C.), la que ha sobrevivido, es fragmentaria o un campo de ruinas. Siempre fue considerada literatura en prosa, particularmente la célebre Ley de las XII Tablas. Este corpus legal formó parte de la educación de la juventud romana y constituyó la fuente de todo el derecho público y privado. Y al mismo tiempo creó la estructura legal básica para el desarrollo ulterior del derecho romano, el cual ganó reconocida reputación e influencia en la cultura occidental.

PALABRAS CLAVE: Derecho Romano. Antigua República Romana. Literatura Latina.

### ABSTRACT

The legal literature of the Roman Republic (approx. between the 6th and the 1st centuries B C), has survived in fragments or it is a field of ruins. Those legal sources have always been considered prose literature, particularly the famous law of the Twelve Tables. This legal corpus was included in the education of the Roman youth and was the basis of the public and private laws. And at the same time it created the basic legal structure for the subsequent development of the Roman Law that won well-known reputation and influence in Western civilization.

KEY WORDS: Roman Law. Ancient Roman Republic. Latin Literature.

Me uno con el presente trabajo a la memoria, que hace nuestra revista *Fortunatae*, del prof. del Estal, y me viene enseguida a la mente la copla de J. Manrique «Que aunque su vida perdió /dejónos harto consuelo / su memoria». Nuestra contribución fue en su origen una conferencia preparada hace años para ser impartida en un curso organizado por estudiantes de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna. Aquellos apuntes y reflexiones que anoté entonces desde el punto de vista de la literatura latina, ahora los hilvano y reelaboro para esta ocasión. Con ello intento enlazar con las preocupaciones filosóficas y retóricas de nuestro compañero Eduardo, las cuales nunca se decidió a escribirlas, dado el espíritu libre y *ferlosiano*<sup>1</sup> que le caracterizaba. Y, en efecto, creo conectar con algunos de sus pensamientos o aficiones, puesto que es bien conocido que el derecho recurrió frecuentemente a los métodos y categorías de la filosofía y retórica griegas y en ellas se fundamentó e incluso no pocos autores impuestos en estas dis-



ciplinas se dedicaron activamente a la jurisprudencia en Roma. Muy pronto se llegó a la convicción, tras una cosmovisión comparativa, de que pese a constatar diferentes legislaciones, costumbres e instituciones en cada pueblo, existía un derecho común que emanaba de la unidad antropológica o parentesco del género humano, de esta manera lo atestigua el enigmático Gayo en el siglo II d. C. quien al comienzo de su obra didáctica *Institutiones* anota:

Todos los pueblos que se rigen por leyes y costumbres usan en parte de su derecho propio y en parte del derecho común de todos los hombres, pues el derecho que cada pueblo se da a sí mismo, el suyo, ése es propio de su ciudad y se llama derecho civil, pero el que la razón natural establece entre todos los hombres, ése es observado por igual en todos los pueblos y es denominado *ius gentium* 'derecho de gentes' en cuanto que todos los pueblos usan de este mismo derecho. (Ducos, 1985: 165 y D' Ors, 2001: 95)

## LA JURISPRUDENCIA, LITERATURA EN PROSA

Como providencia inicial cabe plantearse si los textos jurídicos son literatura y, por ende, si entrarían en consideración en la Historia de la Literatura Latina. Es habitual en los manuales de esta asignatura, particularmente entre los autores alemanes, encontrar al menos un capítulo, a veces varios, dedicados a la literatura jurídica. Ello, naturalmente, puede parecer extraño en un primer momento, dado que carecemos de paralelismos en las literaturas en lenguas vernáculas, española o francesa. Sin embargo en la antigüedad, y en Roma particularmente, las cosas funcionaban de diferente manera, y por ello adelantemos dos razones que justifican la presencia de dichos estudios. En primer lugar, los escritos en latín que corresponden a la época preliteraria o arcaica no se manifestaron separadamente o cada uno independiente del otro, sino imbricados unos en otros, y esto máxime aconteció cuando se trataba de leyes o de *corpora legalia*. Estos cuerpos legales, mera objetivación del derecho consuetudinario o *mos maiorum*, en cuanto que representaban la fijación mediante la escritura, alcanzaron una importancia extraordinaria para la convivencia ciudadana y constituyeron el principio de la literatura en prosa, es decir, los textos legales se consideraron plenamente literatura por el hecho de ser texto escrito y, consecuentemente, por apoyarse en un soporte incapaz de alterarlo. Y tempranamente formó parte de la educación de los destinados a seguir el *cursus honorum*, y fue incluso el instrumento necesario para franquear las barreras interclasistas.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> En referencia al escritor R. Sánchez Ferlosio.

<sup>2</sup> Cf. *Cíc. de leg. 2, 23,59*: ... *discebamus pueri XII ut carmen necessarium, quas iam nemo discit*. También es conocido que Horacio sufrió dura y severa pedagogía del *plagosus Orbilius* quien le inculcó la aversión a la literatura arcaica y entre los textos que le hacía recitar de memoria estaban la ley de las XII Tablas y el poema épico la *Odisia* de Livio Andrónico.



Como apuntamos más adelante, en sus inicios las *leges regiae* aparecieron fundadas casi exclusivamente en la esfera de lo sagrado y, en general, prescribían determinadas formas rituales a fin de liberarse de contaminaciones contraídas sobre todo involuntariamente, y del ámbito religioso tampoco escapó todo lo referente a los orígenes del derecho romano.

En segundo lugar, para los antiguos era irrelevante las diferencias y matizaciones que se registran actualmente sobre los distintos tipos de lenguaje. Hace ya tiempo que la moderna lingüística deslindó netamente lengua literaria o poética, por una parte, frente a lengua coloquial o común, por otra. Y en el dominio de esta última también se establece la diferencia frecuente entre lengua común y lengua especial, y más aún, si se quiere, surgen otras denominaciones como lengua científica, técnica, profesional o especializada según la división de saberes u objetos de conocimiento. La lengua común sería ese fondo de palabras y expresiones, que, junto con la maquinaria gramatical, es de uso general entre la mayoría de los miembros de una determinada comunidad hablante. Lengua especial, de otro lado, se denomina al engranaje lingüístico que, dentro de la lengua común, ha desarrollado un determinado grupo de individuos unidos por intereses comunes con el fin de comunicarse y coordinar sus actividades peculiares.

En consecuencia se habla de vocabularios técnicos de medicina, hidráulica, agricultura, cocina, arquitectura, veterinaria, medicina, etc., cuyo rasgo principal sería concentrarse en la adquisición, en cada campo de conocimiento, de la absoluta o mayor univocidad posible. En cambio, si hablamos de lenguaje poético y queremos seguir, por ejemplo, la corriente representada por el formalismo ruso, afirmaremos que el lenguaje poético no es un uso lingüístico sin más, o entre otros, sino lenguaje lisa y llanamente, o, mejor se diría, lenguaje sin adjetivos, en otras palabras, realización plena de todas las posibilidades del lenguaje como tal. La poesía concebida de esta manera, a saber literatura como arte, representa la plena funcionalidad del lenguaje. Sin embargo, desde la cúspide del despliegue del lenguaje, entendido en su plenitud, hacia abajo se abre un largo trecho en el uso lingüístico. En efecto, en dicha escala apreciamos claras gradaciones en su utilización como medio de comunicación y de cultura. Es propio del lenguaje científico la tendencia a la univocidad y por consiguiente, en la medida de lo posible, a la total desaparición de equívocidad o ambigüedad.

En la antigüedad grecolatina el lenguaje científico, como se entiende en la actualidad, no existía como tal. La retórica se imponía en todos los aspectos de la vida. Al escritor le preocupaba ante todo y en cualquier género literario que cultivase, máxime en la oratoria, su carácter estético y literario. Es decir, se miraba atentamente a la forma de presentación, a pesar del recelo y desconfianza, manifestado no pocas veces por Catón el Censor, quien se desmarcó del fraude o relativismo de ciertas prácticas retóricas en orden a la actuación política exenta de moralidad. A él debemos la acuñación de la frase *uir bonus dicendi peritus* que Quintiliano elevaría a categoría humana universal. Con todo, la preocupación por el buen decir, bien hablar o escribir artísticamente adquiere significación relevante en las obras





antiguas.<sup>3</sup> Obviamente, los receptores de las obras antiguas eran conscientes de que no todo cuanto los autores latinos escribían podría obtener marbete de literatura o de texto literario. La consideración de producción literaria, en el sentido amplio al que me refiero aquí, se hallaba condicionada por la herencia o legado que se nos ha transmitido. En su conjunto la literatura latina ha llegado hasta nosotros sensiblemente mutilada e incompleta. Son conocidos los datos: de los 772 autores latinos censados, solamente la obra de 37 de ellos se ha salvado íntegramente, de 64 se ha perdido la mayor parte de sus obras y de 43, la menor.

Por ello se desaconseja en el estudio de la Literatura Latina la exclusión de las obras de carácter técnico o científico. Por el contrario, se está a favor generalmente de incluirlas, aun cuando se privilegien metodológicamente, sobre todo en el estudio comparativo con otras literaturas, las obras maestras o propiamente literarias. En todo caso adoptar una postura inclusiva y comprehensiva resulta dominante a la hora de un estudio global de la historia de la literatura romana como se acostumbra a etiquetar entre los filólogos e historiadores alemanes. Tradicionalmente éstos acentúan y ponen énfasis en el concepto de la *romanitas*, es decir, en la entidad política que representó Roma y su Imperio e hizo posible la expansión de la lengua latina. Fuera de la tradición alemana prevalece mayoritariamente el punto de vista que comporta el concepto de la *latinitas*, es decir, el que pone de relieve la lengua que sirvió de vehículo para la expresión de dicha literatura, cultura, y en general, civilización latina.

Otra razón de no menor entidad por la cual conviene su inclusión es la penuria de documentación que encontramos en nuestros estudios literarios. Ello requiere acudir como a la fuente a buscar cuantos testimonios posibles se encuentren para reparar las lagunas existentes, independientemente de su calidad artística. Pues resulta obvio que escritores de segunda y tercera fila nos conducen como los meandros de un río a la desembocadura que se abre al nacimiento de una obra maestra. Es característico de la literatura grecolatina la ausencia de saltos en el vacío o rupturas, apreciamos por el contrario continuidad y evolución paulatina. Así, notamos evidentes interacciones políticas, sociales y económicas de modo que el resultado de las mismas propicia y determina el surgimiento de ciertos géneros literarios. Pues la literatura puede ser un eco de grandes acontecimientos históricos y de planteamiento de respuestas y problemas. Por ceñirnos a los textos legales tanto en relación con el derecho civil como respecto a las reformas del régimen republicano, es digna de crédito la conexión que señalan los historiadores romanos entre la ley de las XII Tablas y las incipientes luchas de patricios y plebeyos (Kunkel, 1991: 31).

---

<sup>3</sup> Inclusive es notorio que cuestiones puramente científicas fueron tratadas poéticamente o con pretensiones literarias por escritores tanto griegos como latinos, entre éstos últimos citemos a Lucrecio, Cicerón, Virgilio, Ovidio, Germánico, Séneca, Columela, Avieno, etc. Y para más detalle remito a la interesante conferencia que impartió últimamente en nuestra Universidad el prof. Miguel Rodríguez Pantoja titulada «La poesía grecolatina al servicio de la ciencia» y que publicará próximamente.

Por consiguiente, propugnamos el estudio de la literatura jurídica, pues si nos encastillamos en una postura estricta y rigurosa del concepto literario, dejaríamos marginados y fuera de consideración textos de alto valor cultural y lingüístico, como por ejemplo los tratados técnicos de arquitectura, medicina, gramática, agronomía o sobre arte militar, y otros tantos quizás de menor interés y repercusión para nuestra civilización occidental que la jurisprudencia.

## ESTADO FRAGMENTARIO DE LA LITERATURA JURÍDICA

El primer dato constatable es que la literatura jurídica de la época republicana (*ca.* finales del siglo VI hasta mediados del siglo I a. C.) resulta ser un campo de ruinas (Von Albrecht, 1997: 595). No faltan testimonios de que fue heterogénea y extensa desde muy antiguo, pero en su mayor parte sólo de manera insuficiente e imprecisa nos es conocida. Las noticias que han llegado hasta nosotros aparecen rodeadas del brillo de su venerable antigüedad y además se nos ofrecen muy fragmentarias y por supuesto impersonales.

Con el nombre de *leges regiae* se nos han transmitido vetustas prescripciones expiatorias de la muerte por rayo y en otras precisas circunstancias, así como otros preceptos de índole sacro.

Además de las anteriores leyes existían los *commentarii regum* que eran actas públicas oficiales en las cuales se recogían las prescripciones propias de las funciones del rey o de los pontífices. Estas leyes se identificaban con los libros y comentarios de los pontífices que contenían preceptos relativos al culto o bien fórmulas rituales. También consta la existencia de actas diversas de los distintos sacerdotes, libros y comentarios de augures, de los salios y de los decenviros.

En toda esta literatura de los *commentarii*,<sup>4</sup> muy citada por los analistas y anticuarios, se trata, en el mejor de los casos, de ruinas de antiguos libros de oficios.

De estos restos de tipo legal la que obtuvo mayor celebridad fue la ley de las Doce Tabas. Se trata de un conjunto de prescripciones (positivas o prohibitivas) que a sí mismo se dio la sociedad romana en los albores de la república. Fue el fundamento del derecho civil romano, la ley por antonomasia que siempre estuvo en la mente de los jurisconsultos romanos como el esquema organizador de su sistema legal, y que marcó la evolución ulterior del derecho romano. Conviene subrayar las antedichas afirmaciones hasta tal punto que la ley formó parte de un programa constituyente que reformó la joven república romana en torno al año 450 a. C., creando un estado de cosas nuevo, una situación nueva, al laicizarse o secularizarse en alguna medida el derecho, por más que no acabó de solucionar la división existente entre los

---

<sup>4</sup> Por supuesto que hay que distinguir los *Commentarii* como libros de oficios de contenido jurídico, de los «comentarios» literarios, bien sean de carácter gramatical o bien de memorias históricas, así son muy conocidos los *Comentarios* de Julio César.





órdenes. Estas leyes fueron reivindicadas por los plebeyos y tenían como objetivo nivelar a todos ante la ley, evitar las indefensiones mediante su publicación y, en definitiva, limitar los poderes de los magistrados. Si se mira bien, mediante la *prouocatio* ‘derecho de apelación’ y la *intercessio* ‘derecho de veto’ los tribunos obtuvieron una gran victoria, pues por ella habían logrado arrebatar de las manos de los supremos magistrados el monopolio del derecho y con ello de imponer límites sustanciales al *imperium*. Además se afirmaba el principio de la comunidad de derecho al establecer la *aequatio legum omnibus*, como se ha dicho. Los mismos magistrados se sometían a los límites impuestos por los tribunos. Era la idea de la unidad del pueblo que venía afirmándose contra el arcaico monopolio gentilicio. Pero ¿esta ley era tan sistemática y en cuanto a su integridad recogía el sistema jurídico vigente para ser, como dejó escrito Tito Livio (3,34.6), *fons omnis publici priuatique iuris*? Quizás debiera aclararse que fue, efectivamente, ‘la fuente de todo derecho público y privado’ en el sentido de que constituyó el armazón del sistema legal romano hasta una época bastante avanzada, pero no en el sentido de constituir un código completo.

Pocas cosas sabemos con seguridad de la monarquía romana. Lo más verosímil es que, en un principio, los órganos esenciales de gobierno fuesen un rey, (*rex*) designado o hereditario, una asamblea del pueblo de cien a doscientos participantes y un senado de quince o treinta miembros. Y el carácter legendario se prestaba a una visión literaria que embellecieron los poetas latinos. Basta recordar la elegía romana de Propercio 5,1:

Todo esto que ves, forastero, donde está la grandiosa Roma, antes del frigio Eneas eran colinas y pastizales. La curia, que ahora elevada deslumbra con las togas pretextas de los senadores, albergaba rústicos corazones, a padres conscriptos vestidos de piel de oveja. El cuerno llamaba a la asamblea a los primitivos romanos y a menudo eran el senado aquellos cientos en la pradera.

Por tradición se sitúa en el año 510 a. C. el tránsito de la monarquía al régimen republicano. Inicialmente la nueva magistratura, que es definida por Cicerón como *regium imperium* (de leg. 3,8), heredó todas las prerrogativas básicas de la realeza: civil, militar y judicial, así como sus insignias: la silla curul y los lictores, pero es aquí donde se produce la innovación con una doble limitación: la colegialidad y anualidad, y como límite de la *potestas* la *intercessio* o derecho mutuo que en caso de conflicto hacía intervenir al senado. En definitiva, los órganos de la constitución republicana consistían en la asamblea por curias, senado, poder ejecutivo bajo la doble forma de consulado y dictadura, y se mantenía aun el simulacro conservado de la realeza, el *rex sacrorum* (Liv. 1,18, 6)

## LA LEY DE LAS XII TABLAS Y GRECIA

El reconocimiento de que la ley es un rasgo básico de la sociedad humana en cuanto que distingue a los hombres de los animales al menos es tan antiguo como el poeta Hesíodo, quien nos dejó escrito en los *Trabajos y los días* (276-280):

Tal es la ley (*nomos*) que Zeus estableció para los hombres: mientras para los peces, bestias y aves les dio la costumbre de comerse unos a otros, puesto que no hay justicia (*dike*) entre ellos, a los hombres les dio la justicia que es con mucho el mejor de los bienes.

Las leyes surgieron en el seno de la comunidad romana como una exigencia de consignar por escrito el derecho de costumbre heredado y al mismo tiempo oponerse o limitar las arbitrariedades. Parece lógico admitir que el derecho romano estuvo a primera hora orientado según el derecho privado de la *pólis*, aun sin poder ofrecer documentación precisa.

Según expresión del filósofo griego Posidonio, los romanos supieron compensar su falta de poder creador con el arte de la imitación, también en el aspecto jurídico, aunque incuestionablemente, como veremos, les superaron de manera ostensible. Es curioso notar que también en este campo de la cultura, los romanos se sienten deudores de Grecia, según nos dice el poeta Horacio (ep. 2,1,156) *Graecia capta ferum uictorem cepit et artes intulit agresti Latio*. De ahí que se ha dicho con razón que Roma emerge como un nuevo estado helenístico pero dotado de una lengua propia (Von Albrecht, 1997:72).

No obstante, la constitución y el origen de la ley de las XII Tablas están envueltos en la leyenda y ¿cómo podría ser de otra manera? El propio Tito Livio en el prefacio de *Ab urbe condita* se hace eco de la leyenda que atribuye el origen de Roma a los dioses. Pues otro tanto acontece tratándose de un aspecto tan emblemático de la cultura y civilización romanas como es el origen del derecho. En efecto, a esta ley se la rodeó de una serie de relatos que nos transmitieron los historiadores antiguos. Las fuentes antiguas más importantes sobre su origen pueden encontrarse en todos los escritores que se ocuparon de ello desde Cicerón, Tito Livio, etc., hasta Justiniano (Ruiz Castellanos, 1991: 2).

Así, Tito Livio<sup>5</sup> relata la legación enviada a Atenas con el objeto de informarse acerca de las leyes áticas. Se les ordenó a Postumio, Manlio y Sulpicio describir las ínclitas leyes de Solón y conocer las instituciones, costumbres y leyes de otras ciudades griegas.

Pues bien, no faltan supuestos en los que se detectan analogías entre el derecho local ático o de otras ciudades griegas, y el derecho romano. Así se ha puesto de relieve en el caso de la legislación respecto a los honores debidos a la ancianidad. Seguramente, la norma de que en toda circunstancia fueran los viejos los más venerados debió proceder de la costumbre de los lacedemonios que se regían por las leyes de Licurgo si damos crédito a la tradición (Aulo Gelio, 1959: 38). Sin embargo, los influjos sustanciales del derecho griego se limitan a singularidades que no merman en modo alguno la impresión de conjunto de que se trata de una creación genuina del espíritu romano (Kunkel, 1991: 33).

---

<sup>5</sup> Liv. 3,31,8 ... *missi legati Athenas Spurius Postumius Albus, A. Manlius, P. Sulpicius Camerinus iussique inclitas leges Solonis describere et aliarum Graeciae ciuitatum instituta, mores iuraque noscere ... iam redierant legati cum Atticis legibus.*



Los romanos tuvieron clara conciencia de su superioridad en todo cuanto se refería al derecho. Ciertamente, su originalidad y su posterior desarrollo en el campo jurídico han estado siempre fuera de toda discusión. Quizás en este punto los historiadores del derecho se hayan dejado llevar de las exageraciones de Cicerón<sup>6</sup>, quien asegura que fuera de la legislación romana no hubo más que leyes incompletas y ridículas, como las publicadas por Licurgo, Dracón y Solón. La obra legislativa de los decenviros no fue, sin duda, superior en extensión a la que se atribuye a Solón. Pero en Roma el *ius scriptum* consignado en la ley de las XII Tablas fue completado por un cierto número de leyes por centurias o de plebiscito. Por otra parte, al lado del derecho escrito se formó el derecho de costumbre que tuvo gran influencia en el espíritu de los jueces y sobre las decisiones de los tribunales, derecho secundario cuyas fuentes principales eran las respuestas de los juristas y los edictos de los magistrados.

Virgilio<sup>7</sup> compartía parecidos sentimientos y los expresa de manera poética en los últimos versos de libro VI, en los cuales su poema épico alcanza el clímax y la glorificación de Roma llega a su cima:

Otros labrarán con más gracia bronce animados (no lo dudo), sacarán rostros vivos del mármol, dirán mejor sus discursos, y los caminos del cielo trazarán con su compás y describirán el orto de los astros: tú, romano, piensa en gobernar bajo tu poder los pueblos (éstas serán tus artes) y a la paz ponerle normas, perdonar a los sometidos y abatir a los soberbios.

Detalles más o menos legendarios al margen, cualquiera que haya sido realmente el origen de este código, las fuentes antiguas narran los hechos con muchas coincidencias pero también con no pocas discrepancias, anacronismos e incoherencias. Poseemos la información de que en el año 461 a. C. el tribuno de la plebe Terentilio Harsa propuso la creación de cinco magistrados que se encargarían de la redacción de leyes que limitaran el poder de los cónsules. Al año siguiente se vuelve a hacer la propuesta, lo que provocó conflictos entre patricios y la plebe, entre cónsules y tribunos, durante cinco años. En el año 454 se discute por ambas partes la capacidad de proponer leyes al Senado, de modo que se propugna

---

<sup>6</sup> Cic. de orat. 1,44, 197 *Quantum praestiterint nostri maiores prudentia ceteris gentibus tum facillime intelligetis, si cum illorum Lycurgo et Dracone et Solone nostras leges conferre uolueris. Incredibile est enim quam sit omne ius ciuile praeter hoc nostrum inconditum ac paene ridiculum.*

<sup>7</sup> Verg. Aen. 6,848-53.

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

el nombramiento de legisladores tanto patricios como plebeyos. En un principio sólo se aceptan legisladores patricios, mientras los tribunos proponen un arreglo.

Pues bien, en lo que atañe a la ley de las XII Tablas es posible reconocer en los textos conservados el latín del siglo V por comparación y paralelismo con otros documentos epigráficos; sin embargo, considerados estos fragmentos existentes, desde el punto de vista puramente lingüístico, cuadran mejor en la época del político histórico Apio Claudio, de alrededor del año 300 a. C. que en la del legendario decenviro del mismo nombre. La lengua parece modernizada por más que la historia o la leyenda sitúen su origen a mediados del siglo V. Ciertamente la marcha general de la historia de Roma en la antigüedad garantiza la verdad del hecho de que en el siglo V se produjo una codificación legislativa que tenía como contenido principal la ordenación del derecho y procedimiento civil, manteniéndose, no obstante, inseparable de éstos la competencia de derecho penal y público.

También los historiadores del derecho han elogiado en el código de las XII Tablas la tarea gigantesca que supuso en aquellas circunstancias el hecho de fijar por escrito el ordenamiento jurídico vigente. Incluso en la forma modernizada en que los fragmentos han llegado hasta nosotros se nota el esfuerzo del legislador por encontrar la expresión adecuada a sus prescripciones. Sus normas son de una concisión extrema, muy uniformes y sencillas en su estructura.

## DESARROLLO DEL DERECHO ROMANO

Apio Claudio fue innovador benemérito por haber inducido a su liberto Gneo Flavio contra la oposición conservadora a extender un *ius ciuile*, el conocido *Ius Flavianum*, que fundaba un procedimiento de derecho civil en contraposición al procedimiento pontifical: el haber hecho accesible al público la querrela así como el señalamiento de la fecha de la misma.

Otro tanto hizo el cónsul del año 148 a. C. Elio con su *Ius Aelianum*. Su obra recibió el nombre de Tripartita, porque contenía: primero, la misma ley de las XII Tablas; segundo, la explicación de sus artículos según la *interpretatio* o explicación de la ley; y tercero, las *legis actiones*. Éstas eran sentencias que tenían que fijar el contenido de la cosa jurídica en una sucesión de frases escrupulosamente dispuestas pero anteriormente el conocimiento de estas *legis actiones* así como de los términos jurídicos estaban reservados desde antiguo solamente al colegio sacerdotal de los pontífices. Éstos evitaban darlos a conocer fuera de ciertos casos.

Por consiguiente, el derecho romano se va configurando y consolidando a lo largo de la República por el derecho civil recogido por la compilación en dieciocho libros de Mucio Escévola, en los edictos de los pretores y en los *senatusconsulta* o decisiones del Senado.

La orientación del genio cultural de la Roma antigua hacia el derecho y la oratoria favoreció este desarrollo. La creación literaria individual en el campo de la jurisprudencia fue espoleada también por la circunstancia de que las opiniones de jurisperitos *responsa prudentium* encontraron siempre mayor acogida en la decisión



procesal. Los pontífices, autorizados oficialmente para informar, fueron muchas veces en los últimos tiempos de la República, por su personalidad, los mismos hombres que se consagraban a la jurisprudencia. Más tarde, en el Imperio, el emperador Augusto dio la disposición de que juristas distinguidos ejercitasen el *ius respondendi ex auctoritate principis*, esto es, que su actividad consultiva tuviese refrendo oficial, e incluso en el transcurso de la época imperial las opiniones de los jurisperitos en ciertas circunstancias tuvieron fuerza de ley.

Los romanos veneraron la ciencia del derecho, así se recoge en la compilación justiniana: *est quidem res sanctissima ciuilis sapientia* (Digesto 50,13,1,5). No hubo, pues, retroceso de la buena reputación y favorable consideración de que gozaban los *iurisprudentes* desde el comienzo de la República romana hasta la caída del Imperio.

A manera de conclusión podemos resaltar algunas consideraciones. De este campo de ruinas que constituyen los documentos jurídicos de la época republicana ocupa, no obstante, un lugar relevante la ley de las XII Tablas, libro de cabecera y catecismo de la juventud romana, pues dicho ordenamiento supuso la secularización de la ciencia jurídica, después de haber sido en la monarquía privilegio de los pontífices. La tradición romana señala a esta legislación en el sentido de que pretendía otorgar seguridad al ciudadano medio en el tráfico jurídico y en la justicia frente a la arbitrariedad de la nobleza patricia. Estas leyes grabadas en tablas de bronce fueron expuestas en el Foro por los años 451-450. En ella estaba codificado el derecho consuetudinario nacional. Era el *ius ciuile*, ordenamiento jurídico privado, expresión de la autonomía del individuo. Seguramente, había llegado el momento en que aquel insignificante pueblo se había hecho mayor, había alcanzado la mayoría de edad política y debía darse leyes que alejaran la arbitrariedad propia del derecho no fijado por escrito. Una sociedad más compleja requería mayor control y saber a qué atenerse. El derecho romano, su carácter sistemático y rigor jurídico durante la República romana fue obra paciente de más de 500 años.

Y a partir de ahí Roma, a diferencia de Grecia, creó un sistema tan completo de derecho favorecido por la continuidad, por el espacio geográfico y por el Imperio.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBRECHT, M. VON (1997): *Historia de la Literatura Romana. Desde Andrónico hasta Boecio*, 2 vols. Versión castellana de Dulce Estefanía y Andrés Pociña, Herder, Barcelona.
- AULO GELIO (1959): *Noches Áticas. Capítulos jurídicos*. Traducción de F. Navarro Calvo, Buenos Aires.
- BEAUCHET, L. (1969): *Histoire du droit privé de la République Athénienne*, Ed. Rodopi, 4 vols., Amsterdam.
- BRETONE, M. G. (1992): *Geschichte des römische Rechts. Von den Anfängen bis zu Justinian*, Munich.
- CORTÉS GABAUDAN, F.-HINOJO ANDRÉS, G.-LÓPEZ EIRE, A. (EDS.) (1997): *Retórica, política e ideología*, Salamanca.
- CRIFÒ, G. (1972): «La legge delle XII tavole: Osservazioni e problemi», *ANRWI*, 2, pp. 115-133.
- DUCOS, M. (1985): «Du droit comparé à l'imaginaire: les institutions orientales vues de Rome» *Ktema* 10, pp. 163-174.
- GAGARIN, M. (1989): *Early Greek Law*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F. (1987): «Los vocabularios especiales en latín. Algunas consideraciones sobre su estudio» en 'In memoriam' *Inmaculada Corrales*. Secretariado de Publicaciones. Universidad de La Laguna, pp. 255-280.
- HOMO, L. (1970): *Institutions politiques romaines*, Édition Albin Michel, Paris.
- KUNKEL, W. (1991<sup>o</sup>): *Historia del Derecho Romano*, Ed. Ariel, Barcelona.
- MOURE CASAS, A. M.<sup>a</sup> (1978): «Escritores técnicos, especialmente juristas» *CFC* 81-82, pp. 399-421.
- ORS, X. D' (2001): *Antología de textos jurídicos de Roma*, Akal/Clásica 61, Madrid.
- RASCÓN GARCÍA, C.-GARCÍA GONZÁLEZ, J. M. (1993): *Ley de las XII Tablas*, Tecnos, Madrid.
- RUIZ CASTELLANOS, A. (1991): *Ley de las Doce Tablas*, Ed. Clásicas, Madrid.
- STEIN, P. G., (2001): *El Derecho romano en la historia de Europa. Historia de la cultura jurídica*, Siglo XXI, Madrid.
- SUÁREZ PIÑEIRO, A. M.<sup>a</sup> (2004): *La crisis de la República Romana (133-44 a.C.). La alternativa política de los populares*, Ed. Lóstrego, Santiago de Compostela.
- ZIGLER, K.-H. (1972): «Das Völkerrecht der römischen Republik», *ANRWI*, 2, pp. 59-114.





## SOBRE EL *DATIVVS AVCTORIS*

Tomás Hernández Cabrera  
M.<sup>a</sup> José Roca Alamá  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

La alternancia entre el Dativo y *ab...* abl. con *-tum esse* se asocia a dos modos de presentar los Estados de Cosas: si se presentan como Acciones, se escoge *ab...* abl. para expresar el Agente, pero si se presentan como Estados, la elección recae sobre el Dativo. Además, la estructura *-tum esse* + Dativo establece una oposición diatéctica con la estructura *-tum habere*.

PALABRAS CLAVE: Sintaxis Latina. Dativo. *Ab...* Ablativo. Diátesis. Agente.

### ABSTRACT

The alternance Dative/*ab...* abl. with *-tum esse* is associated with two ways of presenting the States of Affairs: if they are presented as Actions, the choice is *ab...* abl. to express the Agent, but if they are presented as States, the choice is Dative case. In addition, the structure *-tum esse* + Dative establishes a diathetic opposition with the structure *-tum habere*.

KEY WORDS: Latin Syntax. Dative. *Ab...* Ablative. Voice. Agent.

Afirma Joffre (1995: 96) que, en latín, a las formas habituales de complemento agente (ablativo y *ab...* abl.) se superponen otras construcciones, reconocidas o no como tales por las gramáticas. Esas otras formas de expresar el agente, a las que dedica tres páginas de su monografía, son el dativo y *per...* ac. Las notables diferencias existentes entre todas ellas parecen diluirse debido principalmente a cuatro factores: los efectos de la traducción a nuestras lenguas, la realidad externa al propio discurso, su aparente posibilidad de intercambio con *ab...* abl. y, sobre todo, la supuesta «equivalencia» entre todas estas formas y el Sujeto «agente» de la estructura activa. Veamos algunos ejemplos de ello con el ablativo y con *per...* ac.

Como muestran estos pasajes con el verbo *delecto*, no todo ablativo junto a un verbo pasivo expresa necesariamente agente:

(1) *Dici non potest, quam sim hesterna disputatione tua delectatus* («no puede decirse cuánto me deleitó tu disertación de ayer», Cic. Tusc. 2,10)

(2) *ut me ab eo delectari facilius quam decipi putem posse* («que creo que puede deleitarme con mayor facilidad que engañarme», Cic. div. in Caec. 44)



(3) quem... illae voluptariae *disputationes* delectarant («a quien habían deleitado aquellas deliciosas disertaciones», CIC. de orat. 3,62)

(4) Graecum aliquem, qui nos istius modi *disputationibus* delectaret («un griego que nos deleitaba con disertaciones de ese tipo», CIC. de orat. 1,104)

En efecto, la aparente conmutación entre el ablativo *disputatione* de (1) y el sintagma preposicional *ab eo* de (2), así como el hecho de que el mismo sustantivo *disputatio* pueda aparecer como Sujeto de *delecto* en activa, como sucede en (3), ha confundido, en nuestra opinión, a los estudiosos, que, por otra parte, han obviado la existencia de pasajes como (4), donde el ablativo *disputationibus* aparece junto a una forma activa de *delecto*, lo que corregiría la interpretación de (1) como agente.

Sucede lo mismo en el caso de *per...* ac., que no sólo se documenta en los mismos contextos de pasiva que *ab...* abl., como se deduce de comparar (5) y (6), sino que, en ocasiones, también parece equivaler al Sujeto de la activa, tal como se puede ver en (7):

(5) Vbi *per exploratores* Caesar certior factus est («cuando César se enteró por los exploradores», CAES. Gall. 1,12,2)

(6) Eodem die *ab exploratoribus* certior factus («ese mismo día se enteró por los exploradores», CAES. Gall. 1,21,1)

(7) ...tribuni plebis populum rogarent utrum consulem an *P. Scipionem* iuberent pacem dare... Si pacem *per P. Scipionem* dari atque *ab eodem* exercitum deportari iussissent, ... («...que los tribunos de la plebe preguntaran al pueblo si mandaban que fuera el cónsul o Publio Escipión el que concediera la paz ... Que, si ordenaban que se concediera la paz a través de Publio Escipión y que él mismo trasladara al ejército...», LIV. 30,40,14-15)

Sin embargo, se documentan, junto a los anteriores, dos tipos de datos que vienen a demostrar la no equivalencia semántica entre *per...* ac. y *ab...* abl.: se trata de aquellos en los que, como en (8), aparecen ambas preposiciones yuxtapuestas junto a formas pasivas (con lo que no pueden expresar la misma función semántica), y de aquellos otros en los que *per...* ac. acompaña a formas activas de cuyas pasivas se interpretaba agente, como (9):

(8) praeter hasce insidias Habito *ab Oppianico per Fabricium* factas («aparte de que Opiánico preparó estos engaños contra Habito por medio de Fabricio», CIC. Cluent. 62)

(9) Labienus... Caesarem *per nuntios* facit certiore («Labieno hace que César se entere a través de unos mensajeros», CAES. Gall. 7,87,3)

Así pues, queda demostrado con los ejemplos (1)-(9) el diferente comportamiento sintáctico de giros considerados equivalentes por las gramáticas para expresar agente. Del ablativo y *ab...* abl. en contextos de pasiva se ha ocupado



Baños (2001), al tiempo que Santos Guzmán (2001) ha puesto de manifiesto la distinción entre *per...ac.* y *ab... abl.* De las diferencias existentes entre el llamado *dativus auctoris* y *ab... abl.* nos ocuparemos a continuación.

Como es bien sabido, según las gramáticas, el dativo denominado agente o *dativus auctoris* complementa a las formas verbales en *-ndus* o a ciertos participios de pasado como *cognitum*, *iudicatum*, *perspectum*, etc. (Bassols, 1983: I, 109). Ciertamente se introducen matizaciones del tipo «es otro dativo de interés: es el dativo de la persona interesada, pero que aquí coincide con la que ejecuta la acción» (Rubio, 1984: 149-150), o bien «designa la persona para la que existe un estado o una situación» (Ernout-Thomas, 1984: 74-75).

Pues bien, además del ablativo y *per... ac.*, también el dativo es considerado agente en determinados contextos de pasiva, y, en efecto, a la vista de los pasajes siguientes, parecería acertado afirmar que el dativo *mihi* de (10) equivale al nominativo *iste* de (11):

(10) praesertim cum *mihi* deliberatum et constitutum sit ita gerere consulatum ... («sobre todo teniendo yo pensado y establecido ejercer el consulado ...», Cic. leg. agr. 1,25)

(11) quod *iste* certe statuerat ac deliberauerat non adesse («porque ése, sin duda, había decidido y sopesado no presentarse», Cic. Verr. 2,1,1)

No se dice nada, sin embargo, acerca de si estas formas pasivas documentan también un complemento agente con *ab... abl.* ni, de ser así, sobre las condiciones que han de darse para que aparezca éste o el dativo.

Para comprobar tales extremos, hemos analizado los pasajes de Cicerón en los que aparece el participio de pasado de los verbos *cognosco*, *delibero*, *suscipio* y *perspicio*<sup>1</sup>. Los datos son los siguientes:

CUADRO 1

	Total	+ dativo	+ <i>ab... abl.</i>	<i>habeo</i> + part.
<i>cognitum</i>	196	20	17	19
<i>deliberatum</i>	9	3	1	1
<i>perspectum</i>	56	13	3	3
<i>susceptum</i>	145	13	21	3

Pues bien, los participios de pasado que se construyen con *dativus auctoris* pueden aparecer modificados por un complemento agente de *ab... abl.*, tal como demuestran la tabla anterior y los siguientes ejemplos:

<sup>1</sup> Para la selección de los pasajes analizados nos hemos servido de la colección de textos que se ofrecen en el CD-Rom del *PHI* (1991).





(12) sine nos per eum nostras fortunas defendere cuius fides est *nobis* cognita («deja que defendamos nuestros intereses mediante aquel cuya lealtad nos es conocida», CIC. div. in Caec. 20)

(13) numquam post populi Romani nomen *ab Siculis* auditum et cognitum ... («que nunca después de que los sicilianos oyeron y conocieron el nombre del pueblo romano...», CIC. Verr. 2,3,74)

(14) si iam *tibi* deliberatum est quibus abroges fidem iuris iurandi, responde («si ya tienes pensado a quiénes anulas la confianza del juramento, responde», CIC. Q. Rosc. 44)

(15) rem *a me* saepe deliberatam et multum agitatam requiris («me preguntas una cosa sobre la que yo he reflexionado a menudo y he pensado mucho», CIC. ac. 1,4)

(16) Lepidi... levitatem et inconstantiam animumque semper inimicum rei publicae iam credo *tibi* ex tuorum litteris esse perspectum («la ligereza e inconstancia de Lépido y su ánimo siempre enemigo del estado creo que ya te son conocidos por las cartas de los tuyos», CIC. ad Brut. 2,1)

(17) ... tum vero lectis tuis litteris perspectus est *a me* toto animo de te ac de tuis ornamentis et commodis cogitare («descubrí realmente que meditaba profundamente sobre ti y tus distinciones y tus retribuciones al leer tu carta», CIC. fam. 1,7,3)

(18) qua re *mibi* cum perditis civibus aeternum bellum susceptum esse video («por eso veo que mantengo una guerra eterna con ciudadanos perdidos», CIC. Catil. 4,22)

(19) atque ut id quod esset *a te* scelerate susceptum latrocinium potius quam bellum nominaretur («y que el crimen que asumiste se denomine latrocinio antes que guerra», CIC. Catil. 1,27)

En relación con las condiciones que han de darse para que aparezca dativo o *ab...* abl., la comparación de los datos permite concluir que se usa el dativo cuando se conciben los hechos como un Estado<sup>2</sup>, mientras que se usa *ab...* abl. cuando se conciben como una Acción, con independencia de que ésta produzca un Estado resultante o no. Así, se concibe como Estado el conocimiento (la experiencia) que se tiene de las personas y de sus cualidades y actitudes, como muestran (20) a (22), mientras que se concibe como Acción, por ejemplo, el conocimiento judicial, es decir, la instrucción judicial de (23):

---

<sup>2</sup> Para los tipos básicos de estados de cosas, *vid.* PINKSTER (1995: 24), tomado de DIK (1978: 34).

(20) in accusando etiam *M. Aquilio* L. Fufii cognita industria est («M. Aquilio conocía la dedicación de L. Fufio a la hora de acusar», Cíc. off. 2,50)

(21) *toti* denique sit *provinciae* cognitum tibi omnium quibus praesis salutem, liberos, famam, fortunas esse carissimas («en fin, que toda la provincia sepa que para ti son muy queridos el bienestar, los hijos, el nombre y las fortunas de todos aquellos sobre los que gobiernas», Cíc. ad Q. fr. 1,1,13)

(22) bene enim *tibi* cognitus sum («pues te soy bien conocido», Cíc. Att. 9,16,2)

(23) atque ut aliquando de rebus *ab isto* cognitis iudicatisque et de iudiciis datis dicere desistamus («y para que alguna vez dejemos de hablar sobre los asuntos instruidos y juzgados por éste y sobre sus concesiones de fórmulas», Cíc. Verr. 2, 2, 118)

Apoya, además, la interpretación de que *ab...* abl. acompaña a *cognitum* cuando se considera una Acción el hecho de que es compatible con referencias temporales puntuales, tales como *post cognitum* en (13) o adverbios como *cito* en (24):

(13) numquam post populi Romani nomen *ab Siculis* auditum et cognitum ... («que nunca después de que los sicilianos oyeron y conocieron el nombre del pueblo romano...», Cíc. Verr. 2,3,74)

(24) nescio quo fato sum servatus, quod sum cito *a nostris* cognitus («no sé qué hado me salvó, porque fui reconocido inmediatamente por los nuestros», Cíc. fam. 10,30,3)

En (24) el Sujeto es una entidad humana. Sin embargo, no se refiere al conocimiento que de ella se tiene, sino a su identificación en una circunstancia determinada. Asimismo, en los pasajes en los que el Sujeto de una construcción con *ab...* abl. es una actitud humana, insiste Cicerón en el momento del descubrimiento:

(25) haec [frugalitas] in illo est *ab ineunte aetate cum a cuncta Asia, cum a magistratibus legatisque nostris, tum ab equitibus Romanis* qui in Asia negotiati sunt perspecta et cognita («ésta fue percibida y conocida en él desde su infancia por toda Asia, por nuestros magistrados y legados y por los caballeros romanos que tenían negocios en Asia», Cíc. Deiot. 26)

(17) ... tum vero lectis tuis litteris perspectus est *a me* toto animo de te ac de tuis ornamentis et commodis cogitare («descubrí realmente que meditaba profundamente sobre ti y tus distinciones y tus retribuciones al leer tu carta», Cíc. fam. 1,7,3)

En efecto, en (25) no interesa tanto a Cicerón que la frugalidad de Deyotaro sea un hecho claramente manifiesto y conocido, como destacar la edad del rey en el momento en que todos empezaron a percibirla. El sintagma *ab ineunte aetate* señala ese momento, de la misma manera que, en (17), el abl. abs. *lectis tuis litteris* delimita el momento en que Cicerón descubre la disposición de ánimo de Pompeyo hacia Léntulo.



Los datos de *perspectum* no difieren de los de *cognitum*. El tercer pasaje en el que *perspectum esse* se documenta con *ab...* abl. se refiere a la Acción de descubrir algo de lo que filósofos más antiguos no se habían percatado:

(26) sed te animadvertisse, quas res illi propter antiquitatem parum vidissent, eas a Stoicis esse perspectas («sino que tú has advertido que las cosas que aquellos apenas habían visto debido a su antigüedad fueron claramente percibidas por los estoicos», CIC. fin. 4,62)

Por el contrario, en diez de los trece ejemplos de dativo documentados se aplica el participio *perspectum* o la perífrasis *perspectum esse* a una cualidad (16), una entidad (27) o una actitud humanas (28), de la que la entidad expresada en dativo tiene constancia:

(16) Lepidi... levitatem et inconstantiam animumque semper inimicum rei publicae iam credo *tibi* ex tuorum litteris esse perspectum («la ligereza e inconstancia de Lépido y su ánimo siempre enemigo del estado creo que ya te son conocidos por las cartas de los tuyos», CIC. ad Brut. 2,1)

(27) Dionysius, vir optimus, ut *mibi* quoque est perspectus... Romam venit xv Kal. Ian. («Dionisio, hombre extraordinario, según también yo tengo comprobado... llegó a Roma el dieciséis de diciembre», CIC. Att. 7,7,1)

(28) ac primum *tibi* perspectum esse iudicium de te meum laetor («y en primer lugar me alegro de que tengas conciencia de mi opinión sobre ti», CIC. Att. 1,20,1)

Por lo que se refiere a *delibero*, aun siendo escasos los datos, se puede apreciar bien el contraste entre (15), en el que se alude a un asunto sobre el que Cicerón ha reflexionado en muchas ocasiones (*saepe*), y (10), (14) o (29), en los que se refiere a una decisión firme que afecta y de la que es responsable la entidad expresada en dativo:

(15) rem a me saepe deliberatam et multum agitatum requiris («me preguntas una cosa sobre la que yo he reflexionado a menudo y he pensado mucho», CIC. ac. 1,4)

(29) *mibi* vero deliberatum est... abesse ex ea urbe («ciertamente tengo pensado... mantenerme lejos de la ciudad», CIC. Att. 15,5,3)

Por último, respecto a *suscipio*, baste comparar los pasajes (30) y (31) con (18) y (32), referidos en todos los casos al Sujeto *bellum*:

(30) non multitudinis temeritate, sed optimatum consilio bellum ab istis civitatibus cum populo Romano esse susceptum («que esas ciudades no emprendieron la guerra con el pueblo romano debido a la temeridad de la multitud sino a la decisión de los mejores hombres», CIC. Flacc. 58)

(31) sed iudicavit a plerisque ignoracione potius et falso atque inani metu quam cupiditate aut crudelitate bellum esse susceptum («sino que consideró que la



mayoría había emprendido la guerra más por ignorancia y por un miedo errado e inane que por ambición o crueldad», Cíc. Marcell. 14)

(18) qua re *mihī* cum perditis civibus aeternum bellum susceptum esse video («por eso veo que mantengo una guerra eterna con ciudadanos perdidos», Cíc. Catil. 4,22,8)

(32) qua re non sum nescius quanto periculo vivam in tanta multitudine improborum, cum *mihī uni* cum omnibus improbis aeternum videam bellum esse susceptum («por eso no ignoro con cuánto peligro vivo en medio de tan gran multitud de malvados, al ver que yo solo mantengo una guerra eterna con todos los malos», Cíc. Sull. 29)

En efecto, mientras que en (30) y (31) Cicerón alude a las circunstancias desencadenantes de la guerra y, por tanto, se refiere a ella en su punto inicial, en (18) y (32) la guerra es para nuestro autor un estado, tan duradero como refleja el adjetivo *aeternum*, lo que motiva la elección del dativo.

En cambio, podría preguntarse por qué en los dos pasajes que siguen, donde se refleja la voluntad de permanencia y duración de la benevolencia en (33) y la defensa en (34) respectivamente, que se consideran ya asumidas, no se ha preferido el dativo:

(33) fretus conscientia officii mei benevolentiaeque, quam *a me* certo iudicio susceptam, quoad tu voles, conservabo («confiado en la conciencia de mi interés y benevolencia, que asumida por mí sobre la base de un juicio seguro, conservaré hasta que tú quieras», Cíc. fam. 3,7,6)

(34) quae *a me* suscepta defensio est te absente dignitatis tuae, in ea iam ego non solum amicitiae nostrae sed etiam constantiae meae causa permanebo («permaneceré en esta defensa de tu dignidad que emprendí en tu ausencia ya no sólo debido a nuestra amistad sino también a mi constancia», Cíc. fam. 5,8,5)

Los sintagmas *certo iudicio*, sobre el que se basa la benevolencia de Cicerón en (33), y *te absente*, que remite a los límites dentro de los que se produjo la asunción de la defensa en (34), insisten, como en (30)-(31), en las circunstancias por o en las que se desencadena la Acción, con independencia de que ésta pueda producir un Estado resultante. Por ello se escoge *ab...* abl.

En fin, de lo expuesto hasta aquí puede concluirse que la clave de la distinción entre el denominado *dativus auctoris* y *ab...* abl. radica en la concepción misma de los hechos que se narran: cuando el autor los concibe como un Estado, se sirve del dativo para referirse a la entidad humana afectada o involucrada en dicho Estado, mientras que cuando los concibe como una Acción, utiliza *ab...* abl. para indicar el agente de tal Acción. Esta tesis concuerda con la teoría de Joffre (1995: 318-324) sobre la perífrasis *-tum esse*, según la cual esta perífrasis puede corresponderse bien con un perfecto, bien con un estado presente, debiéndose sólo a factores contextuales su interpretación en uno u otro





sentido. Digamos, pues, que la oposición dativo/*ab...* abl. es uno de esos factores contextuales.

Cabe, entonces, reconsiderar la aparente equivalencia entre el dativo de (10) y el nominativo de (11), es decir, que una estructura pasiva con dativo es «transformación» de una estructura activa.

A nuestro juicio, la oposición activa/pasiva sólo se produce cuando la forma *-tum esse* se corresponde con un perfecto, y esto sólo es así cuando es susceptible de ir acompañada de *ab...* abl. Por el contrario, la presencia del dativo sugiere una interpretación presente, que remitiría, en todo caso, a otra forma de presente. Esa otra forma de presente sería la perífrasis *-tum habere*.

Desde un punto de vista teórico, este hecho entra en consonancia con la tesis defendida por García Hernández (1993)<sup>3</sup> sobre la relación diatética entre *sum* + dativo (posesivo) y *habeo*, así como también con la de quienes, desde Kuritowicz (1973), defienden que *-tum habere* viene a cubrir la «casilla vacía» de la «perfectividad» en activa, perfectividad que en pasiva se expresaba mediante *-tum esse* (García Hernández, 1980)<sup>4</sup>.

Desde el punto de vista de los datos, se constata que las características del Objeto de la construcción *-tum habere* coinciden, en general, con las del Sujeto de *-tum esse*: en primer lugar, los tres pasajes documentados de *perspectum habeo* y poco más de la mitad de los de *cognitum habeo* presentan como Objeto una entidad o un rasgo humano; a su vez, el único ejemplo de *deliberatum habeo* presenta un AcI (Acusativo con Infinitivo), igual que *deliberatum esse*, que presenta dos AcI y una Interrogativa Indirecta. En segundo lugar, se percibe cierta simetría en la oposición que se establecía entre (14) y (15) y la que se produce entre (35) y (36): tanto (14) como (35) aluden a un Estado en el que alguien está involucrado, mientras que (15) y (36) se refieren a una Acción llevada a cabo por alguien en uno (*olim*) o varios (*saepe*) momentos del pasado:

(35) tu sic ordinem senatorium despexisti, sic ad iniurias libidinesque tuas omnia coaequasti, sic *habuisti statutum* cum animo *ac deliberatum*, omnis qui habitarent in Sicilia, aut qui Siciliam te praetore attigissent, iudices reicere ut illud non cogitares tamen, ad eiusdem ordinis homines te iudices esse venturum? («¿hasta tal punto despreciaste el orden senatorial, lo adecuaste todo a tus injusticias y deseos, tuviste establecido en tu ánimo y decidido recusar como jueces a todos los que habitaran en Sicilia, o los que hubieran llegado a Sicilia durante tu pretura, que no pensabas, sin embargo, que ibas a presentarte a jueces del mismo orden?», Cíc. Verr. 2,3,95)

(36) si tecum olim coram potius quam per litteras de salute nostra fortunisque *deliberavissem* («si hubiera discutido contigo hace tiempo personalmente antes que por carta sobre nuestro bienestar y nuestra fortuna», Cíc. Att. 11,3,1)

<sup>3</sup> Véase también GARCÍA HERNÁNDEZ (1992) e ISO ECHEGOYEN (1995).

<sup>4</sup> Sobre el origen del giro *-tum habere*, véase también GONZÁLEZ ROLÁN (1993).



Por otra parte, la semejanza de contenido entre (11) y (35), en que *delibero* va complementado por sendos infinitivos, no es más que aparente. En efecto, desde la perspectiva de la ficción de los discursos de Cicerón, en (11) la decisión de Verres de no acudir a la segunda sesión no fue más que una idea fugaz que no mantuvo, puesto que se refiere a él como si realmente estuviera presente y el juicio continuara; por el contrario, en (35) su decisión de recusar como jueces a todos los que tuvieran que ver con Sicilia sí nos la presenta el autor como un estado sostenido.

Por último, la oposición *-tum esse/habere* se justifica claramente en los textos más desde la perspectiva sintáctico-pragmática que desde la perspectiva estrictamente semántica. Es decir, ambas estructuras se refieren a un mismo tipo de contenido: «una entidad x se encuentra en un estado que afecta de alguna manera a una entidad y»; pero *-tum esse* presenta los hechos desde la perspectiva de x, mientras que *-tum habere* los presenta desde la perspectiva de y. El análisis de los datos del *corpus* utilizado para este estudio permite concluir que *-tum esse* se usa, en efecto, de forma habitual, pero que se prefiere *-tum habere* cuando la entidad afectada es más cohesiva, es decir, cuando su utilización como Sujeto sintáctico mantiene la perspectiva del texto<sup>5</sup>. Así sucede manifiestamente en (35) y en los pasajes siguientes:

(37) *adsunt, queruntur Siculi universi; ad meam fidem, quam habent spectatam iam et cognitam, confugiunt; auxilium sibi per me a vobis atque a populi Romani legibus petunt* («están presentes y se quejan todos los sicilianos; se refugian en mi lealtad, que ya tienen probada y conocida; os piden auxilio a vosotros y a las leyes del pueblo romano», Cic. div. in Caec. 11)

(38) *qui et te nossem et tuarum litterarum ad me missarum promissa meminisssem et habere* a Furnio nostro tua penitus consilia *cognita* («que no sólo te conozco sino que recuerdo las promesas de la carta que me enviaste y tengo pleno conocimiento de tus proyectos por nuestro Furnio», Cic. fam. 10,12,1)

(39) *non soleo, mi Brute... temere adfirmare de altero... Clodi animum perspectum habeo, cognitum, iudicatum* («no suelo, mi querido Bruto, hacer afirmaciones a la ligera acerca de otro... el ánimo de Clodio lo tengo visto, conocido y juzgado», Cic. ad Brut. 6,1,12)

En fin, para concluir, hay que decir, en primer lugar, que es necesario precisar la conclusión de Joffre (1995: 99) de que «le complément d'agent est avant tout un circonstant et le locuteur amené à l'introduire dans une phrase peut toujours, au lieu d'avoir recours à la construction consacrée, préférer la précision

---

<sup>5</sup> Sobre diversos modos de cohesión textual, véase PINKSTER (1995: 315-335), y la bibliografía que aporta. El aspecto particular que aquí interesa, la continuidad de la perspectiva, lo trata el autor holandés en las páginas 330-332, aportando datos de tres fenómenos distintos: la alternancia entre las dos construcciones de verbos como *circumdare*, la elección entre activa y pasiva y el uso del *Nominativus cum Infinitivo*.

sémantique, l'originalité d'autres marquants ... elles permettent à l'écrivain d'éviter la banalité et de préciser le rôle, la position que joue *l'agent* par rapport au procès». El papel que en el estado de cosas juega el agente no puede ser otro que el de Agente; otra cosa es que el denominado «complemento agente» no lo sea realmente, en cuyo caso «sería más apropiado hablar simplemente de *complemento de pasiva* para referirnos a todo aquel término de una frase pasiva que, con independencia de su papel semántico (Agente, Causa, Instrumento, Receptor, etc.), pueda convertirse en sujeto sintáctico de ese mismo predicado en voz activa» (Baños, 2001: 66).

En segundo lugar, la alternancia dativo/*ab...* abl. junto a las formas verbales denominadas pasivas de pasado, asociada a modos distintos de presentar el estado de cosas, conduce a dos análisis distintos de la construcción *-tum esse*: uno como estructura copulativa de presente (la del dativo) y otro como perífrasis de pasado pasivo (la de *ab...* abl.). El dativo, por tanto, no equivale al Sujeto de la activa correspondiente.

En tercer lugar, la estructura *-tum esse* + dativo establece oposición diatética con la estructura *-tum habere*, del mismo modo que *sum* + dativo y *habeo*. La elección entre una u otra estructura parece depender de factores sintáctico-pragmáticos como la cohesión textual.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAÑOS BAÑOS, J. M. (2001): «Sobre la pasiva en latín y la expresión del denominado *complemento agente*», en *Actas del X CEEC*, Madrid, pp. 65-72.
- BASSOLS, M. (1983): *Sintaxis latina I*, Madrid (=1956).
- DIK, S. (1978): *Functional Grammar*, Amsterdam.
- ERNOUT, A.-THOMAS, F. (1984): *Syntaxe latine*, París (=1953).
- GARCÍA HERNÁNDEZ, B. (1980): «El desarrollo de la expresión analítica en el latín vulgar. Planteamiento general», *RSEL* 10/2, pp. 307-330.
- (1992): «El dativo con *sum* y la vulgarización de la noción de posesión», *RSEL* 22/2, pp. 325-337.
- (1993): «Die komplementäre Beziehung zwischen *mihī est* und *habeo*. Ihre historische Entwicklung», *IF* 9, pp. 186-198.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T. (1993): «Sobre el origen del giro ‘*habeo* + participio’: ¿innovación o pervivencia?», *Helmantica* 44, pp. 133-135.
- HERNÁNDEZ CABRERA, T. (2001): «*Cognitus ab...* abl.: diferencias contextuales entre receptor y fuente del conocimiento», en *Actas del X CEEC*, Madrid, II, pp. 115-120.
- ISO ECHEGOYEN, J. (1995): «La construcción *sum* + dativo y *habere* + acusativo como expresión de la posesión», en M<sup>a</sup> Esperanza Torrego *et al.* (eds.), pp. 61-74.
- JOFFRE, M.-D. (1995): *Le verbe latin: voix et diathèse*, Lovaina-París.
- KURILOWICZ, J. (1973): «Les temps composés du roman», en *Esquisses linguistiques*, Múnich, pp. 104-108.
- PINKSTER, H. (1995): *Sintaxis y semántica del latín*, Madrid.
- RUBIO, L. (1982): *Introducción a la sintaxis estructural del latín*, Barcelona (=1966).
- SANTOS GUZMÁN, P. (2001): «*Per* + acusativo y la expresión del agente: su evolución del latín clásico al latín tardío», en *Actas del X CEEC*, Madrid, pp. 213-221.
- TORREGO, M.<sup>a</sup> E. *et al.* (1995): *Sintaxis del dativo latino*, Madrid-Barcelona.





# SAN BRENDÁN Y SAN MACLOVIO EN LA OBRA DE HONORIO FILOPONO

Fremiot Hernández González  
Universidad de La Laguna

## RESUMEN

El autor de este artículo desarrolla y comenta, aportando textos, el relato sobre la leyenda de la navegación de san Brendán y san Maclovio, dos monjes navegantes del siglo V, por el Océano Atlántico y su recalada en las Islas Afortunadas, que son identificadas con las Islas Canarias, tal como aparece en una obra escrita en latín en el siglo XVII sobre el viaje realizado por el primer vicario general de América —nombrado por el papa Alejandro VI— que acompañó a Cristóbal Colón en el año 1493.

PALABRAS CLAVE: Filología latina. Latín humanístico. Historia. Leyendas canarias.

## ABSTRACT

The author of this paper develops and comments, quoting the original texts, the narration of the legend on the voyage of Saint Brendan and Saint Maclow, two fifth-century sailor monks, in the Atlantic Ocean and their arrival at the «Fortunatae Insulae», identified as the Canary Islands, as it appears in a 17<sup>th</sup>-century work written in Latin on the trip carried out by the first Vicar-general of America —named by pope Alexander VI— who accompanied Christopher Columbus in the year 1493.

KEY WORDS: Latin Philology. Humanistic Latin. History. Canary Legends.

## I. LA OBRA

En el año 1621 aparece en Europa una obra bajo el título muy amplio —cosa frecuente en la época— que transcribimos literalmente: *Nova typis transacta navigatio Novi Orbis Indiae Occidentalis admodum Reverendissimorum PP. ac FF. Reverendissimi ac Illustrissimi Domini Dn. Buellii Cataloni Abbatis montis Serrati et in universam Americam, sive Novum Orbem Sacrae Sedis Apostolicae Romanae a Latere Legati, Vicarii ac Patriarchae: sociorumque, Monachorum ex Ordine S. P. N. Benedicti ad supra dicti Novi Mundi barbaras gentes Christi S. Evangelium praedicandi gratia delegatorum Sacerdotum: Dimissi per S. D. D. Papam Alexandrum VI. Anno Christi 1492<sup>o</sup>. Nunc primum e variis scriptoribus in unum collecta et figuris ornata. Authore Venerando Fr. Don Honorio Philopono, Ordinis S. Benedicti Monacho. 1621* [Nueva navegación impresa del Nuevo Mundo de la India Occidental de los reverendísimos padres y frai-





les reverendísimo e ilustrísimo señor dom Boil Catalán, abad de Montserrat y legado papal de la sagrada Sede Apostólica Romana, vicario y patriarca para toda América, o sea el Nuevo Mundo, y sus compañeros los monjes de la orden de nuestro padre san Benito, sacerdotes delegados para predicar el santo evangelio de Cristo a los pueblos bárbaros del mencionado Nuevo Mundo, enviados por su santidad el papa Alejandro VI en el año de Cristo de 1492, ahora por vez primera sacada de varios escritores y reunida en un solo libro e ilustrada con imágenes. Autor el reverendo fray dom Honorio Filopono, monje de la orden de san Benito. 1621].

De la obra existen dos tiradas, sin que se pueda precisar cuál de las dos es la más antigua. El libro, que actualmente aparece en cualquier catálogo de libros raros —sobre el valor del mismo puede darnos una idea el precio de treinta mil euros por el que la «Librairie Thomas-Scheler» de París vende un ejemplar, o los veintisiete mil dólares que pide la «Philadelphia Rare Books & Manuscripts Company» de Estados Unidos por otro ejemplar—, carece del nombre del impresor y del lugar de la impresión, aunque en algunos catálogos hemos leído que se imprimió en Linz. Está dedicado al abad Gaspar Plautio y su autor es un monje benedictino que se hace llamar Honorio Filopono, nombre que ya desde su época comenzaba a plantear dudas como atestigua el título de la siguiente obra del marqués de Lorito (o Sorito): *Examen apologetico de la historica narracion de los naufragios, peregrinaciones, i milagros de Alvar Nuñez Cabeza de Baca, en las tierras de la Florida, i del Nuevo Mexico: contra la incierta, i mal reparada censura del «P. Honorio Filopono ò del que puso en su nombre», el libro intitulado: nova typis transacta navigatio Novi Orbis Indiae Occidentalis ... / por el exc mo señor don Antonio Ardoino ...* En Madrid, en la imprenta de J. de Zuñiga, 1736 (González de Barcia, 1974: t. I) (las comillas son nuestras). Sin embargo, alguna vez han sido identificados —desde nuestro punto de vista sin razón alguna que lo justifique— como la misma persona, es decir, que Honorio Filopono no sería otra cosa que el seudónimo de Gaspar Plautio, abad del convento de Seitenstetten en la baja Austria, pues al final de la dedicatoria se lee: *Datum ex Cella mihi assignata Monasterii Seittenstöttensis*. El libro es un curioso relato sobre el descubrimiento de América. El mismo autor —si es que él le puso el título a la obra— nos dice que lo que hace es tomar de distintas fuentes datos sobre el viaje que hizo al Nuevo Mundo Boil Catalán, abad del monasterio de Montserrat en Cataluña, junto con una serie de padres y hermanos de la orden de san Benito. La obra consta de seis folios sin numeración y 101 páginas numeradas. Son dignos de destacar —y quizás esto sea lo más conocido de la obra— los diecinueve grabados que se distribuyen a lo largo de todo el libro, de los que hablaremos más adelante.

<sup>1</sup> En el ejemplar que manejamos aparece esta lectura que, lógicamente, es una errata, sin duda del editor. La forma correcta es *delegatorum*.

<sup>2</sup> Evidentemente se trata de un error, pues el Breve *Piis fidelium* del papa es de 25 de junio de 1493 (Cf. *AV., Reg. Vat. 777*, fols. 122-124).

## II. FRAY BERNARDO BOYL

Aunque no es nuestra intención entrar en la polémica suscitada sobre la vida de este personaje, sí conviene que mencionemos, siquiera sea brevemente, algunos detalles. De Bernardo Boyl o Boil o Buel o Buil hasta hace un par de años no se sabía exactamente en donde había nacido. A lo largo de la historia se ha discutido mucho y se han propuesto diferentes lugares, entre los que destacan Cataluña, Aragón y Valencia. Recientemente ha quedado demostrado documentalmente que «nació en el pueblo aragonés de Zaidín, obispado de Lérida» (Prunés, 2003: 558). Boyl fue un «personaje generosamente polimorfo» (Miquel, 1970: 7). En efecto, antes que fraile fue, entre otras cosas, marinero, desempeñando incluso el empleo de capitán de galeras reales, y ocupó cargos en la corte del rey Fernando: «especie de *eminencia gris* de los Reyes Católicos y confidente suyo» lo llama Odette D'Allerit (1970: 227). Se retiró a la vida anacorética en Montserrat y probablemente en otros lugares, que tuvo que abandonar algunas veces para cumplir encargos reales (por ejemplo, negociar con Francia la devolución de los condados del Rosellón y la Cerdeña o llevar a buen término el matrimonio entre la infanta Isabel y el rey Carlos VIII de Francia).

Mucho se ha discutido si perteneció o no a la orden benedictina: parece ser que en 1480 entró en la abadía de Montserrat para convertirse en monje benedictino, pero pronto pasó a una ermita, la de la Santísima Trinidad, en la Santa Montaña; sin embargo, Josep M. Prunés (2003: 556) afirma: «Boyl fue tan catalán como benedictino. Ya hace tiempo que su filiación benedictina fue cuestionada y hoy en día la posibilidad de que profesara como benedictino es prácticamente inatendible». Desde luego, en cartas dirigidas a él por los Reyes Católicos le dan el título de *prioris anacoritarum cenobii beate Marie de Montserrat* y él mismo firma cartas con el título de prior, pero esto no significa que fuera abad; no obstante, Honorio Filopono, como hemos visto en el título del libro, lo hace abad del monasterio de Montserrat.

Lo que sí es cierto y está demostrado es que Boyl fue nombrado por el propio san Francisco de Paula, fundador de la Orden de los Mínimos, corrector y vicario general de su Instituto en España, con la misión de introducir en este país la nueva Orden y fundar casas, cosa que hizo en varios puntos como Barcelona y Málaga. La última vez que salió de su convento fue para acompañar a Cristóbal Colón en su segundo viaje a América en 1493 como vicario general de las «Indias Occidentales» con nombramiento del papa Alejandro VI, nombramiento que se hizo a instancias del rey Fernando. Parece ser que a Boyl le acompañaron en este viaje doce frailes y que las relaciones que mantuvieron con Cristóbal Colón o quizás con miembros de su familia (Diego y Bartolomé) no fueron del todo amistosas, hasta tal punto que el prior se destacó por ser uno de los que con más vehemencia hablaron en contra del almirante. Si estos frailes fueron benedictinos y, además, del monasterio de Montserrat, como reza en el título del libro de Filopono, también está en entredicho. En definitiva, el investigador Jaume Collell i Bancells (1929: 2) afirma: «Hemos de consignar el fruto de nuestros estudios diciendo lisa y llanamente: 1º que no fueron monjes del Monasterio de Montserrat





los primeros misioneros de América; 2º que el P. Bernal Boyl, cuando fue con Cristóbal Colón a las tierras recién descubiertas, ya no era monje ni ermitaño de Montserrat, ni siquiera benedictino, porque había pasado a la orden de los Mínimos, a la sazón fundada por San Francisco de Paula». Algunos piensan en la posibilidad de que comenzara siendo benedictino, abandonara «la librea de San Benito por la de los Mínimos» y al «fin de su vida abandonó la orden de los Mínimos para volver a la de San Benito» (D'Allerit, 1970: 228).

Filopono, el autor de nuestro libro, hace de él el siguiente retrato que muy bien podría compararse con los mejores que solían hacer los más clásicos de los historiadores romanos, como Salustio y Tácito:

*Fuit enim hic praelatus, prius abbas Montis Serrati in Catalonia, prae reliquis uiris tunc in sacris tum humanioribus doctissimus ac illo tempore in Hispania multum celebris. Erat enim in eo eximia quaedam animi magnitudo; in rebus prosperis moderatio; in aduersis constantia: liberalitatem coluit ac pecuniae studium penitus contempsit; in congressu comis erat et affabilis, honestati et grauitati magis quam laetitiae aut leuitati deditus, temperantiaeque et caritatis ubique praebebat exempla, quas uirtutes in eo commendatiores faciebat insigne oris decus et eloquentia: forma staturaque corporis tantae dignitati conueniens illi quoque aderat. [Fue este prelado, antes abad de Montserrat en Cataluña, el más docto de los demás hombres tanto en las cosas sagradas como en las humanas, y muy famoso en aquella época en España. Había en él, en efecto, una singular grandeza de ánimo; moderación en el éxito, constancia en la adversidad: practicó la liberalidad y despreció completamente el afán por el dinero; en las reuniones era afable y amable, más dado a la honradez y a la seriedad que a la jocosidad y a la ligereza, y en todas partes daba ejemplo de templanza y caridad, virtudes que hacían más agradables en él la magnificencia de su palabra y su elocuencia; un aspecto y una estatura de su cuerpo conveniente a tan gran dignidad también le asistían.]*

Para redactar el libro el abad Filopono se inspiró en escritores anteriores tales como Pedro Mártir de Anglería<sup>3</sup>, Benzoni<sup>4</sup>, López de Gómara<sup>5</sup>, etc.

<sup>3</sup> Pedro Mártir de Anglería nació en Arona (Italia) en 1459 y murió en Granada en 1526. Entre los diversos cargos que ocupó en España están los de maestro de la nobleza, capellán de la reina Isabel la Católica, miembro del Consejo de Indias, embajador en El Cairo, cronista de corte, arcipreste de Ocaña y abad de Jamaica. Sus obras *De Rebus Oceanicis*, *De Orbe novo decades octo* y *Opus Epistolarum* son importantísimas para conocer los acontecimientos de la época.

<sup>4</sup> Jerónimo Benzoni nació en Milán en torno al año 1519. Viajó a diferentes puntos de América en 1541 y regresó a España y luego a Italia en 1556. Escribió un libro titulado *Historia del Mondo Nuovo*, que dedicó al papa Sixto IV y fue publicado por vez primera en Venecia en 1565.

<sup>5</sup> Francisco López de Gómara nació en Gómara (Soria) en 1511. Fue capellán de la familia de Hernán Cortés y con la información que le dieron el conquistador y otras personalidades que regresaron de América (tales como Andrés de Tapia y Gonzalo de Umbría) compuso su controvertida obra que fue publicada en Zaragoza en 1552 dividida en dos partes, *Historia de las Indias y Crónica de la conquista de Nueva España*.

### III. SAN MACLOVIO Y SAN BENDÁN

Más que las aventuras en el Nuevo Mundo de Bernardo Boyl, a nosotros lo que nos interesa en esta ocasión es el relato que hace Filopono del viaje de san Brendán y san Maclovio, santos que van juntos en el relato de Filopono. Efectivamente, el libro comienza hablando de la partida de Colón a América y al decir que éste se hizo a la mar, aprovecha la ocasión para hacer una digresión sobre las Islas Afortunadas (*In alto Oceano Atlantico Fortunatae Insulae sitae sunt...*) y, apoyándose en el testimonio que aparece en el Martirologio de Maurolico, afirma en pág. 11 que san Maclovio junto con san Brendán las visitaron en tiempos del emperador Justiniano:

*Has olim insulas Fortunatas siue Canarias, imperante Iustiniano Imperatore S. Machouius Abbas, uelut ut alii nominant, Machutes, cum beato Blandano, uel ut Maurolicus in Martyrologio Brandano, trium millium Monachorum in Britannia Abbate de Scotticis littoribus soluens, per integrum septennium, in Oceano Hyperboreo Deucalidonio nauigans perlustrauit. Ita enim Maurolicus Messanensis Abbas suum menologium decimo octauo Calend. Iunii pronuntiat: In Britannia S. Brandani Abatis, qui cum quatuordecim Monachis perlustrans Oceanum et Insulas Fortunatas, mirabilia uidisse refertur. [Estas islas Afortunadas o Canarias en otro tiempo, cuando era emperador Justiniano, las recorrieron san Macovio abad —o, como otros lo llaman, Macuto—, juntamente con el bienaventurado Blandán —o Brandán, como lo llama Maurolico en su Martirologio—, abad de tres mil monjes en Britania, partiendo de las costas de Escocia, navegando durante siete años completos en el Océano septentrional de Caledonia. En efecto, Maurolico, abad de Mesina, hace hablar así a su Menologio el día 15 de mayo: En Britania (el nacimiento) de san Brandán, abad, de quien se dice que recorriendo con catorce monjes el Océano y las Islas Afortunadas vio cosas maravillosas.]*

Asegura, además, Honorio Filopono que hasta que estas islas fueron descubiertas en época más reciente por navegantes como Juan Gonzalo, Tristán Vaseo y algunos otros como el infante don Enrique, hijo del rey Juan de Portugal, sólo habían sido conocidas por san Brendán:

*Et licet recens inuentio harum Insularum quibusdam Nauarchis attribuatur, utpote Ioanni Consaluo et T. Vasaeo et quibusdam aliis: utpote Henrico, Regis Ioannis Portugaliae filio magistro Ordinis Iesu Christi de Portugallo, etc. cum Africam et Mauritanos iussu Ioannis regis bello peterent, auctoritati tamen et antiquitati Ecclesiasticae Historicae credendum est, has nempe antehac soli Brandano fuisse cognitatas, et nobis detectas. [Y aunque el descubrimiento reciente de estas islas se atribuye a algunos marineros como Juan Gonzalo y T. Vaseo y a algunos otros tales como Enrique, hijo del rey de Portugal Juan, maestro de la Orden de Jesucristo de Portugal, etc., cuando atacaron con la guerra a África y a los moros por mandato del rey Juan, sin embargo hay que creer a la autoridad y antigüedad histórica de la Iglesia, a saber: que hasta ese momento éstas fueron dadas a conocer sólo a Brandán, y ocultadas a nosotros.]*

Efectivamente, Juan Gonzalo, Tristán Vaseo y algún otro como Egidio Annio fueron de los primeros que se decidieron a lanzarse a explorar algunas islas del Océano Atlántico. Así lo dice el jesuita padre Juan Pedro Maffeo (1605: I,1):



*Quorum e numero uiri tres praecipue, meriti felicitate uirtuteque sunt ut eorum nomina litterae omnes ab interitu uindicarent. Fuere autem Ioannes Consaluus et Tristanus Vasaeus, qui omnium primi longe a continenti recedere et uasto ac furenti oceano sese credere minime dubitarunt: ac partim uentis ablati, partim animi robore consilioque prouecti, insulas aliquot, in iis unam hodie nobilissimam ditissimamque cui a Materia nomen est ad Lusitanicum Imperium adiunxere. Itemque Aegidius Annius qui, syrtibus euitatis et accurate obseruato maris aestu recessuque, Ganariam Promontorium eximia nauigandi arte ac scientia denique flexit et Christianae Fidei ad Hesperios Aethiopas aliasque inaccessas antea nationes aditum aperuit.*

Continúa Filopono hablando sobre las siete Islas Canarias (*Canariarum Insularum sunt numero septem*) y al final cuenta la leyenda del milagro obrado por san Maclovio resucitando en una de estas islas a un gigante que había muerto sin bautizar, remitiendo a quien quiera ampliar al *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais y a la *Vita* escrita por Sigeberto de Gembloux:

*In harum iam recensitarum insularum una quondam Sanctus Maclouius uastae magnitudinis gigantem gentilem mortuum sacris precibus in uitam restituit... De quibus si placet pluribus consulas Vincentii Historiam et Sigebertum Gemblacensem in uita huius Sancti. [En una de estas ya mencionadas islas san Maclovio en otro tiempo devolvió a la vida, gracias a sus oraciones, a un gigante gentil de enorme tamaño muerto... Si quieres, puedes consultar sobre más cosas de éstas en la *Historia* de Vicente o a Sigeberto de Gembloux en la *Vida* de este santo.]*

Efectivamente, Vicente de Beauvais (1591: t. IV, lib. XXI) le dedica a la vida de san Maclovio ocho capítulos (XCIII-C), en los que siguiendo fundamentalmente a Sigeberto comienza relatando su nacimiento, su infancia, algunos milagros ocurridos en esta etapa de su vida (la isla que se formó en una ocasión cuando se quedó dormido, el carbón encendido que llevó en su regazo y no le quemó el hábito), su primer viaje marítimo en busca de la isla Ima, su consagración como obispo, el segundo viaje por mar y la resurrección del gigante Milduo, la celebración de la misa en el lomo de una ballena, la resurrección de un cadáver, la transformación de un vaso de mármol en vaso de cristal, la conversión de agua en vino, etc.

Pero Filopono prefiere ir a la fuente de todas las *Vidas* conocidas de Maclovio e invita al lector a seguir el relato de Sigeberto de Gembloux sobre el santo, que el abad adorna a veces con sus comentarios.

*Sed audi amabo lector beneuole, ipsum Sigebertum Gemblacensem plenius de hac S. Maclouii Abbatis mirabili nauigatione disserentem. Ait enim S. Maclouium, qui etiam Machutes ab illo nominatur, huius nauigationis primo inuentore S. Brandano suo abbate, cui sub S. Benedicti Regulari disciplina olim S. Maclouius suberat in Scotia, insulam in oceano sitam uidere uoluisse, quae inter reliqua felicitatis et beatitudinis commoda praemiaque prae caeteris terris ac insulis abundare credebatur; hoc tamen miraculo tenus dignum reputabatur habere, quod caeli ciues in ea ferebantur habitare. Super hoc si consideretur rei nouitas ex eo illis insulanis haec uiuendi imputabatur felicitas, quia apud eos in nullo exorbitabat moralis rectitudinis probitas: immo in omnibus potenter regnabat naturalis legis, secundum dictamen rationis sanctitas. [Pero escucha, por favor, lector*



benévolo, al propio Sigeberto de Gembloux que habla más ampliamente de esta maravillosa navegación de S. Maclovio. Afirma, en efecto, que S. Maclovio, al que también llama Macuto, junto con S. Brandán, el primer descubridor de esta navegación, su abad, a cuya obediencia de la regla benedictina estuvo sometido san Maclovio en otro tiempo en Escocia, habían querido visitar una isla situada en el Océano, que se creía que era muy abundante en los demás bienes de felicidad y dicha, y premios por encima de la restantes tierras e islas; sin embargo, era fama que tenía solamente esto digno de un milagro, a saber, que se decía que los ciudadanos del cielo habitaban en ella. Además de esto, si se considera la novedad del asunto, se atribuía a aquellos isleños esta felicidad en su vivir por este motivo: porque entre ellos en ninguno se desviaba la honradez de la rectitud moral: es más, entre todos reinaba poderosamente la inviolabilidad de la ley natural conforme al dictamen de la razón.]

Continúa el abad Filopono con el relato tomado de Sigeberto en el que se cuenta que Maclovio en compañía de san Brendán y ciento ochenta hombres se lanza al Océano en busca de esa isla, y cuando ya llevaban algunos meses navegando y, llegado el día de Pascua de Resurrección, deseaban celebrar la misa, no podían hacerlo porque no veían nada a su alrededor excepto el cielo y el agua. Pero Dios se compadeció de ellos y les presentó una ballena:

*Attamen Dei miserantis protinus illis eorum desiderium complentis adfuit auxilium et potentia, ex improviso etenim Cete grandissimum —balenam uocant alias— praesto adfuerat et immobiliter rupis instar se continentis super corporis molem illius, pilotae trimem applicant ac sacrum Missae officium hi sanctissimi uiri celebrantes agnum paschalem praeuia confessione omnibus sociis distribuunt, id est, sacram communionem...* [Sin embargo, el auxilio y el poder de Dios misericordioso les asistió rápidamente para satisfacer su deseo: en efecto, de improviso un cetáceo enorme —con otro nombre lo llaman ballena— se les había presentado y sin moverse como si fuera una roca que se mantiene sobre la mole del cuerpo, los pilotos varan la embarcación y estos santísimos varones celebrando el sacrificio de la Misa distribuyen el cordero pascual, previa confesión, a todos sus compañeros, es decir, la sagrada comunión...]

Después de este episodio el abad Filopono hace ir a san Maclovio, san Brendán y sus compañeros a la isla de Gran Canaria —cosa que en ningún momento se atreve a decir Sigeberto de Gembloux— y coloca allí el episodio de la resurrección del gigante (*Sacris itaque mysteriis Paschalibus peractis coeptum iter prosequuntur, magnamque Canariam Insulam Fortunatam applicant; eamque perlustrantes, nuper hominis proceri, gigantae molis instar sepulti tumulum inuenerunt...* [Después de haber llevado a cabo de este modo los sagrados misterios pascuales, continúan el camino proyectado y atracan en Gran Canaria, una Isla Afortunada; y cuando la recorrían encontraron el túmulo de un hombre prócer del tamaño de una mole gigantesca hacía poco sepultado...]).

Continuando con lo relatado por Sigeberto, san Maclovio por inspiración divina invoca el poder de la Santísima Trinidad y ordena al cadáver que se levante, cosa que éste hace, lo que le permite al santo hacerle una serie de preguntas (*unde et quis ante et cuius fuisset, quomodo et qua ratione mortem oppetisset* [de dónde había sido antes, quién y de quién había sido, cómo y por qué había muer-





to)), a las que el resucitado responde cosas maravillosas y, además, que sus padres lo habían asesinado y lo habían metido en aquella sepultura (*mirabilia tandem factus est dixitque se occisum a suis parentibus et hoc sepulchro conditum fuisse*). El episodio termina con la catequización del gigante por parte de Maclovio, su bautizo, su comunión y su muerte al cabo de quince días (*gigas igitur iste postea ab eodem supradicto sancto catequizatus et baptizatus est, porrectoque illi uenerabili Eucharistiae sacramento, decimo quinto die postea defunctus obiit*), pero el abad Filopono antes de terminar con el relato había hecho un inciso, que aprovecha para criticar lo supersticiosos que eran los canarios, de la siguiente manera:

*Superstitiosi enim ultra modum quam dici potest, fuerunt populi Canarienses: sacrificulos enim quam plurimos habebant sacrilegos, qui Tyrmam supra altam rupem collocauerunt (quod delubrum seu idolum fuerat diabolicum) persuaseruntque hi nequissimi sacrificulae Canariensibus ut se multum laeti et hilares psallentesque idolo illi de rupe uoluntarie praecipitarent, asseuerantes illorum animas ob honorem Tyrmae, sic corporibus exutas, mirum in modum beari aliquae uitae in statu collocari, ut deinceps nusquam amplius emori possent, sed aeternis delitiis perfrui concederetur.* [La gente de Canarias fue supersticiosa más desmesuradamente de lo que puede decirse, pues tenían muchísimos sacerdotes sacrificadores sacrílegos, los cuales colocaron sobre una elevada roca a Tirma (que era un templo o un ídolo diabólico) y estos perversos sacrificadores persuadieron a los canarios para que se precipitaran voluntariamente desde la roca muy contentos, alegres y cantando himnos en honor de aquel ídolo, afirmando que sus almas por honor de Tirma, despojadas así de sus cuerpos, eran bienaventuradas de un modo admirable y estaban colocadas en la otra vida en tal estado que después ya no podían morir más en ninguna parte, sino que se les concedía disfrutar de las delicias eternas.]

Tirma fue uno de los riscos sagrados de Gran Canaria, situado en Gáldar. Aunque probablemente Filopono tuvo acceso a lo que dice Francisco López de Gómara (1965: 384) en el apartado dedicado a las «Costumbres de los canarios» («Adoraban ídolos, cada uno al que quería; se les aparecía mucho el diablo, padre de la idolatría. Algunos se despeñaban en vida a la elección del señor, con gran pompa y atención del pueblo, por ganar fama y hacienda para los suyos, desde un gran peñasco, que llaman Ayatirma»), sin embargo la última parte de sus consideraciones, es decir, las promesas futuras, no sabemos de dónde pudo haberlas tomado, pues ni siquiera Juan de Abreu Galindo (1977: 157; 234) ni José de Viera y Clavijo (1982: I,166; 198) las mencionan.

Por otra parte, el abad Filopono es consciente de lo difícil que resulta creer algunos de los relatos que se cuentan respecto a las maravillas obradas por estos santos. Por eso se anticipa a los posibles incrédulos y trata de demostrarles, a su manera, la veracidad de lo que está refiriendo. Así, por ejemplo, cuando habla del prodigio de la misa sobre el lomo de la ballena, trae a colación uno de los milagros que Jerónimo Emser cuenta en la *Vida* de san Benno, obispo que fue de Meissen de 1066 a 1106, y apóstol de los eslavos. Dice Filopono:

*Neque hoc factum cuiquam impossibile aut ualde mirum uideri debet, in sacris perficiendis S. Maclouio brutam maximamque obedisse balenam, cum simile quid in*

*minutioribus bestiis S. Bennoni in Misnia, Germaniae prouincia obtigerit: is namque episcopus prope ecclesiam ranas perpetuo silentio obmutescere iussit, qui intra Missae officium proximo in lacu sibi moleste oblatrauerant.* [Y no debe parecer a nadie imposible o muy sorprendente este hecho: que, al celebrar el Sacrificio, una ballena bruta y enorme haya obedecido a san Maclovio, puesto que algo semejante aconteció con unos animalitos más pequeños a san Benno en Meissen, provincia de Germania: este obispo, en efecto, mandó a unas ranas que estaban cerca de la iglesia que guardaran un silencio perpetuo porque croaban en un lago próximo causándole molestias mientras oficiaba la Misa.]

Pero la realidad es que lo que dice aquí Filopono se aleja algo de lo relatado por Emser, porque el episodio del obispo Benno con las ranas parece ser que sucedió un día mientras éste paseaba, como era su costumbre, por el campo rezando y meditando en las cercanías de un pantano, no en la misa; y, además, las ranas no guardaron «silencio perpetuo», pues al momento el santo obispo les ordenó que cantaran de nuevo, ya que se hizo la reflexión de que a lo mejor el croar de las ranas podría ser más agradable a Dios que su propia oración. He aquí el relato de Emser:

*Solebat autem uir Dei nonnumquam orando meditandoque agros circuire: ibi cum aliquando iuxta paludem quandam garrula limosis rana coaxat aquis: ne contemplatem inturbaret, Seriphiam esse iubet, sunt enim in Seripho ranae omnes quidem mutae. Paululum inde transgresso uenit in mentem Danielis illud: Benedicite cete et omnia quae mouentur in aquis Domino: benedicite omnes bestiae et pecora Domino. Timens igitur ne forte gratior esset Deo illarum cantus quam sua oratio, eis iterum mandauit, quatenus consueta uoce Deum laudarent: quae mox campos et aëra stridore suo garrulo replent.*

Igualmente Filopono después de haber hablado del milagro de la resurrección del gigante, ubicado en la isla de Gran Canaria, su catequización y posterior muerte, justifica su verosimilitud de la siguiente manera:

*Factum illud incredibile quibusdam uideri posset, nisi theologorum rationibus astrueretur. Afferunt enim Dei dispensatione praeter leges ordinarias decretum suspendi posse damnationis, et pro praesentibus tantum delictis uel infidelitate<sup>6</sup> puniri suppliciis huiusmodi animam defuncti, donec reunita corpori ad pias aliquorum sanctorum preces meritaque praeuisa Deo, salutaribus expiata sacramentis saluetur. Afferuntque nonnulli sic Traianum imperatorem a S. Papa Gregorio Magno liberatum precibus ac bonis operibus, adeo ut etiam ob eius expiationem Deus illi<sup>7</sup> morbum acerbissimum podagrae toto reliquo suae uitae tempore inflexerit.* [Aquel hecho podría parecerles increíble a algunos si no fuese probado por los razonamientos de los teólogos: refieren, en efecto, que por dispensa de Dios más allá de lo que consienten las leyes ordinarias puede suspenderse un decreto de condena y por los delitos presentes solamente o por la falta de fe el alma del difunto es castigada con estos suplicios,

<sup>6</sup> infidelitatem editio: infidelitate ego.

<sup>7</sup> ille editio: illi ego.



hasta que unida nuevamente al cuerpo de acuerdo con las piadosas súplicas a algunos santos y méritos reconocidos por Dios, expiada por los sacramentos de la salvación se salve. Refieren algunos que así el emperador Trajano fue liberado por el papa san Gregorio Magno con sus preces y oraciones de tal modo que incluso por su expiación le ocasionó Dios (al papa) todo el resto de su vida la crudelísima enfermedad de la gota.]

Cuando Filopono habla de los teólogos en este pasaje, sin duda se está refiriendo, entre otros, a Tomás de Aquino quien, efectivamente, razona sobre cuestiones de este tipo. Concretamente toda la cuestión segunda de la *distinctio 45* del libro IV de su *Scriptum super sententiis* está dedicada a tratar sobre los suffragios a los difuntos: si los suffragios que hace uno pueden aprovechar a otro, a quiénes aprovechan y cuáles y cuánto aprovechan, y para concluir que «los suffragios aprovechan a los que están en el infierno» aduce Tomás de Aquino el testimonio de Agustín, de Dionisio, de las vidas de los Santos Padres, y de Juan Damasceno. Precisamente de éste último el santo de Aquino cita dos episodios que el santo de Damasco relató en uno de sus sermones: un episodio se refiere a una calavera que Macario encontró en el camino, la cual calavera le manifestó que pertenecía a un sacerdote gentil que estaba condenado en el infierno, pero que con la oración de Macario se beneficiaban él y otros. El otro episodio es el del emperador Trajano y dice así (Moos, 1947: *Super Sent.*, lib. 4 d. 45 q. 2 a. 2 tit.):

*Praeterea, Damascenus in eodem sermone narrat, quod Gregorius pro Traiano orationem fundens audiuit uocem sibi diuinitus allatam: uocem tuam audiui, et ueniam Traiano do; cuius rei, ut Damascenus dicit in dicto sermone, testis est oriens omnis et occidens. Sed constat Traianum in Inferno fuisse: quia multorum martyrum necem amaram instituit, ut ibidem Damascenus dicit. Ergo suffragia etiam ualent existentibus in Inferno.* [Además, Damasceno en el mismo sermón cuenta que Gregorio cuando hacía oraciones por Trajano oyó esta voz que procedente de la divinidad le llegaba hasta él: «oí tu voz y doy el perdón a Trajano». De este hecho, según dice Damasceno en dicho sermón, es testigo todo el oriente y el occidente. Pero hay constancia de que Trajano había estado en el infierno, porque decidió la matanza amarga de muchos mártires, como allí mismo dice Damasceno. Por consiguiente, los suffragios también son válidos para los que están en el infierno.]

En las *Vidas* que Paulo Diácono y Juan Diácono escribieron de san Gregorio Magno se cuenta también este episodio del papa y Trajano. He aquí lo que relata Juan Diácono (libro II, 44) que, como podemos observar, el propio biógrafo lo pone en duda, pero no porque el hecho sea inverosímil en sí mismo, sino por lo que el santo dice en el libro cuarto de sus *Diálogos*:

*Legitur etiam penes easdem Anglorum Ecclesias, quod Gregorius per forum Traiani, quod ipse quondam pulcherrimis aedificiis uenustarat, procedens, iudicii eius quo uiduam consolatus fuerat recordatus atque miratus sit: quod scilicet sicut a prioribus traditur, ita se habet. Quodam tempore, Traiano ad imminentis belli procinctum festinanti uehementissime, uidua quaedam processit flebiliter dicens: Filius meus innocens, te regnante, peremptus est; obsecro ut, quia eum mihi reddere non uales, sanguinem eius*

*legaliter uindicare digneris. Cumque Traianus, si sanus reuerteretur a praelio, hunc se uindicaturum per omnia responderet, uidua dixit: Si tu in proelio mortuus fueris, quis mihi praestabit? Traianus dixit: Ille qui post me imperabit. Vidua dixit: Et tibi quid proderit, si alter mihi iustitiam fecerit? Traianus respondit: Vtique nihil. Et uidua: Nonne, inquit, melius tibi est ut tu mihi iustitiam facias, et tu pro hoc mercedem tuam recipias, quam alteri hanc transmittas? Tunc Traianus ratione pariter pietateque commotus, equo descendit, nec ante discessit quam iudicium uiduae per semet imminens profligaret. Huius ergo mansuetudinem iudicis asserunt Gregorium recordatum ad sancti Petri apostoli basilicam peruenisse; ibique tandiu super errore tam clementissimi principis defleuisse, quousque responsum sequenti nocte cepisset, se pro Traiano fuisse auditum, tantum pro nullo ulterius pagano preces effunderet. Sed cum de superioribus miraculis Romanorum sit nemo qui dubitet, de hoc quod apud Saxones legitur, huius precibus Traiani animam ab inferni cruciatibus liberatam, ob id uel maxime dubitari uidetur, quod tantus doctor nequaquam praesumeret pro pagano prorsus orare; qui quarto Dialogorum suorum libro docuerit eandem causam esse cur non oretur a sanctis in futuro iudicio pro peccatoribus aeterno igne damnatis; quae nunc etiam causa est ut non orent sancti homines pro hominibus infidelibus impiisque defunctis; non aduertentes quia non legitur pro Traiano Gregorium exorasse, sed tantum fleuisse... Et notandum quia non legitur Gregorii precibus Traiani anima ab inferno liberata, et in paradiso reposita, quod omnino incredibile uidetur propter illud quod scriptum est: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto non intrabit in regnum coelorum; sed simpliciter dicitur, ab inferni solummodo cruciatibus liberata. Quod uidelicet potest uideri credibile quippe cum ita ualeat anima in inferno existere, et inferni cruciatibus per Dei misericordiam non sentire, sicuti unus gehennae ignis ualeat omnes peccatores pariter detinere, sic per Dei iustitiam cunctos non ualeat aequaliter exurere. Nam uniuscuiusque quantum meruit culpa, iusto Dei iudicio tantum sentietur et poena.*

Igualmente sorprenden las afirmaciones que el autor de nuestro libro continúa haciendo sobre el recuerdo que de este santo se tenía en Canarias, pues no sabemos cuáles son esos siete hechos maravillosos que Maclovio realizó en esta tierra:

*Sunt autem septem miranda et stupenda quae gessit hic S. Abbas Maclovius in his insulis et magno quidem Canariensium populorum salutari fructu si ea tantummodo semina Christianae religionis, semel in sinum mentis et rationis insita, fideliter fouissent et custodiuisent. Ipsum quoque hodierna adhuc die pro patrono populi Canarienses uenerantur et Patres Franciscani, uti refert Gonzaga in Prouincia Canariarum libr. de origine Seraphici Ordinis, etc. [Siete son las cosas extraordinarias y sorprendentes que este santo abad Maclovio realizó en estas islas y, sin duda, con un gran fruto de salvación para los pueblos canarios, con que tan sólo hubiesen fomentado y conservado fielmente las semillas de la religión cristiana una vez que fueron sembradas en su alma y en su mente. A éste todavía hoy lo veneran como patrono la gente de Canarias y los padres franciscanos, tal como refiere Gonzaga en «La Provincia de Canarias», en el libro *Sobre el origen de la Orden Seráfica*, etc.]*

Nos parece incorrecta la interpretación que hace aquí el abad Filopono de las palabras del franciscano italiano padre Francesco Gonzaga respecto a que los canarios y los padres franciscanos tuvieran en su época como patrono a san Maclovio, pues lo que da a entender el general de la Orden Seráfica en su libro es que él consideró que





este santo debía ser puesto como patrono en la lámina que colocó al iniciar el relato de la provincia franciscana de Canarias. En efecto, Francesco Gonzaga (1587) divide su obra en cuatro partes y va haciendo una relación de las distintas provincias franciscanas que había en todo el mundo. Al iniciar cada una de las provincias suele colocar una lámina con algún dato alusivo a la provincia de la que va a tratar, que la distribuye de la siguiente manera: en la cabecera aparece el nombre de la provincia, a continuación algún retrato de personajes, de símbolos (por ejemplo, el cordero), etc., y al pie una leyenda alusiva al personaje. En el caso de la provincia de Canaria, que la trata en el libro IV dedicado a las provincias de las Indias (*Quarta huius operis pars omnes prouincias omnesque tum fratrum, tum quoque sororum conuentus Indiarum complectens*), se coloca una lámina (Gonzaga, 1587: 1186) cuyo encabezamiento dice exactamente *Provincia Canar.*, en el cuerpo de la lámina aparece un personaje con hábito de fraile, tonsura y aureola orando y un poco más abajo un gigante levantándose del suelo; al pie de la lámina está la siguiente leyenda: *B. Maclouius gigantem suscitāt qui Iudeor. ac Paganorum penas refert*. En la página siguiente comienza hablando de la provincia de Canaria y hace una pequeña introducción general justificando el motivo por el cual incluye al comienzo de esta cuarta parte esta provincia, a la vez que relata una pequeña historia de su nacimiento. Ya en la página siguiente (1188,C), para terminar con esta introducción, dice lo siguiente:

*Ceterum quod beatus Maclouius, postquam ex Scotia cum beato Blandano trium millium monachorum patre atque admirabilis abstinentiae uiro soluens, has Canarias insulas per integrum septennium perlustrasset, mortuum mirae magnitudinis gigantem, qui postmodum baptizatus Iudaeorum et Paganorum poenas retulit, suis precibus ad uitam in earum altera sub Iustiniano imperatore reuocauerit, pluraque alia, eaque maxima, miracula non absque ingenti Canariensium fructu ediderit, eum praesenti Canariae prouinciae tamquam peculiarem eius tutelarem ac patronum anteponendum censui. [Por lo demás, del hecho de que el bienaventurado Maclouio, después de que partiendo de Escocia junto con el bienaventurado Blandán, padre de tres mil monjes y hombre de admirable moderación, hubiese recorrido estas islas Canarias durante siete años completos, devolvió a la vida con sus preces en una de ellas en tiempo del emperador Justiniano a un gigante de sorprendente tamaño muerto, el cual, bautizado después, refirió las penas de los judíos y paganos, y realizó otras muchas cosas maravillosas y grandes no sin gran fruto de los canarios, he pensado que él debía ser colocado delante como patrón y protector de esta provincia de Canaria (la redonda es nuestra)].*

Es decir, que probablemente el padre Gonzaga no sabía qué motivo colocar en la lámina con la que iba a iniciar su tratado sobre la provincia de Canaria, y entonces consideró oportuno que esa lámina hiciera alusión al episodio que se relataba de la resurrección del gigante, que, por cierto, parece que lo acepta aunque no se atreve a ubicar en una isla en concreto (*in earum altera*). Se ve entonces en la necesidad de justificar el motivo de la lámina con esas palabras que el abad Filopono interpretó mal, pues el general de la Orden Seráfica no dice en ningún momento que los canarios o la Orden franciscana tuvieran como patrón a san Maclouio, él sí que pensó que debía colocarlo delante como peculiar patronazgo y protección para lo que iba a relatar sobre la provincia de Canaria.

Respecto a la resurrección del gigante existe otra tradición que nosotros hemos visto recogida por Tomás de Ebendorfer en su *Chronica pontificum Romanorum*, a saber, que Brendán fue el protagonista del milagro de la resurrección del gigante, que se trataba de una mujer, que el tamaño era de cien codos y que la mataron los vecinos. En efecto, Ebendorfer, hablando de los sucesos importantes ocurridos en el pontificado del papa Silverio I (536-538), dice:

*Tunc claruit Brandanus trium milium monachorum pater, ex quibus electis XIII oceanum mare perlustrauit; uenientesque ad insulam quandam canem habuerunt obuuium, quem insequentes omnium rerum inuenerunt copiam, precepitque, ut nichil inde reciperent, quo tamen unus argenteum frenum abstulit; inueneruntque postea mulierem mortuam a uicinis maris occisam C cubitorum, quam Brandanus resuscitauit, in fide instruxit et redormire fecit. (MGH, SS rer. Germ. N.S. 16, p. 177, lín. 12 y ss.).*

Honorio Filopono hace llegar finalmente a san Brendán y a san Maclovio a la isla-paraiso que estaban buscando, la llamada isla de san Brendán (san Borondón entre los canarios). Se trata de una isla situada físicamente en el mapa y muy alejada de las Canarias, de la que el autor prácticamente da las coordenadas, pues dice que está situada en las proximidades de la Tierra de Corterreal o Nueva Francia de América del Norte, en el Océano Boreal, es una isla que tiene el nombre de Aron. Los dos monjes son llevados allí por el propio Cristo, que toma la forma de marinero:

*Elapso itaque septennio cum multa praeclara hi duo sanctissimi uiri in eruditione fidei Canariensibus opera praestitissent, ne a proposito desisterent, indagando nimirum illam beatam felicemque insulam ulterius nauigare instituunt gemebundi ac suspirandi litus maris obambulantes, Christus Dominus in forma adolescentis, nautam simulans se illis adiunxit, edisserens quicumque felicem insulam adire cuperent, quoniam situm et illius iter quam optime perspectum haberet, eo maturius si uelint uenturos esse. Gausi itaque hoc nuncio pollicitisque sanctissimi uiri; conscensaque navi, eos hic praeclarissimus Nauta quam citissime in Insulam Aron transuexit. Hanc Insulam aliqui putant esse illam quam aliqui Geographi et Hydrographi Insulam S. Brandani uocant e regione terrae Cortereali, siue Nouae Franciae Americae Septentrionalis sitam in Oceano Boreali. Ideo uero insulam hanc Aron prius apellatam esse aiunt; eo quod Sanctissimus ibi multorum millium Monachorum Abbas et Patriarca illibatam uitam Aron transgerit, quibus religiosissimis monachis omnis conuersatio in coelis fuit et angeli Dei aperta uisione saepissime ipsis apparuerunt. [Acabados de este modo los siete años, cuando estos dos hombres santísimos habían trabajado mucho esclarecidamente en la instrucción de la fe a los canarios, para no desistir de su propósito deciden navegar más allá buscando aquella isla verdaderamente bienaventurada y dichosa, caminando por la orilla del mar gemebundos y suspirando, se les une haciéndose pasar por marinero Cristo el Señor en forma de un joven, explicándoles que todos los que desearan llegar a la isla feliz, puesto que él conocía muy bien su situación y el camino, llegarían allí con mayor rapidez, si querían. Así que los hombres santísimos se alegraron con este mensajero y con sus promesas: después de haber subido a la nave, este preclarísimo marinero los llevó lo más rápidamente posible a la isla Aron. Algunos piensan que esta isla es la que algunos geógrafos y estudiosos de los mares llaman la isla de san Brandán, situada en las proximidades de la Tierra de Corterreal o Nueva Francia de América del Norte, en el Océano Boreal. Dicen que esta isla fue llamada antes Aron por este motivo: porque*





Aron, abad de muchos millares de monjes y patriarca, llevó allí una vida íntegra; estos religiosísimos monjes tuvieron toda su manera de vivir en el cielo y los ángeles de Dios se les aparecieron abiertamente con muchísima frecuencia.]

Honorio Filopono se está haciendo eco en este texto de una identificación de la isla de san Brendán con la isla Aron o Aran que ya se hizo en el siglo XII. Un autor británico llamado Gerardo de Barri (Geraldus Cambrensis), nacido en 1147, escribió una obra titulada *Topographia Hibernica*, y en el capítulo VI de la «Distinción II» dice (Dimock, 1867: 83-4):

*Est insula quaedam in occidentali Connactico salo sita, cui nomen Aren, a sancto Brendano, ut aiunt, consecrata. In hac hominum corpora nec putrescunt. Sed sub diuo posita et exposita permanent incorrupta. Hic homines auos, ataus et tritauos longamque stirpis suae retro seriem, admirando conspiciunt et cognoscunt. Est et aliud ibi notabile: quia cum per totam Hiberniam copiose nimis mures abundant, haec tamen insula mure caret. Mus enim nec nascitur hic, nec uiuit inuectus. Sed si forte allatus fuerit, statim cursu praepeti in proximum mare se praecipitat. Sin autem impediatur, <statim> emoritur.* [Hay una isla llamada Aren, situada en la parte oeste de Cannaugh y consagrada, según dicen, a san Brendán, en donde ni se entierran los cuerpos humanos, ni se corrompen, sino que colocados al aire libre permanecen incorruptos. Aquí uno puede ver y reconocer sorprendentemente a sus abuelos, a sus bisabuelos y tatarabuelos y la larga serie de sus antepasados hasta el remoto pasado. Hay otra cosa notable en esta isla: que aunque en otros puntos de Irlanda existen manadas de ratones, esta isla, sin embargo, carece de ratones, pues aquí no ha nacido ni un ratón, ni permanece vivo si se trae: pero si por casualidad se trae alguno, inmediatamente va corriendo y de un brinco salta y se mete en el mar cercano. Si se le impide el paso, muere al instante.]

La Leyenda de san Brendán cuenta, en efecto, que Brendán estuvo en una isla llamada Aran, pero su estancia en ella se produjo antes de iniciar su viaje oceánico, para visitar a un gran amigo suyo, el abad Enda; por lo tanto, ésta no puede ser la isla maravillosa en donde estaba el Paraíso.

En fin, Filopono acaba esta digresión sobre las Islas Canarias con una consideración interesante y fácilmente deducible: los habitantes de Canarias fueron evangelizados primeramente por san Brendán y san Maclovio, luego se apartaron de la fe cristiana, pero más tarde volvieron otra vez al «redil de Cristo»:

*Qua uero ratione et casu miserabili negligentiaque hi populi Canarienses a fide Christiana descuerint et iterum postliminio ad ouile Christi Domini reducti sint quibusque patronis et antesignanis hoc factum sit extra propositum meum est disserere...* [Pero, por qué razón, azar desgraciado y descuido estas gentes de Canarias se apartaron de la fe cristiana y de nuevo por postliminio<sup>8</sup> fueron llevados al redil de Cristo el Señor y

---

<sup>8</sup> Término jurídico (<post, liminium?) utilizado para aludir a 'la vuelta de los cautivos a los antiguos derechos que ya habían poseído'.

mediante qué defensores y soldados de primera línea se hizo esto, está fuera de mi propósito relatarlo...]

#### IV. LAS ILUSTRACIONES

Este libro es famoso por las diecinueve ilustraciones que contiene. En cuatro de ellas se ha querido ver alusión a san Brendán y a san Maclovio.

En la primera no hay duda alguna, puesto que aparece el nombre del primero. Se trata de una ilustración que se hizo para flanquear el título de la obra: a la izquierda aparece san Brendán con un indio americano a sus pies, y a la derecha Bernardo Boyl derramando el agua bautismal sobre otro indio, y en el centro el amplio título del libro, que hemos transcrito al principio. En la parte superior se lee: *S. Brandanus* (sobre la figura de san Brendán), el Salmo 109,1 *donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum* (encima de las primeras palabras del título del libro) y *Duell. Catalonus* (sobre la figura de la derecha).

La tercera ilustración está en la página 12 y representa dos episodios relacionados con el relato que hace Filopono de dos aventuras que tuvieron san Brendán y san Maclovio: la misa en el lomo de la ballena y el traslado que les hizo Jesucristo hasta la isla maravillosa. Aparece el Océano y en medio un enorme pez —una ballena— que retuerce su cola y arroja agua a presión por la cabeza a la manera de dos surtidores. En su lomo está varada la nave de san Brendán y más a la derecha hay un altar con una cruz, un oficiante celebrando misa y unos frailes que la escuchan devotamente. En un nivel más bajo se puede ver en un tamaño más pequeño una barca con Jesucristo como marinero de pie en la proa con un remo en la mano y los dos santos, Brendán y Maclovi, sentados en la popa leyendo un libro. A la izquierda de esta barca aparecen siete islas con el nombre de *Insulae Fortunatae*, y la del centro lleva en medio *M(<agna>) Canaria*; por encima del pez se ve otra isla con el nombre de *Is. S. Brandano*; a la derecha se dibuja el contorno del occidente de África y de Hispania. Ésta es una ilustración que ha sido utilizada con mucha frecuencia.

En la cuarta ilustración, que aparece en la página 26, se ha querido ver también a san Brendán, en esta ocasión recibiendo la consagración episcopal por parte del papa en Roma. Pero esto es imposible, entre otras cosas porque san Brendán no fue obispo, sino abad, y, además, en ninguna parte se dice que hubiera estado en Roma junto al papa. Más bien se trataría, pensamos nosotros, de alguna concesión hecha a Bernardo Boyl, o incluso de la entrega del Breve y de los «atributos» de *legatus a latere* por el papa Alejandro VI (aunque sabemos que el documento no lo recogió en Roma, sino que le fue entregado a través del rey), pues lo que se ve en la ilustración es un papa revestido y cubierto con la tiara, rodeado de cardenales, que impone a un fraile que lleva un cayado en forma de cruz una especie de estola en presencia de dos grupos de personas: once frailes precedidos por un abad con báculo, todos arrodillados, y nueve hombres ilustres ataviados y equipados con la gola, con una especie de valones o gregüescos típicos de la época, con una capa y con una espada envainada a la cintura; uno de estos hombres está en una posición más avanzada que el resto.



La última ilustración —la diecinueve— (página 100) también se ha interpretado que está dedicada a san Brendán. Aparecen dos planos: por un lado el cielo y por otro el mar y la tierra. El plano del cielo lo preside el Cordero Divino rodeado por unas velas encendidas irradiando luz; pero la figura mayor es la de un santo con aureola distribuyendo la gracia en forma de lluvia procedente del corazón del Cordero, que cae desde dos copas, una en cada mano del santo, sobre dos grupos de personas que están en el segundo plano, en la tierra o, mejor, en la orilla del mar; los dos grupos están separados por una embarcación, algunas personas son aborígenes y muchas están en actitud orante. En el cielo se lee encima del santo el Salmo 67,12 *Dominus dabit uerbum euangelizantibus uirtute multa* [El Señor dará la palabra a los que predicán el evangelio con gran fuerza], y por debajo un texto que dice *Venite gentes, lauate stolas uestras in sanguine agni* [Venid pueblos, lavad vuestras túnicas en la sangre del cordero] y que recuerda algunos pasajes del Apocalipsis, como 7,14 (*Et dixi illi domine mi tu scis et dixit mihi hii sunt qui ueniunt de tribulatione magna et lauerunt stolas suas et dealbauerunt eas in sanguine agni*). Ya en el segundo plano, debajo de la embarcación y como separando los dos grupos, se lee el Salmo 85,9 *Omnes gentes quascumque fecisti uenient et adorabunt coram te Domine* [Todos los pueblos que tú hiciste vendrán y se postrarán ante ti, Señor].



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU Y GALINDO, J. DE (1977): *Historia de la Conquista de las siete islas de Canaria*, Edición crítica, notas e índice por Alejandro Cioranescu, Sta. Cruz de Tenerife.
- ALLERIT, O. D' (1970): «Bernardo Boyl, ermitaño de Montserrat, y los orígenes de la Orden de los Mínimos en España», *España Eremitica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos, Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963*, Pamplona, pp. 227-256.
- BEAUVAIS, V. DE (1591): *Speculi Maioris Vincentii Burgundi, ... tomi quatuor quorum primo tota naturalis historia, altero omnium doctrinarum disciplinarumque farrago; tertio uero omnis moralis philosophia; quarto denique uniuersa totius orbis omniumque populorum ab orbe condito ad auctoris usque tempus cum sequentium annorum appendice, historia continetur. Opus... praeclarum... nunc e tenebris in quibus iampridem iacuit, omni adhibita solertia emendatum, in lucem prodit, cum indice librorum, capitulorum, rerum ac materiarum locupletissimo... Venetiis, apud D. Nicolinum*. Concretamente el tomo IV, que se titula *Tomus Quartus qui Speculum historiale inscribitur in quo uniuersa totius orbis historia continetur*.
- COLLELL I BANCELLS, J. (1929): *Fray Bernardo Boyl, primer apóstol de América. Estudio histórico-crítico*, Vich, imp. de L. Anglada.
- DIMOCK, J. F. (1867): *Giraldi Cambrensis opera*, t. V., *Topographia Hibernica et expugnatio Hibernica*, ed. por..., Lomgmans, Londres.
- GONZAGA, F. (1587): *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus, de Regularis observantiae institutione, forma administrationis ac legibus, admirabilique eius propagatione F. Francisci Gonzagae eiusdem religionis ministri generalis ad S.D.N. Sixtum V Opus in quatuor partes diuisum, Romae*.
- GONZALES DE BARCIA, A. (1749), *Historiadores primitivos de las Indias Occidentales que juntó, traduxo en parte, y sacó á luz ilustrados con eruditas notas, y copiosos índices Don...*, divididos en tres tomos, Madrid, [s.n.].
- LÓPEZ DE GÓMARA, F. (1965): *Historia general de las Indias: «Hispania Victrix» cuya segunda parte corresponde a la Conquista de Méjico*, modernización del texto antiguo por Pilar Guibelalde; con más notas prologales de Emiliano M. Aguilera, Iberia, D.L, Barcelona.
- MAFFEO, G. P. (1605): *Ioan Petri Maffei Bergomantis e Societate Iesu, Historiarum Indicarum libri XVI. Slectarum item ex India epistolarum libri IV. Accesit liber recentiorum epistolarum a Ioanne Hayo Dalgattiensi Scoto ex eadem societate nunc primum excusui cum indice accurato: duobus tomis distributi, omnia ab auctore recognita et emendata...*, Antuerpiae, ex officina Marti Nutii...
- MIQUEL, F. A. (1970): *Bernat Boil, personatge polimorf*, Rafael Dalmau, Barcelona.
- MOOS, M. F. (1947): *Thomae Aquinatis, ... Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, recognovit atque iterum edidit ..., Tomo IV [In IV Sent.], P. Léthielleux (Besançon, Impr. de l'Est), París.
- PRUNÉS, J. M. (2003): «Nuevos datos y observaciones para la biografía de Fray Bernardo Boyl», *Bollettino Ufficiale dell'Ordine dei Minimi*, A. XLIX N. 4 (Ott.- Dicem.), pp. 555-574.
- VIERA Y CLAVIJO, J. DE (1982): *Noticias de la Historia General de las Islas Canarias*, Octava edición enriquecida con las variantes y correcciones del autor, Intr. y notas del Dr. Alejandro Cioranescu ..., Goya Ediciones, Sta. Cruz de Tenerife, 2 vols.





## SUSTANCIAS DE ORIGEN ANIMAL EN LAS RECETAS DE ESCRIBONIO

María Pilar Lojendio Quintero  
María del Socorro Pérez Romero  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

Las *Compositiones* del médico romano Escribonio Largo recogen un conjunto de recetas elaboradas a partir de sustancias de origen animal, vegetal o mineral. En el presente trabajo dedicamos nuestra atención solamente a las sustancias de origen animal, que forman parte de los ingredientes activos de los distintos preparados, señalando los remedios en los que aparecen, así como sus indicaciones específicas, su forma de presentación y cualquier otra referencia de interés acerca de ellas.

PALABRAS CLAVE: Medicina. Escribonio Largo. Simples de origen animal.

### ABSTRACT

The *Compositiones* by the Roman doctor Escribonio Largo form a whole of recipes made from animal, vegetal or mineral origin. In the present paper we only draw our attention to the substances of animal origin, which are part of the active ingredients of the different preparations, indicating the remedies in which they appear as well as their specific instructions, their presentation and any other reference of interest about them.

KEY WORDS: Medicine. Escribonio Largo. Simples of animal origin.

Son muchas las sustancias de origen animal que aparecen en el conjunto de recetas médicas que integran la obra titulada *Compositiones* del médico romano del s. I Escribonio. Estas sustancias forman parte de los ingredientes activos de los distintos preparados, de los recipientes que las contienen o de los apósitos empleados tópicamente en algunas de las afecciones externas. Además, se hace mención tanto de animales enteros, especialmente cuando son pequeños como insectos, moluscos o algún tipo de pez; como de parte de ellos, especialmente cuando se trata de mamíferos y otros vertebrados de los que se aprovecha su carne, grasa, vísceras, sangre, huesos, dientes, etc. Hay que destacar también que —en muchos casos rozando el mundo de la magia y la superstición— se hallan también algunos simples de procedencia humana. En menor medida, se da cuenta en la obra de algunos seres que son utilizados vivos y, por último, llama también la atención el empleo de desechos tales como excrementos o estiércol y cenizas. Si en otro de



nuestros trabajos nos fijamos especialmente en aquellos animales que eran aprovechados en su totalidad («Los medicamentos de origen animal en las *Compositiones* de Escribonio Largo y la tradición médica latina contemporánea», comunicación presentada en el Primer Congreso Internacional de Estudios Clásicos en México), en el presente vamos a tener en cuenta sólo aquellas sustancias que tienen la categoría de ingrediente en los compuestos que nos presenta nuestro médico y farmacólogo, dejando para un trabajo futuro aquellos elementos que, aun resultando imprescindibles para la preparación de los medicamentos y la atención del enfermo, no son considerados en sí mismos un tipo de medicamento.

## GRASAS

Las grasas animales constituyen uno de los elementos más empleados como base para la preparación de todo tipo de ungüentos, pero también son utilizadas por las propiedades que se les atribuyen. En Escribonio suelen constituir un ingrediente activo más de la receta en cuestión, de ahí que encontremos grasas derivadas de muy diversos animales y empleadas en varios tipos de afecciones. Por sus propiedades emolientes forman parte de muchos medicamentos de uso externo. La grasa de perra negra —*canis nigrae adeps* (175)—, la de ternero —*adeps vitulis* (201)— y la de toro —*adeps taurini* (202 y 211)— se incluyen en diferentes ungüentos recomendados para ulceraciones y heridas abiertas e infectadas; la de oca —*adeps anserinus*— para excrecencias no ulcerosas, en una receta en la que también se menciona la médula de ternera —*medulla vitulina*—, la manteca —*butyrum*— y la médula de ciervo —*medulla cervina*— (238), la grasa de cerdo es buena para las quemaduras —*adeps suillus purgatus* (221)— y para las heridas anales —*adeps suillus curatus* (222)—. Tanto la grasa de ternera —*adeps vitulinus* (255)—, como la de toro —*adeps taurinus* (260, 262 y 263)—, así como la médula de ciervo —*medulla cervina* (262 y 270)—, forman parte de linimentos con los que se fricciona cualquier parte del cuerpo dolorida, como nos cuenta nuestro autor que hicieron Augusta y Antonia (271), con otro lenitivo que contenía, entre otros ingredientes, grasa de cerdo —*adeps porcinus sterilis*— o de oca —*anseris adeps*—. La manteca de cerdo aparece como espesante en una cataplasma para la podagra —*axungia suilla* (160)— en un ungüento para la misma afección y para los dolores musculares —*axungiae vetus* (267)—, y por último, también en la podagra más abrasiva —*cum fervore et tumore rubicundo*— ayuda la membrana grasa que envuelve los intestinos de la cabra —*omentum caprinum* (158). Aunque todas estas grasas pueden contribuir a aumentar el aspecto untuoso de estos preparados, en nuestro autor se emplean para este fin concreto fundamentalmente otros elementos, como ceras, mieles, aceites, resinas, etc., utilizándose las grasas animales especialmente por sus principios activos.

Pero además de por sus propiedades medicinales, este tipo de grasas puede rastrearse en otro tipo de recetas. Es el caso de la grasa de oca —*anserinus adeps*— que, empleada en abundancia junto con la harina de trigo, espesa el caldo de cordero o



buey, que se recomienda para contrarrestar los efectos de las cantáridas en el estómago y la vejiga (189). O la manteca que, mezclada con cerebro de lechuza, se aconseja para las parótidas —*noctuae cerebellum butyro mixtum* (43)—. Otras veces estas grasas, así como otras partes animales susceptibles de ser derretidas por el calor, constituyen simples que se usan en diversas afecciones sin más añadidos, como por ejemplo la grasa de lirón —*gliris pingue*—, la de gallina —*gallinae adeps*— o la médula de buey —*medulla bubula*—, que se infiltran en el oído para calmar el dolor (39).

## HIEL, HÍGADO, PULMONES, TESTÍCULOS

La hiel de distintos animales aparece como ingrediente en varias de las recetas escribonianas. Así, encontramos la hiel de toro —*fel taurinum*— en dos de las recetas que se prescriben para tratar las anginas (68-70) y también en otra para las hemorroides (230). La hiel de hiena, que es un tipo de pez —*fel hyaenae*—, forma parte de uno de los colirios de este recetario (38). De este animal se aprovecha también su piel —*hyaenae pellis*— (173) como antídoto contra la mordedura de perro rabioso, según la recomendación del médico Zopiro recogida por Escribonio.

El hígado de lobo es eficaz en las afecciones hepáticas —*ad tumorem et dolorem iocineris, item ad duritiam facit bene lupi iecur...*(123).

Las cenizas de pulmón de zorro o de ciervo sirven para el asma —*ad suspirium [...] pulmo vulpis in olla fictili ad cinerem redactus [...] item pulmo cervi eodem modo* (76).

En el tratamiento contra la epilepsia se considera bastante bueno tomar testículo de cocodrilo macerado en agua durante treinta días —*crocodili testiculum ... per dies triginta ex aquae ... multos remediasset* (14).

## LECHE Y DERIVADOS

La leche de procedencia animal o humana es otro de los ingredientes que utiliza Escribonio en su recetario. Los gargarismos con leche de burra están indicados para fijar los dientes —*sed si quando moventur dentes ex prefrictione, confirmandi erunt plurima gargarizatione lactis asinini...* (57). La leche de cabra —*lac caprinum*— da buen resultado en los niños que padecen del bazo (132) y la de mujer —*lac muliebre*— se utiliza en un colirio (26), y para la podagra con opio diluido en ella (158).

En muchos casos la leche resulta beneficiosa como antídoto contra el envenenamiento producido por animales o plantas. Así, para combatir el envenenamiento por cicuta (179) o por beleño (181) conviene beber leche de burra, vaca o de cualquier otra procedencia —*lac asinum ... vaccinum aut quodlibet*. Las leches de mujer, yegua, vaca o burra resultan beneficiosas si el envenenamiento ha sido provocado por la ingestión de liebre marina (186). Asimismo la leche de burra, yegua y vaca resultan eficaces para aliviar las molestias producidas por la ingesta de doricnio (191).



En otras recetas no se especifica el tipo de leche, como la que, junto con otros líquidos, se introduce en la nariz para purgar la cabeza (7); la leche que contrarresta el envenenamiento por carbonato de plomo (184), la que sirve contra el tósigo (194), y la que se emplea en general como antídoto cuando se ha tomado un mal medicamento (200).

De los derivados de la leche sólo se menciona el queso; contra la tenia y las lombrices se aconseja comer queso tierno —*caseus mollis*— (140) y para combatir la podagra se debe administrar queso tierno y reciente —*caseus mollis recens*— (158).

## MARFIL Y CUERNO

Tomar durante un tiempo determinado tres cucharadas de un medicamento que contiene, entre otros ingredientes, limaduras de marfil —*scobis eborea*— y cuyos efectos se refuerzan portando un brazalete del mismo material —*praeterea habeat in brachio viriam eboream*— es la recomendación que ofrece la curiosa receta contra la epilepsia aportada por una honorable matrona romana, personaje sobre el que Escribonio no da más detalles —*Romae quandam honestam matronam*— (16).

El cuerno de ciervo aparece en varias recetas; convertido en cenizas en la del dentífrico de Mesalina —*cornorum cervi ustorum in illa nova et ad cinerem redactorum sextarium unum* (60)—, y en un medicamento eficaz contra los cólicos que nuestro médico asegura haber comprado en Roma a una mujer africana —*muliercula quaedam ex Africa [...] cervi cornua sumuntur, dum tenera sunt [...] donec in cinerem candidissimum redigantur* (122). También se usa el cuerno de ciervo en un preparado que sirve para expulsar las lombrices intestinales —*ad lumbricos [...] cornu cervinum limatum lima lignaria* (141).

## MIEL, CERA, CERATO Y PROPÓLEOS

De todos los productos apícolas que encontramos en las *Compositiones* de Escribonio Largo, es la miel, con certeza, el más utilizado. Miel buena u óptima —*mel bonum, mel optimum*— es la que se pide en distintas recetas indicadas para las más diversas dolencias, como la epilepsia —*morbus comitialis*— (15), las supuraciones de la garganta —*ad suppurationem faucium*— (66), y las dolencias hepáticas, renales, del bazo o la vejiga (125 y 144).

Con frecuencia la miel utilizada en muchos de los remedios es de procedencia ática —*mel atticum*— que resulta beneficiosa para combatir la epilepsia (15), para las úlceras oculares (25), para las asperezas de los párpados (37) y para las cataratas (38); es útil también cuando los dientes se mueven (57); y está recomendada en diversos procesos inflamatorios, como los de la garganta (64), las anginas (70) y la tráquea (73); sirve además para el asma (76), la tos (91 y 94) y para aliviar los cólicos (120 y 121) y las dolencias renales (145); por último, se la menciona en diferentes antídotos, como el de Mitridates (170), el de Celso (173), el de Casio (176) y el de Marciano (177).





En algunos casos Escribonio Largo menciona cómo debe prepararse o administrarse la miel: *mel decoctum* para aliviar los cólicos (117 y 154), *mel desputatum* para el mal olor de la nariz (50) y para la tos seca (88 y 96), y *mel liquidum* en el emplasto del quirurgo Thrasea para las úlceras (204) y para eliminar las verrugas y las hemorroides (230).

La miel actúa de forma eficaz, además de para las dolencias ya mencionadas, para aliviar el dolor de cabeza cuando éste tiene su origen en una infección nasal (8 y 9), para los que padecen del bazo (129), contra la pesadez de estómago (137), para combatir la tenia y las lombrices (140), para los que sufren de cálculos, del bazo o de hidropesía (153), para la podagra (158), para las hemorroides (227) y en la composición de un lenitivo para aliviar dolores corporales en general (270). Además forma parte de los ingredientes del dentífrico que preparaba y usaba Octavia, hermana de Augusto (59).

Tanto la cera como el propóleo —*propolis*—, también llamado ‘cera sagrada’ —*cera sacra*—, son utilizados en distintos tipos de remedio, especialmente emplastos, o ungüentos de uso tópico. Así los encontramos en un ungüento destinado a combatir las escrófulas y las durezas (82), y también ambas sustancias juntas o por separado aparecen en otros indicados para las más variadas dolencias; para combatir el opistótonos, postura anormal caracterizada por rigidez y arqueamiento severo de la espalda con la cabeza hacia atrás (255); para el estómago, vientre, intestinos (256), para el dolor del pecho y del costado (257), para el dolor de hígado (258), para los que padecen del bazo (259 y 261), para la tensión del diafragma y del vientre (260) y, en general, para todos los dolores crónicos de cualquier tipo (262).

La cera pónica junto con otros ingredientes es utilizada por Escribonio para elaborar una pastilla que detiene la hemorragia (86), también para combatir la parálisis (156) y en un ungüento para los dolores de espalda (157). La cera sin determinar su procedencia o la denominada cera pónica son comunes en todo tipo de emplastos, como los que Escribonio recoge de reconocidos profesionales como Trifón (175, 201, 203, 205, etc.), y los quirurgos Thraseas (204 y 208), Megeto (202), Glicon (206 y 207), Aristo (209 —junto con propóleos— y 211), Dionisio (212 y 213) y Evelopisto (215).

Tanto la cera como el cerato, que es un preparado a base de aceite y cera, intervienen en una receta de uso tópico tomada del médico Casio, que está indicada para las afecciones del vientre y pecho (120). Este último, también usado tópicamente, es efectivo en las dolencias del bazo —*ceratum ex rosa inponere oportebit*— (130) de las que tampoco se escapaban los niños —*ad infantes lienosos*— (132), en las cicatrizaciones (242) y para combatir la sarna (252).

## SANGRE

Escribonio utiliza la sangre en varias de sus recetas. En la de la honorable matrona romana que ya mencionamos (16), se aconseja añadir a una larga serie de ingredientes, sangre de tortuga macho y de palomo si el paciente es un niño —*si*

*puer fuerit qui laborat, testudinis masculae, palumbi masculi*— y de estos mismos animales pero hembras, si se trata de una niña —*sin autem puella fuerit, feminini generis animalia*.

También se recomienda la sangre humana para esta misma enfermedad (17), bien extraída de las propias venas del paciente —*sanguinem ex vena sua missum*— o bien del cráneo de un muerto —*aut de calvaria defuncti*—, lo que sumado a la recomendación de comer en nueve tomas un trozo de hígado de un gladiador degollado —*ex iecinore gladiatoris iugulati particulam aliquam*—, no deja de estar en palabras de nuestro médico «fuera de la profesión de la medicina aunque algunos hayan pensado que eran eficaces» —*quaeque eiusdem generis sunt, extra medicinae professionem cadunt, quamvis profuisse quibusdam visa sint*.

La sangre de perra negra forma parte de la composición del emplasto de Trifón, preceptor de Escribonio, muy utilizado por Augusta como emoliente (175), y la de pata —*anatis feminae sanguinis recentis*—, pato —*anatis masculi sanguinis aridi*— cabrito —*haedi masculi sanguinis aridi*—, tortuga —*testudinis marinae sanguinis aridi*— y oca —*anseris masculi sanguinis aridi*— forman parte del estupendo medicamento de Marciano, bueno para casi todo —*antidotus Marciani medici, cui quia nihil deest, telea dicitur Graece, id est perfecta* (177).

En otra de las recetas, en las que se describe un medicamento contra las verrugas, bueno a pesar de ser muy irritante, nuestro autor recomienda suavizar esta contraindicación con sangre de ánade —*huic medicamento si anatis sanguinis quasi duae ligulae adiunctae fuerint, minus mordebit* (230).

## DESECHOS

Son varios los tipos de estiércol que aparecen en las recetas de Escribonio, el estiércol de cabra montana desecado y triturado —*caprae montanae stercus arefactum et tritum* (127)— forma parte de una receta para la ictericia —*aurigo*.

Para prevenir las mordeduras de las serpientes —*ad serpentum morsus*—, se recomienda llevar atado a la cintura legañas fétidas de ciervo, un remedio que —según Escribonio— los cazadores sicilianos conocían muy bien ...*cervi, cum captus est, in oculi angulo, qui est ad nares versus, quae inveniuntur sordes virosi odoris; has Siciliae venatores diligenter colligunt et habent in cinctu propter ante dictam causam* (163). Constituye este pasaje uno de los que los investigadores señalan como indicio de una posible procedencia siciliana de este autor.

## OTROS (VULVA, GLUTEN, PIEL, CENIZAS, CASTOREO)

El vientre de cerda era un alimento muy apreciado entre los romanos, al que denominaban *vulva*. Escribonio lo considera, junto a otros muchos alimentos, apto para recomponer el estómago afectado por los vómitos —*confirmant stomachum* (104).



Otro alimento, el caldo muy salado y grasiento de gallina o de cordero —*ius gallinaceum agninumve*— es recomendado para los que han sufrido un envenenamiento por cilantro —*coriandrum* (185), una hierba que puede producir ronquera y problemas mentales —*raucitatem et mentem movet*. Un caldo espeso de carne de cerdo —*ius suillum pingue*— ayuda en el caso de intoxicación por la ingesta de un insecto denominado *buprestis* (191).

En una de las recetas para la sarna se recomienda entre otros ingredientes el gluten de toro —*gluten taurinum* (254)—, una especie de cola hecha a base de huesos, cuernos, etc., de este animal.

Para tratar la gota sirve también cubrir los pies con piel de perro —*multis profuit ad corpus in duplici calceo pellem caninam gestare* (161).

Las cenizas de crías de golodrina —*hirundinum pullorum cineris pondo quadrans*— son recomendadas en dos recetas para las anginas, una de las cuales, según nuestro autor, tenía siempre a mano Augusta —*hoc Augusta semper compositum habuit* (70).

También para las afecciones de garganta —*ad uvae tumorem et dolorem*— se describe un remedio que debe contener las cenizas de diez cabezas saladas de menas, un tipo de pez —*menarum sine ovis quae sunt salsarum capita decem* (71).

Otro ingrediente de origen animal utilizado con frecuencia por nuestro médico es el castoreo —*castoreum*—, una sustancia segregada por el castor que parece ser eficaz contra el dolor de cabeza; si este dolor persiste durante muchos días se debe preparar un remedio a base de laurel, nueces y castoreo, entre otros ingredientes (3); para la tos seca se recomienda hacer una gragea a base de mirra, pimienta, castoreo, gálbano, estoraque y opio (88). Este producto también se emplea en dos recetas para aliviar los cólicos; en una de ellas (117) el castoreo se combina con zanahoria, panacea y ruda silvestre, y en la otra (120), Escribonio nos detalla la receta del médico Casio que utiliza —además del castoreo— apio, mirra, opio, azafrán, etc.





## APROXIMACIÓN A LA POESÍA DESDE EL MITO Y EL RITUAL

A. López Eire

Universidad de Salamanca

### RESUMEN

La poesía, siguiendo las directrices de la *Poética* de Aristóteles, puede ser considerada en estrecha relación con el mito y el ritual. Las tres entidades, efectivamente, poseen en común el rasgo de ser conjuntos de signos redirigidos. La poesía es, en sí misma, como el mito, indiferente a determinados criterios comunes que, sin embargo, afectan al uso normal del lenguaje. Y, por otro lado, la poesía es, como el ritual, mimética, dramática, analógica y mágica.

PALABRAS CLAVE: Poesía. Mito. Ritual.

### ABSTRACT

Following Aristotle's points of view as put forth in his *Poetics*, poetry shares many features with myth and ritual. They are all entities build with redirected signs. Furthermore, poetry is like myth, in as much as they both are indifferent to much of the features that affect normal language. At the same time, poetry is like ritual in that it is mimetic, dramatic, analogic and magic.

KEY WORDS: Poetry. Myth. Ritual.

Aunque pueda parecer extraño a primera vista<sup>1</sup>, existe una clara relación entre estos tres conceptos, «mito», «ritual» y «poesía», ya que los tres derivan del carácter pragmático del lenguaje (pues el lenguaje sirve para hacer cosas o acciones), de su innegable carácter político-social (pues nadie habla por hablar, dado que el lenguaje es esencialmente dialógico —lo que es indiscutible ya desde que lo estableciera Bajtín (1992, Hirschkop, 1989, Holquist, 1992, Bakhtine, 1984 y Eskin, 2000))— y asimismo de su indiscutible carácter simbólico (el lenguaje produce signos que no necesitan la presencia del referente para significar).

Pues bien, el «mito», el «ritual» y la «poesía» son realizaciones sólo posibles para un animal que emplea signos pragmáticamente, signos de carácter simbólico, en el ámbito de lo político-social. O sea, son, en su conjunto, tres exclusivas realizaciones del hombre no exentas de relación mutua.

Desde Peirce en adelante, sabemos que los animales son capaces de utilizar los signos denominados *indexes*, que necesitan para su validación de la conjunción y simultaneidad del objeto, su signo y el intérprete, mientras que los humanos tienen ya bastante y más que suficiente con el encuentro del signo y



el intérprete para operar con sus signos específicos, convertidos por ello mismo en *símbolos*, lo que marca una indiscutible diferencia entre el hombre y los animales y explica por qué estos últimos —y que me perdonen los primatólogos y los etólogos— hasta el momento no han sido capaces de producir ciencia o componer poesía.

En cualquier caso, sirva este trabajo para ir borrando del disco duro albergado en la cabeza de algunos sabios que la mejor definición de la poesía se obtiene comparándola a una hermosa muchacha de ojos azules (como hizo Gustavo Adolfo Bécquer: «¿y tú me lo preguntas? / Poesía eres tú») o simplemente identificándola con la lengua poética resultante de una presunta función del lenguaje, o, si se prefiere, producida por obra de una presunta «función poética» del lenguaje, y entendida como el resultado de trasladar las equivalencias registradas en el eje paradigmático de la selección del lenguaje (*selection*) al eje sintagmático de la composición del mismo, es decir, al horizontal propio de la lineal cadena hablada (*combination*), como propuso R. Jakobson (1960) y repitieron, con laudable fidelidad y una tozudez a prueba de la menor duda de fe, sus incondicionales adoradores (entre la legión de sus adoradores: Levin, 1974).

Esta interpretación de la poesía, entre otros fatales despropósitos, da cuenta de un resultado pero no explica la causa que lo produce, rechaza de un plumazo y por vía de la omisión y el silenciamiento, el arsenal de la prosa poética (un *Platero y yo*, de Juan Ramón Jiménez, por ejemplo, que es pura poesía: «Platero, ¡mira que bien vuela! ¡Qué regocijo debe ser para ella volar así! ¡Será como es para mí, poeta verdadero, el deleite del verso. Toda se interna en su vuelo, de ella misma a su alma, y se creyera que nada más le importa en el mundo, digo, en el jardín.») y admite como fruto de la «función poética», en pie de igualdad con un soneto de Petrarca, engendros publicísticos tan prosaicos como «Unte el pan con Tulipán» o «Sidra champán El Gaitero / famosa en el mundo entero».

En realidad, la poesía ha de explicarse poniéndola en relación con la capacidad simbólica del hombre que le permite «redirigir» el lenguaje y por ende, abstrayéndolo de sus inmediatos contextos y volviéndolo autorreferente, hacer ciencia y producir, como realidades de tejido afín al poético, el mito (que es un resultado mimético de la «redirección» de palabras) y el ritual (que es un resultado mimético de la «redirección» de palabras y acciones todas ellas significantes y convertidas en autorreferenciales).

El hombre es, en efecto, un animal político-social, que usa lenguaje y es por ello simbólico y capaz de mito, ritual y poesía, sencillamente porque puede «redirigir» los signos que socialmente utiliza, dotándolos así de una nueva intención pragmática y político-social, o, dicho de forma más sencilla, para hacer cosas en la sociedad de la que es solidario («hablar es hacer») (Austin, 1962, 1971, 1982, 1970<sup>2</sup> y 1975).

---

<sup>1</sup> Nuestro agradecimiento a la DGICYT por su ayuda (BFF 2003-05370).

El hombre (*Aristoteles dixit*) es un animal político-social, y, como la Naturaleza no hace nada en vano, dotó al hombre de «lenguaje racional» o *lógos*, y así, mientras que los demás animales, que son, todo lo más, gregarios, pero no político-sociales, son capaces de expresar sentimientos de placer o dolor, el hombre puede hacer algo más, a saber, puede llevar a cabo una acción pragmática y político-social a base de signos convertidos en símbolos: puede, concretamente, *hacer ver* (*deloûn*, en griego) a sus conciudadanos lo beneficioso y lo nocivo, el bien y el mal, lo justo y lo injusto (o sea, signos simbólicos que se pueden mentar, pensar, mencionar o citar sin la presencia de su referente) (Arist. *Pol.* 1253a2).

Es decir, el hombre es un animal político-social que *hace cosas* con el lenguaje (persuade a sus conciudadanos) valiéndose de la naturaleza *simbólica* de este magnífico instrumento. En la Asamblea de los ciudadanos, por ejemplo, uno de ellos toma la palabra y explica a los demás lo que significan o implican signos abstraídos de sus contextos y ya no apoyados en la realidad contextual inmediata y que pueden ser «redirigidos», como «lo beneficioso» y «lo nocivo», «el bien» y «el mal», «la justicia» y «la injusticia».

El lenguaje es, pues, político-social, pragmático y simbólico.

Y así, dado que el ser humano está capacitado para utilizar signos simbólicos que no necesitan el apoyo inmediato de una realidad concreta, puede jugar a gusto con ellos sin necesidad de contar con la presencia del objeto que cada signo señala y puede además, y precisamente por ello, operar con abstracciones (los signos contemplados en sí mismos como autorreferentes y fuera de los contextos reales) y con «redirecciones» que son el resultado de reorientar los signos. Puede, por ejemplo, emplear una palabra metafóricamente («zorra») o contar un cuento o empuñar un ramo de olivo provisto de vedijas o mechones de lana atados a sus ramas para hacer ver al enemigo que ya no empuña la lanza y que por tanto renuncia a la guerra y quiere la paz.

El lenguaje del hombre es, pues, mucho más sutil y complicado que el lenguaje animal, y, en consecuencia, lo mismo puede decirse de su capacidad para crear y emplear signos simbólicos de toda especie, con las palabras, las acciones y las cosas.

Dado que el lenguaje humano es irremediamente así, producto de un animal político-social, pragmático y simbólico a la vez, ya es inevitable que las palabras y las acciones humanas (pues, como se dice en la moderna Pragmática [Levinson, 1983 y 1988] «hablar es hacer») (Austin, 1962, 1971, 1970<sup>2</sup> y 1975) sean asimismo político-sociales, pragmáticas y simbólicas. En realidad, el hombre es lo que es gracias al lenguaje.

Y así también —aunque desde la publicación del libro *Origin of Species* de Charles Darwin en 1859 ha venido estando de moda insistir en que el hombre es un mero animal y la humilde lombriz de tierra un magnífico representante del mismo mundo animal al que pertenece el hombre, y se nos ha hecho ver que las representaciones pictográficas del hombre a cargo del pintor Francis Bacon son más realistas y próximas a la verdad que las del Adán que Miguel Ángel pintó en la Capilla Sixtina (que sigue estando en el Vaticano)— la moderna Antropología admite y propugna, en el área de las operaciones o actividades político-sociales,



pragmáticas y simbólicas del ser humano, un corte radical que separa tajantemente al hombre del animal.

La Antropología moderna ha descubierto, en efecto, que en los homínidos que dieron lugar a la raza humana se produjo una *evolutionary anomaly* o «anomalía evolucionaria» (Deacon, 1997) que se tradujo anatómica y fisiológicamente en una enorme expansión del neocórtex y el córtex prefrontal y temporal o parietal que multiplicó, por ejemplo, el número de los circuitos neurales y las conexiones nerviosas que pueblan el «área de Wernicke», que es precisamente la encargada, en nuestro cerebro, del procesamiento y la comprensión de los símbolos y los signos de toda especie, sean palabras o acciones cargadas de significado.

Esta anomalía de la evolución, que nos caracteriza a los hombres como «especie simbólica», se debe al enorme desarrollo del cerebro humano que adquirió capacidad para realizar la «referencia simbólica» (*symbolic reference*), o sea, la posibilidad de transformar, por decirlo en términos de Peirce, el *index* o índice (un signo cuya asociación con la cosa señalada sólo dura mientras existe contacto con ella, un signo que perciben también los animales) en símbolo, que es un signo que ya no requiere en absoluto la presencia de la cosa significada, y que existe simplemente en tanto exista un intérprete.

Surge así en el hombre la «paradoja pragmática» (*pragmatic paradox*) (Gans, 1997), por la que somos capaces de lucubrar sobre signos cuyos referentes ignoramos (nos hemos pasado la vida los humanos hablando de «Dios» sin haberlo visto nunca) y de redirigir las palabras y las acciones, o sea, de decir o hacer una cosa y significar o querer decir otra. Esto es lo que hacemos con el mito, la «implicatura» («¡que se te ve el plumero!») (Leech y Short, 1995: 294: «the extra meanings that we infer, and which account for the gap between overt sense and pragmatic force»), la ironía: «eres un fenómeno, tienes treinta añitos y ya sabes sumar» (Booth, 1974), la metáfora: «ni nardos ni caracolas tienen el cutis tan fino», la parodia (piénsese en el humanizado fantasma del *Ghost of Canterville* que utiliza disfraces para asustar a la gente), el ritual: «esto es mi cuerpo», el teatro: «¡muerto soy!», y la poesía: «aquella noche corrí / el mejor de los caminos / montado en potra de nácar / sin bridas y sin estribos».

A diferencia del animal, el hombre no necesita tener delante los objetos a los que los signos se refieren y por ello puede «redirigir» los signos y las acciones significativas. Sólo de este modo se explica la creación de la ciencia.

La ciencia surge cuando la palabra griega *sphaîra*, «pelota», pasa a significar «esfera» y la palabra *kônos*, «piña», pasa a significar «cono» y cuando la palabra *karkînos*, «cangrejo», pasa a significar «Cáncer» (la constelación) o «cáncer» (la mortal enfermedad cuya ulceración semeja las patas del cangrejo). Gracias a ese salto mortal del símbolo en el vacío, felizmente sabemos hoy día teoremas geométricos referentes a la «esfera» que son más útiles que los conocimientos que se refieren a la «pelota».

El hombre es capaz de «redirigir» palabras y acciones, y de esta su capacidad fueron surgiendo, además de la ciencia, el mito, el ritual y la poesía. Recordemos que, según nuestra hipótesis, la poesía hunde sus raíces en el mito y en el ritual.

Pero ¿qué hay que entender por «mito» y por «ritual»?

El mito y el ritual tienen en común que son signos «redirigidos», pues el mito es un trenzado de palabras «redirigidas» y el ritual un trenzado de palabras y acciones asimismo «redirigidas» (todo rito se compone de enunciados y acciones) (Rappaport, 2002), y ambos son pragmáticos y están provistos de una clara finalidad político-social.

Y ¿qué es esto de «redirigir»? Pues es, sencillamente, emplear símbolos fuera de contexto. Como nadie habla por hablar ni nadie ejecuta acciones simbólicas (a base de gestos, posturas, movimientos, atuendos y palabras) a tontas y a locas —si puede evitarlo—, parece claro que las acciones simbólicas del mito y del ritual, además de ser pragmáticas (pues, en efecto sirven para hacer algo), tienen una función político-social, que no puede ser otra que la cohesión y la unidad de los miembros de la tribu que se valen de los mitos y los rituales.

Los mitos y los rituales unen a quienes los cuentan y los practican. Los mitos griegos de la «caza del jabalí calidonio» o «mito de Meleagro» (Hom. *Il.* 9, 529 ss.) —ya conocido por Homero— y el de los «Argonautas» —cuya nave «Argo» (Hom. *Od.* 12, 70) aparece ya mencionada en la *Odisea*— y el de la *Iliada* están declarando a gritos que los griegos se unían y ya se habían unido antaño, en más remotos tiempos, en los fundacionales tiempos del mito, para emprender acciones en común. Son mitos de clara función y vocación panhelénica.

Y los mitos de la *Odisea*, como el que explica cómo Odiseo (Ulises, a la latina) taponó con cera los oídos de su tripulación y se ató él mismo al palo mayor de su embarcación para no sucumbir al encanto mortífero de las Sirenas de atractivo canto (Hom. *Od.* 12, 154 ss.), o como el que narra cómo el héroe se las apañó para derrotar con su astucia a un monstruo más fuerte que él —el Cíclope (Hom. *Od.* 9, 105 ss.)—, son pedagógicas y edificantes historias de indudable finalidad político-social.

Pero en todos estos casos el lenguaje está claramente «redirigido», el lenguaje no responde a la realidad contextual como el que emplea —por poner un ejemplo— un camarero real, de carne y hueso y no literario o creado y sacado y desviado de contexto por la ficción y para la ficción (o lo que es, más exactamente, en inglés, «fiction») (Booth, 1987<sup>2</sup>), que, dirigiéndose a su compañero que manipula la cafetera, le dice: «¡Marchando un café cortado, corto de café!».

El mito es una historia indiferente al criterio de veracidad que tiene un indudable interés político-social en cuanto que sirve para lograr la cohesión de un grupo político-social. En el mito importa no sólo y no tanto lo que se dice sino lo que con él se quiere decir con finalidad claramente político-social. El mito es a la vez particular (porque cuenta una historia concreta) y universal y general (porque esa historia es paradigmática). El mito sirvió como argumento de muchas obras poéticas y la palabra «mito» significa en la *Poética* de Aristóteles tanto «leyenda» como argumento de una obra dramática (Arist. *Po.* 1447a9. 1449b5. 1449b9. 1450a4. 1451b13. En estos pasajes la voz *mûthos* significa «argumento», en cambio con el significado de «mito», su más antiguo valor semántico, aparecen en estos otros: Arist. *Po.* 1451b24. 1453b18; 37). Y lo que es más: el Estagirita afirma en un lugar de su espléndida obra sobre poesía que, aunque el argumento o «mito» de



una composición poética atribuya nombres concretos a los diferentes personajes, en realidad, el «mito» o «argumento», que es «el alma de la tragedia» (Arist. *Po.* 1450a38), apunta a lo general o universal, por lo que puede decirse que «la poesía es más filosófica y más elevada moralmente que la historia» (Arist. *Po.* 1451b5). La poesía, por ello, no debe ni tiene por qué contar lo que de verdad y realmente hizo o padeció Alcibíades un día determinado de su vida, sino lo que en cuanto ser humano hizo o padeció o pudo haber hecho y padecido en virtud de su humana naturaleza (Arist. *Po.* 1451b), refiriendo o dramatizando acciones acordes siempre a las normas dictadas o bien por la necesidad lógica o por la verosimilitud (Arist. *Po.* 1451b8).

El «mito» de Edipo —dice el autor de la *Poética*— simplemente oído, aun sin verlo representado poéticamente en forma de tragedia, ya de por sí pone los pelos de punta, sobrecoge e inspira conmiseración al que lo escucha por causa de los terribles sucesos que como ser humano le acontecieron al infeliz protagonista de la malhadada historia, independientemente de su autenticidad (Arist. *Po.* 1453b3). Y el carácter universal o general del «mito» y del «argumento» que Aristóteles le atribuye queda también claro cuando el Estagirita, bosquejando la historia de la Comedia ática, señala que Cratete (que estuvo en activo entre los años 460 y 430 a. J. C.) fue el primero que sustituyó la «infectiva» particular, la *iambikè idéa*, por argumentos en forma de historias coherentes y de mitos (Arist. *Po.* 1449b5). Según él, pues, no hay poesía sin «argumento universal como el del mito» o «mito», dos acepciones de la misma palabra griega «mito» (*mûthos*).

Una cuestión básica en la *Poética* de Aristóteles es la de la composición de los «argumentos» (*mûthoi*), proceso fundamental y de la mayor importancia —nos dice su autor— si se pretende lograr una hermosa composición poética (Arist. *Po.* 1447a9). Para pergeñar buenos «argumentos» (*mûthoi*), no es necesario aferrarse a los «mitos» (*mûthoi*) transmitidos —nos alecciona el Estagirita (Arist. *Po.* 1451b23)—. Los «argumentos» pueden, incluso, inventarse enteramente, como hizo Agatón con su tragedia titulada *Anteo* (Arist. *Po.* 1451b21), aunque los poetas griegos —añade el Estagirita— han venido empleando los «mitos» y bastan los «mitos» de unas pocas familias reinantes para componer las más hermosas tragedias (Arist. *Po.* 1451b19). Pero lo mejor de los «mitos», lo que los convierte en excelentes «historias» para pergeñar con ellas los «argumentos» de las obras poéticas, es el hecho de que no se preocupan tanto de las personas individuales como de las acciones y pasiones humanas y de la vida humana en general (Arist. *Po.* 1450a16). Los «mitos» (en el doble sentido de «mito» y «argumento») son de alcance universal o general y no se preocupan de la realidad histórica individual de los héroes que los protagonizan, sino de su humana consistencia y esencia.

Contemos unos cuantos mitos, aunque sólo sea en esbozo, para entender estas consideraciones expuestas acerca del carácter y la función de los mitos, sobre todo su carácter universal o general en su «imitación» o exposición imitativa de la vida del hombre, o sea, de la humana naturaleza.

El mito de Midas (*Schol.* a Ar. *Pl.* 287. Ovid. *Met.* 9, 85 ss.): Midas era un rey de Frigia que le hizo un favor al dios Dioniso, a cambio del cual éste le concedió el don que le solicitó: convertir en oro cuanto tocara. Pero cuando fue a comer

con las manos (como en los remotos tiempos en que se contaban mitos se comía), los alimentos se le volvieron áureos, o sea, preciosos pero por ello mismo inco-mestibles. Pidió, en consecuencia, al dios que le revocara el don concedido y éste le mandó bañarse en el río Pactolo (que corre por la región de Lidia), cuyas aguas por ese hecho precisamente arrastran oro. La moraleja, aspecto fundamental de la universalidad y del carácter político-social del mito, es clara y no necesita largo comentario. No es el oro una necesidad básica del ser humano en cuanto indispensable o exigible por su naturaleza o esencia humana.

Este mito es un fragmento de lenguaje «redirigido», pues es indiferente al criterio de veracidad y nadie que lo escuche y sea sensato se interesará por los pormenores de la historia, como el de saber si Midas era realmente hijo de Cíbele o Cibeles (diosa frigia) o no lo era, o el de conocer cuál era el NIF del legendario rey frigio, sino por el contenido universal y paradigmático de la narración que ofrece, lo que ya es bastante.

Otro mito: el de Dédalo e Ícaro. Eran padre e hijo y estaban prisioneros en el laberinto del rey de Creta Minos. Para escapar de él, el padre, un ingenioso artesano, escultor y pintor, fabricó, para salir volando con ellas puestas, un par de alas postizas a base de plumas pegadas unas a otras con cera. Antes de emprender el vuelo, con ellas adheridas a sus brazos, sobrevolando el mar Egeo, el padre aconsejó al hijo que guardara durante el aéreo viaje una distancia prudente del Sol, que con sus rayos, poderosos por la cercanía, podría llegar a derretir la cera de las alas que llevaba ajustadas, lo que provocaría su caída. Pero el hijo, juvenilmente entusiasmado por el vuelo libre y de altura, no hizo caso de los prudentes consejos de su padre, se acercó demasiado al sol y, al derretirse la cera de sus alas, fue a caer en el espacio del mar Egeo situado entre las islas Espórades (o Espóradas) y la costa de Asia Menor, llamado por ello «Mar de Ícaro», en el que se encuentra la isla en que el cadáver del desobediente hijo fue enterrado y que a partir de entonces, justamente en recuerdo de este tan luctuoso suceso, se llama «Icaria» (Apollod. 3, 15, 8. *Ep.* 1, 12 ss.). El «mito» trata el universal de la incorregible imprudencia o petulancia juvenil.

Similar es el mito de Faetonte, el hijo del Sol (Helios), que, al conocer su divina progenie paterna, hizo prometer a su padre que le concedería el favor que le pidiera. El padre accedió a este ruego y al hijo no se le ocurrió solicitar otro favor que no fuera el de conducir el carro con el que él iluminaba el orbe. Helios, fiel a su promesa, no tuvo más remedio que ceder, y el inexperto hijo imprevistamente convertido en auriga, a pesar de las instrucciones de su padre, que le aleccionó en cuanto pudo, condujo tan alocadamente el meteórico carro, que produjo en el cielo una herida de la que surgió la «Vía Láctea» y se acercó tanto al suelo en su rasante vuelo, que se quemaba la tierra en el Ecuador, por lo que se volvía tórrida, y asimismo la piel de sus habitantes, que por ello se tostaba y ennegrecía. Y tal llegó a ser por ende el desaguisado cósmico producido por el inexperto joven conductor de carro, que Zeus no tuvo más remedio que, en evitación de males mayores, fulminar al alocado auriga, que cayó abrasado al río Erídano (el Po), en cuyas dos orillas, plantadas, le lloran desde entonces sus hermanas las ninfas «Helíades» o «hijas del Sol (Helios)», a partir de ese momento transformadas en sauces llorones. Un



pariente de Faetonte, llamado Cicno («cisne») se convirtió —como su propio nombre indica y presagiaba— en cisne y entona por aquellos lugares un hermoso canto lastimero que dio lugar a la leyenda del «canto del cisne» (Apollod. 3, 14, 4).

No hace falta decir que ambos mitos, éste y el precedente, nos advierten de las imprudentes locuras, arrogancias, los excesos de confianza en uno mismo y de las altanerías propias de la siempre en demasía confiada y alocada juventud.

Otro mito importante, de cuyo carácter educativo el propio Homero, que lo cuenta poéticamente, tenía conciencia era el de Odiseo atado al mástil (Hom. *Od.* 178), oyendo desde su nave el atractivo canto de las Sirenas. Previamente el astuto navegante había tomado la precaución de taponar con cera los oídos de los miembros de su tripulación (Hom. *Od.* 12, 175) para que no enloquecieran de placer y, perdido el control, se arrojaran por la borda. De este modo el héroe de Ítaca pudo, él solo, deleitarse oyendo el placentero canto de esas peligrosas fieras aladas, sin arrojarse al mar irresistiblemente atraído por el hechizo del canto, lo que sin duda le habría hecho caer en las garras letales de los monstruos cantores (Hom. *Od.* 12, 1-200).

Es evidente que este mito «redirige» lenguaje, transporta signos «redirigidos» al reino de la ficción, a los contextos ausentes y sólo imaginables de la «fiction» de lo universal y genérico, con el propósito de educar a los jóvenes aconsejándoles no entregarse al placer sin prudencia, como si fueran ya de antemano inevitables víctimas de su propia obcecación y de sus personales excesos y demasías imposibles de conjurar.

Por último, el mito de los mitos, el de Edipo. Este héroe quiso evitar con la inteligencia su destino. Un día se entera de que quienes él creía sus padres, los reyes de Corinto (Pólipo y Mérope), no eran en realidad sus padres verdaderos. Preguntados éstos, le aconsejan que consulte el oráculo de Apolo en Delfos. Como éste no le aclara nada, sino que le profetiza que matará a su padre y compartirá lecho con su madre, para conjurar tan indeseable presagio oracular, decide abandonar Corinto y llegarse a Tebas, lejos de quienes él creía eran sus auténticos padres. En el camino, en una encrucijada o cruce de rutas, mata a un anciano que viajaba en sentido contrario y, ya a las puertas de Tebas, resuelve el enigma de la Esfinge que asolaba la ciudad con una peste, con lo que, de este modo, eliminado el mal que la asediaba, le devuelve la salud. Agradecido, el regente de la urbe, Creonte, le ofrece al recién llegado bienhechor el trono de Tebas y la mano de su hermana Yocasta, la viuda del rey Layo. Pero no tardan en aparecer los primeros síntomas de la inevitable y trágica desgracia que amenazaba a Edipo desde su nacimiento. La peste invade la ciudad y el oráculo de Delfos señala como causante de ella a un ciudadano que habría asesinado al antiguo rey y a la sazón se encontraba en Tebas. No tarda en saberse que a Layo lo mató Edipo al encontrarse con él y discutir en una encrucijada según se encaminaba desde Delfos a la ciudad de la que llegó a ser rey (S. *OT passim.* Paus. 1, 28, 7; 30, 4, 2, 20, 5; 36, 8. 4, 3, 4; 8, 8. 5, 19, 6, 9, 2, 4; 5, 10 s.; 9, 5; 18, 3 s.; 25, 2; 26, 2; 4. 10, 5, 3 s.; 17, 4. Apollod. 3, 5, 7).

El contenido de este lenguaje «redirigido» del mito de Edipo es claro y contundente: el destino es inevitable incluso para los más inteligentes mortales e incluso para quienes en principio se sienten afortunados.

El «mito» es universal como debe serlo asimismo, según Aristóteles en su *Poética*, el argumento («mito») de la poesía, siempre más general y más universal y más filosófico y serio moralmente que la narración histórica (Arist. *Po.* 1451b5), que atiende a lo particular.

El ritual es una acción mimética redirigida, indiferente al criterio de veracidad, realizada con o sin palabras, que posee un enorme interés político-social, pues, al igual que el mito, procura la cohesión del grupo político-social que lo practica. El ritual es una imitación o acción mimética que se realiza mediante la magia metafórica y metonímica. La magia es la encargada de transformar lo simbólico en real. Con el ritual, efectivamente, se busca, por imitación analógica (metafórica) o de contigüidad (metonímica) la realización o verdadera reproducción de lo imitado. Éste es el principio fundamental del «ritual» según los modernos antropólogos, como Van Gennep (1960r; 1909), Tambiah (1973), Rappaport (1984<sup>2</sup>; 1968) y Fernández (1974). Recordemos que también en el lenguaje y en poesía son muy importantes los procedimientos metafóricos y metonímicos.

La poesía es una mimesis o imitación, indiferente al criterio de veracidad, que sirve para la cohesión del grupo político-social que la degusta.

La poesía es, por representación mimética de una acción humana, teatral, esencialmente teatral —así opina Aristóteles—, pues el poeta emplea el lenguaje no en nombre propio y con fines comunicativos inmediatos, sino que universaliza su comunicación, lo que equivale a convertirse en portador de una máscara que esconde su personalidad verdadera. El mejor poeta —dice el Estagirita— es el que no habla por sí mismo sino como personaje de la «mimesis» o imitación poética (Arist. *Po.* 1460a5). El buen poeta no cuenta sus batallitas particulares, pues su poesía debe rebasar lo particular, ya que la poesía es más filosófica que la historia (Arist. *Po.* 1451b5). Como diría Antonio Machado, «no es el yo fundamental / eso que busca el poeta, / sino el tú esencial».

Por eso la poesía, como el mito, es —lo decía también Machado— «siempre incorregible» y, por tanto, indiferente al criterio de veracidad y al criterio de coherencia, indiferente al criterio de verosimilitud, indiferente al criterio de autoría e indiferente al criterio de fijación de concretas coordenadas de espacio y tiempo. Y además, como el ritual, es mimética o imitativa y por tanto dramática, y trata de identificar mágicamente la expresión con el contenido, y emplea la magia metafórica y metonímica y la magia de la «composición anular» o «composición cíclica» y la magia de la recurrencia y la magia del vate inspirado que, como profeta, proclama su divina palabra.

Entre el mito y el ritual, la poesía desarrolla rasgos de identidad que coinciden con uno y con otro. La poesía es, en efecto, poseedora de la magia —de todas las magias— del ritual y, al mismo tiempo, posee todas las indiferencias propias del mito. Veámoslo.

La poesía es una mágica imitación o mimesis dramática debido a su carácter ritual. El poeta chileno Nefalí, que nos había hablado en *Confieso que he vivido* de sus particulares y enrevesadas aventuras amorosas, se pone la máscara del vate oficiante Pablo Neruda y escribe: «Puedo escribir los versos más tristes esta noche.



/ Escribir, por ejemplo: «el cielo está estrellado / y tiritan, azules, los astros a lo lejos... Porque en noches como ésta la tuve entre mis brazos, / mi alma no se contenta con haberla perdido». Y la poesía practica la magia que aspira a identificar la palabra con su significado. Por ejemplo: «En el silencio sólo se escuchaba / un susurro de abejas que sonaba», o —describiendo el infarto de miocardio sufrido por un amigo, como lo describe espléndidamente Miguel Hernández— «un manotazo duro, un golpe helado, / un hachazo invisible y homicida, / un empujón brutal / te ha derribado». Otro ejemplo: Vicente Aleixandre describe así, con ritualidad mágica, en *La destrucción o el amor*, la penetración amorosa: «esa levísima serpiente que te incrusta su amor». Y la poesía, además, practica las magias metafóricas (por analogía) y metonímicas (por contigüidad); por ejemplo: «Fue la noche de Santiago / y casi por compromiso. / Se apagaron los faroles / y se encendieron los grillos». Y: «El almidón de su enagua / me sonaba en el oído / como una pieza de seda / rasgada por diez cuchillos». Y la poesía pone en práctica la magia de la «composición anular» o «composición cíclica». Por ejemplo: «Antonio Torres Heredia / hijo y nieto de Camborios, / con una vara de mimbre / va a Sevilla a ver los toros.... /... Antonio Torres Heredia / hijo y nieto de Camborios, / viene sin vara de mimbre / entre los cinco tricornos». Otro ejemplo: «Y que yo me la llevé al río / creyendo que era mozueta, / pero tenía marido... Y no quise enamorarme, / porque teniendo marido, / me dijo que era mozueta / cuando la llevaba al río».

También practica la poesía la magia de la «recurrencia», que R. Jakobson consideraba rasgo diferencial del lenguaje poético, pero, en realidad, es típica también del lenguaje del ritual y del ensalmo («Sana, sana, culito de rana, si no sanas hoy, sanarás mañana»), por ejemplo: «No me tienes que dar porque te quiera, / pues aunque lo que espero no esperara, / lo mismo que te quiero te quisiera». Y, por último, adoptando la actitud del oficiante del ritual, el poeta, como si fuese el vate del pueblo dando lustre y un brillo más puro a las palabras de la tribu (*donner un sens plus pur aux mots de la tribu*) (Valente, 1994<sup>2</sup>) —como lo imaginaba Mallarmé— puede hablar como Claudio Rodríguez en *El don de la ebriedad*, diciendo: «Como si nunca hubiera sido mía / dad al aire mi voz / y que en el aire / sea de todos y la sepan todos / como una mañana o una tarde». El poeta aspira a la conversión de la experiencia solitaria en experiencia solidaria (Valente, 1994<sup>2</sup>: 139). Cumpliendo esta su aspiración, revela un aspecto de la realidad sólo accesible a través del conocimiento poético.

Por eso, la poesía, al igual que el mito, es indiferente al criterio de veracidad: «A las cinco de la tarde. / Eran las cinco en punto de la tarde... ¡Ay qué terribles cinco de la tarde! / ¡Eran las cinco en todos los relojes! / ¡Eran las cinco en sombra de la tarde!». La poesía, al igual que el mito, es indiferente al criterio de coherencia: «Verde que te quiero verde. / Verde viento. Verdes ramas. / El barco sobre la mar / y el caballo en la montaña». Veamos otro ejemplo, éste de Neruda: «Ya no la quiero, es cierto, pero tal vez la quise. / Es tan corto el amor y es tan largo el olvido».

La poesía, al igual que el mito, es indiferente al criterio de transparencia informativa o comunicación cristalina concreta. Por ejemplo: aunque por otras fuentes sabemos del amor de Garcilaso por Isabel Freyre, la hermosa dama portu-

guesa —nombrada por el poeta portugués Sa de Miranda con el nombre literario y ocultador de «Celia» y por el poeta español con el de «Elisa»— que se casó con don Antonio de Fonseca, apodado «el Gordo», nada de esto sabemos por los versos salidos de la pluma del propio poeta, que a veces habla con máscara de vate sin darnos claves reales («Oh dulces prendas por mi mal halladas, / dulces y alegres cuando Dios quería, / juntas estáis en la memoria mía / y con ella en mi muerte conjuradas») y en otras ocasiones atribuye sus sentimientos a personajes de ficción (más exactamente, en inglés, «fiction») como Nemoroso: «¿Quién me dijera, Elisa, vida mía, / cuando en aqueste valle al fresco viento / andábamos cogiendo tiernas flores, / que habría de ver con largo apartamiento / venir el triste y solitario día / que diese amargo fin a mis amores?». Lo importante es que, como exigía Aristóteles poniendo a Homero como ejemplo de ello, el poeta no debe hablar en nombre propio sino a través de las máscaras de sus personajes o de su propia máscara de vate (Arist. *Po.* 1460a5).

La poesía, al igual que el mito, es indiferente a las coordenadas concretas de espacio y tiempo. Por ejemplo, en el poema titulado «Reyerta», que se encuentra dentro del *Romancero Gitano* de Lorca, leemos estos versos con los que un gitano explica a la Benemérita, generalizando y remontándose a los cerros de Úbeda, el desastroso resultado de las navajas de Albacete «bellas de sangre contraria»: «Señores guardias civiles: / aquí pasó lo de siempre. / Han muerto cuatro romanos / y cinco cartagineses».

La poesía, al igual que el mito, es indiferente al criterio de autoría, por el que se pudiera identificar al narrador en la historia narrada: «Y que yo me la llevé al río / creyendo que era mozuela, / pero tenía marido... Y no quise enamorarme, / porque teniendo marido, / me dijo que era mozuela / cuando la llevaba al río».

Por último —ya lo hemos dicho—, la poesía, como el mito y el ritual, es el vehículo con el que poeta, presentándose ante sus oyentes como vate, da lustre a las palabras de la tribu, a las verdaderas y hermosas visiones y conceptos de la tribu. Así hay que entender estas poéticas palabras del poeta-vate panteísta Claudio Rodríguez en *El don de la ebriedad* cuando previniéndonos de falsas interpretaciones sobre su poesía, que no quiere que sea —nos alecciona— palabra propia suya sino palabra de la tribu diseminada al aire y que por tanto se confunda con los ecos del viento, nos dice: «Como si nunca hubiera sido mía, / dad al aire mi voz / y que en el aire / sea de todos y la sepan todos, / como una mañana o una tarde».



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUSTIN, J. L. (1962): *How to do Things with Words*, The M. I. T. Press, Cambridge, pp. 94-108.
- (1970<sup>3</sup>): *Philosophical Papers*, Oxford Clarendon Press.
- (1971): *Palabras y acciones*, Traducción española, Paidós, Buenos Aires.
- (1982): *Cómo hacer cosas con palabras*, Traducción española, Paidós, Buenos Aires.
- (1975): *Ensayos filosóficos*, Traducción española, Revista de Occidente, Madrid.
- BAJTÍN, M. M. (1992): *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Traducción española, Alianza, Madrid.
- BAKHTINE, M. (1984): *Esthétique de la création verbale*, Trad. fr., Gallimard, París.
- BOOTH, W. (1974): *A Rhetoric of Irony*, The University of Chicago Press.
- (1987<sup>3</sup>): *A Rhetoric of Fiction*, Penguin, Harmondsworth.
- DEACON, T. (1997): *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*, Norton, N. York.
- ESKIN, M. (2000): «Bakhtin on Poetry», *Poetics Today* 21, pp. 379-391.
- FERNANDEZ, J. (1974): «The mission of metaphor in expressive culture», *Current Anthropology* 15, pp. 119-46.
- GANS, E. (1997): *Signs of Paradox. Irony, Resentment, and Other Mimetic Structures*, Stanford University Press, Stanford, California.
- GENNER, A. VAN, (1960): *The Rites of Passage*, trad. ingl., Chicago, Chicago University Press. Aparecido en 1909.
- HIRSCHKOP, K. (1989): «Dialogism as a Challenge to Literary Criticism», en C. Kelly-M. Makin-D. Shepherd (eds.), *Discontinuous Discourses in Modern Russian Literature*, St. Martin's, N. York, pp. 19-35.
- HOLQUIST, M. (ed.) (1992): M. M. Bakhtin. *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Traducción inglesa, University of Texas Press, Austin, pp. 287-288.
- JAKOBSON, R. (1960): «Linguistics and Poetics», en T. Sebeok, *Style in language*, The MIT Press & J. Wiley, Nueva York-Londres, pp. 350-377. [Versión española parcial en *Estilo en el lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1974.]
- LEECH, N. G.-M. H. SHORT (1995): *A Style in Fiction. A Linguistic Introduction to English Fictional Prose*, Longman, Londres.
- LEVIN, S. R. (1974): *Estructuras lingüísticas en la poesía*, Traducción española, Cátedra, Madrid.
- LEVINSON, S. (1983): *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1988): «Putting Linguistics on a Proper Footing: Explorations in Goffman's Concept of Participation», en P. Drew-A. Wootton, *Erving Goffman. Exploring the Interaction Order*, Polity Press, Cambridge, pp. 161-227.
- RAPPAPORT, R. A. (1984<sup>2</sup>): *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, Yale University Press, New Haven, 1968<sup>1</sup>.
- (2002): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press.

- TAMBIAH, S. J. (1973): «Form and meaning of magical acts: A point of view», en R. Horton-R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Faber and Faber, Londres.
- VALENTE, J. A. (1971): *Las palabras de la tribu*, Siglo XXI; Tusquets Editores, Barcelona, 1994<sup>2</sup>.





## DATOS SOBRE LA TRADICIÓN CLÁSICA EN EL QUIJOTE

Juan Antonio López Férez

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

### RESUMEN

Este trabajo se ocupa de dos aspectos de la tradición clásica en el *Quijote*: 1. citas y frases latinas; 2. observaciones sobre el conocimiento o la ignorancia de la lengua latina.

PALABRAS CLAVE: Datos tradición clásica en *Quijote*.

### ABSTRACT

This paper focuses on several aspects related to the presence of the classical tradition in *Don Quijote*: 1. Latin quotations and phrases; 2. Observations about the knowledge or ignorance of the latin.

KEY WORDS: Some dates classical tradition in *Don Quijote*.

Ofrezco hoy un adelanto de lo que quiere ser un estudio completo sobre la presencia de la tradición clásica en el *Quijote*. Los materiales hasta ahora recogidos me permiten establecer la siguiente división de contenidos: 1. Citas y frases latinas; 2. Observaciones sobre el conocimiento o ignorancia de la lengua latina; 3. Alusiones a autores de la literatura griega; 4. Referencias a autores de la literatura latina; 5. Personajes históricos griegos o latinos; 6. Notas de cultura grecolatina.

Por razones de espacio, me ocuparé de los dos primeros puntos.

### 1. CITAS Y FRASES LATINAS DE VARIA ÍNDOLE

He localizado más de cuarenta frases latinas de mayor o menor extensión. 1) Con las debidas reservas, incluyo en este trabajo tanto este punto como el siguiente, más en razón de la lengua latina en que están escritas las frases correspondientes, que por causa de la tradición clásica grecolatina en sentido estricto. En primer lugar seis frases (6) procedentes de la *Biblia*.

#### a. *Antiguo Testamento*

Veamos en primer lugar las dos referencias procedentes del Antiguo Testamento. La primera se nos presenta en el pasaje en que Don Quijote despierta a





Sancho a medianoche para que se dé trescientos o cuatrocientos azotes; una vez hecho eso, dice el hidalgo manchego, cantarían el resto de la noche para dar comienzo al ejercicio pastoral al que se iban a dedicar en el futuro; como Sancho se negara a la petición de su amo, así afirma su señor: «...Por mí te has visto gobernador y por mí te ves con esperanzas propincuas de ser conde o tener otro título equivalente, y no tardará el cumplimiento de ellas más de cuanto tarde en pasar este año, que yo “post tenebras spero lucem”. —No entiendo eso —replicó Sancho—: sólo entiendo que en tanto que duermo ni tengo temor ni esperanza, ni trabajo ni gloria; y bien haya el que inventó el sueño...» (2.68, p. 1.065. La frase latina puede traducirse por «tras las tinieblas espero la luz», y corresponde a *Job*, 17.12).

Recordemos esas palabras de Sancho cuando afirma no comprender lo que le dicen en latín. Es un lugar común que aparece en otros lugares.

La segunda se nos ofrece en el capítulo en que se expone el ridículo razonamiento que pasó entre Don Quijote y el bachiller Sansón Carrasco. Hablan de los problemas evidentes con que se encuentra quien manda imprimir un libro; aquél supone que a pocos habrá contentado el que trata sobre él. Pero he aquí la contestación de Carrasco: «Antes es al revés, que, como de “stultorum infinitus est numerus”, infinitos son los que han gustado de la tal historia; y algunos han puesto falta y dolo en la memoria del autor...» (2.3, p. 574. Entiéndase, «infinito es el número de los tontos», procedente de *Eclesiastés*, 1,15.).

#### b. *Nuevo Testamento*

Dos veces aparece repetida la misma fórmula del evangelio de Juan en contextos diferentes de la Segunda parte. Efectivamente, maese Pedro, famoso titiretero que andaba por la Mancha de Aragón, le habla así a nuestro hidalgo a propósito de las novedades que aportaba su retablo:

«—¿Cómo alguna? —respondió maese Pedro—: sesenta mil encierra en sí este mi retablo. Dígole a vuesa merced, mi señor don Quijote, que es una de las cosas más de ver que hoy tiene el mundo, y “operibus credite, et non verbis”, y manos a la labor, que se hace tarde y tenemos mucho que hacer y que decir y que mostrar» (2.25, p. 750. Es una adaptación de *Juan*, 10.38: *si mihi non vultis credere, operibus credite*, «si no queréis creerme a mí, creed en mis obras»).

En otra ocasión, el Bachiller Sansón Carrasco le responde al paje que da noticias sobre el gobierno de Sancho:

«—Bien podrá ello ser así —replicó el bachiller—, pero *dubitat Augustinus*.

—Dude quien dudare —respondió el paje—, la verdad es la que he dicho, y es la que ha de andar siempre sobre la mentira, como el aceite sobre el agua; y si no, “operibus credite, et non verbis”: véngase alguno de vuestas mercedes conmigo y verán con los ojos lo que no creen por los oídos» (2.50, p. 936. «Agustín lo duda», frase bastante usada en las diatribas escolásticas).

Por otra parte hemos localizado dos frases del evangelio de Mateo, ambas en el prólogo: «Si de la amistad y amor que Dios manda que se tenga al enemigo, entraros luego al punto por la Escritura Divina, que lo podéis hacer con tantico de

curiosidad y decir las palabras, por lo menos, del mismo Dios: “Ego autem dico vobis: diligite inimicos vestros”. Si tratáredes de malos pensamientos, acudid con el Evangelio: “De corde exeunt cogitationes malae”...» (*Prólogo*, p. 11. La primera cita procede de *Mateo*, 5.44: «Yo, por el contrario, os digo: amad a vuestros enemigos»; la segunda, del mismo evangelista, 15.19: «Del corazón salen los malos pensamientos»).

## 2) OTRAS FRASES LATINAS PROCEDEN DEL LENGUAJE ECLESIAÍSTICO GENERAL (8)

a. Una tiene su origen en la oración del santiguarse, aunque el verbo correspondiente es tomado en otro sentido, a saber, hartar de palos a alguien, como se desprende de estas palabras dirigidas por el hidalgo manchego a su escudero: «...Y dad gracias a Dios, Sancho, que ya que os santiguaron con un palo, no os hicieron el *per signum crucis* con un alfanje» (2.28, p. 767).

b. Otra proviene del *Gloria patri*. Efectivamente, don Fernando, para disculpar a Sancho, le habla en estos términos a nuestro héroe: «—Así es y así será — dijo don Fernando—; por lo cual debe vuestra merced, señor don Quijote, perdonalle y reducirle al gremio de su gracia, “*sicut erat in principio*”, antes que las tales visiones le sacasen de juicio» (1.46, p. 479. La frase latina completa diría en traducción: «Como era en un principio...»).

c. Cierta expresión arranca evidentemente del *Credo*. Tal tenemos cuando don Quijote habla de las sargas pintadas, explicándole a Sancho algunos detalles del autor que las hiciera: «...De esta manera me parece a mí, Sancho, que debe de ser el pintor o escritor, que todo es uno, que sacó a luz la historia de este nuevo don Quijote que ha salido: que pintó o escribió lo que saliere; o habrá sido como un poeta que andaba los años pasados en la corte, llamado Mauleón, el cual respondía de repente a cuanto le preguntaban, y preguntándole uno que qué quería decir “*Deum de deo*”, respondió: “*Dé donde diere*”...» (2.71, p. 1088. Nótese cómo a la sentencia latina que traducida al español sería «Dios de Dios», replica el otro con absoluto desconocimiento de la lengua del Lacio).

d. Una frase eclesiástica de uso frecuente es la que vamos a citar a continuación. Nuestro héroe le está riñendo a Sancho por ensartar refrán tras refrán: «No más refranes, Sancho, por un solo Dios —dijo don Quijote—, que parece que te vuelves al *sicut erat*: habla a lo llano, a lo liso, a lo no intrincado, como muchas veces te he dicho, y verás cómo te vale un pan por ciento» (2.71, p. 1088. La frase completa, en traducción, decía: «como era en un principio...»).

e. Relacionada con el oficio de difuntos está la expresión que ahora veremos. Sancho se dispone a partir desde Sierra Morena por indicación de su amo, pero desea volver lo antes posible para sacarlo del purgatorio en que lo deja:

«—¿Purgatorio le llamas, Sancho? —dijo don Quijote—. Mejor hicieras de llamarle infierno, y aún peor, si hay otra cosa que lo sea.



—“Quien ha infierno —respondió Sancho— *nula es retencio*”, según he oído decir.

—No entiendo qué quiere decir *retencio* —dijo don Quijote.

—*Retencio* es —respondió Sancho— que quien está en el infierno nunca sale de él, ni puede...» (1.25, pp. 240-1. La frase completa es: *Quia in inferno nulla est redemptio*, es decir, «Porque en el infierno no hay ninguna redención», lo que equivale a «ninguna posibilidad de salvación». Nótese que Sancho deforma también el comienzo de la expresión *Quia in inferno*, ofreciéndola como «Quien ha infierno»; por otro lado, desaparece la geminada de *nulla*, y, por último, se desfigura en gran medida el término *redemptio*. Advertimos que el hidalgo no comprende el significado de ese término tan corrompido por vía oral).

f. La frase *gratis data* proviene del latín eclesiástico medieval, aunque el primer elemento pertenece al latín clásico. Nuestro insigne personaje dialoga con su inseparable escudero a propósito de los castigos que éste había sufrido para lograr la «resurrección» de Altisidora: «—Tú tienes razón, Sancho amigo —respondió don Quijote—, y halo hecho muy mal Altisidora en no haberte dado las prometidas camisas; y puesto que tu virtud es *gratis data*, que no te ha costado estudio alguno, más que estudio es recibir martirios en tu persona...» (2.71, p. 1083. El giro latino equivale a «concedida gratis»; en general, se supone que falta algo así como «por la gracia de Dios». En varios autores del medievo la frase completa es: *gratia gratis data*, «gracia dada gratis»).

g. Cierta frase está relacionada directamente con el lenguaje propio del Concilio de Trento. Estamos en el pasaje en que Sancho le asegura a su señor que será llamado «el Caballero de la Triste Figura» por la mala cara que le causan el hambre y la falta de muelas:

«—Olvidábaseme de decir que advierta vuestra merced que queda descomulgado por haber puesto las manos violentamente en cosa sagrada, *iuxta illud*, “Si quis suadente diabolo”, etcétera.

—No entiendo ese latín —respondió don Quijote—, mas yo sé bien que no puse las manos, sino esté lanzón; cuanto más que yo no pensé que ofendía a sacerdotes ni a cosas de la Iglesia, a quien respeto y adoro como católico y fiel cristiano que soy, sino a fantasmas y vestiglos del otro mundo...» (1.19, p. 172. «Según aquello: Si alguno, persuadiéndolo el diablo...». Tales palabras las pronuncia el Bachiller de quien se afirma poco antes que se había ido con sus acompañantes: podría ser un añadido posterior para satisfacer las posibles observaciones de un censor deseoso de saber exactamente en qué consistía la transgresión cometida por nuestro protagonista, el cual, sin saberlo, había atacado a doce sacerdotes que, cubiertos de luto y portando hachas encendidas en medio de la noche, acompañaban un cuerpo muerto hasta la ciudad de Segovia. De acuerdo con el derecho canónico había pena de excomunión contra quien maltratara a un ministro de la Iglesia).

h. Encontramos también una fórmula propia del exorcismo. Efectivamente, dentro del pasaje donde unas pícaras damas, en casa de don Antonio, sacaban a bailar

a nuestro protagonista entre galanterías, leemos: «Requebrábanle como a hurto las damiselas, y él como a hurto las desdeñaba; pero viéndose apretar de requiebros, alzó la voz y dijo:

—*Fugite partes adversae!* Dejadme en mi sosiego, pensamientos mal venidos. Allá os avenid, señoras, con vuestros deseos, que la que es reina de los míos, la sin par Dulcinea del Toboso, no consiente que ningunos otros que los suyos me avasallen y rindan» (2.72, p. 1026. «Huid, seres enemigos». En traducción española, la frase completa pronunciada por el exorcista para espantar a los espíritus infernales era la siguiente: «He aquí la cruz del Señor: huid, seres enemigos»).

3) Propia del lenguaje jurídico es la frase que ahora citaremos. Don Quijote habla con un discreto caballero manchego a propósito de la educación de los hijos: «...y en lo de forzarles que estudien esta o aquella ciencia, no lo tengo por acertado, aunque el persuadirles no será dañoso, y cuando no se ha de estudiar para *pane lucrando*, siendo tan venturoso el estudiante que le dio el cielo padres que se lo dejen, sería yo de parecer que le dejen seguir aquella ciencia a que más le vieren inclinado...» (2.16, p. 666. El giro latino, bastante utilizado en latín tardío, con variantes como *de (pro) pane lucrando*, equivale a «para ganarse el pan», es decir, conseguir un medio para ganarse la vida).

#### 4) CITAS DE AUTORES LATINOS

a. Contamos con una de la *Eneida* virgiliana. En efecto, de este modo se dirige la condesa a nuestro protagonista: «...Muerta, pues, la reina, y no desmayada, la enterramos; y apenas la cubrimos con la tierra y apenas le dimos el último *vale*, cuando, quis talia fando temperet a lacrimis?,

puesto sobre un caballo de madera pareció encima de la sepultura de la reina el gigante Malabruno...» (2.39, p. 846. Corresponde a la *Eneida*, 2.6-8: *quis talia fandol...! temperet a lacrimis?*, a saber: «¿Quién, al contar hechos tales..., puede moderarse en sus lágrimas?», palabras que Eneas dirige a la reina Dido. Obsérvese un poco antes, la fórmula latina *vale*, realmente un imperativo que en nuestra lengua equivaldría a «que te vaya bien», «adiós». Tal forma es también la última palabra de la inmortal novela).

b. Dos citas de Horacio hemos encontrado en la inmortal novela. La primera la hallamos en el prólogo dirigido al desocupado lector, precisamente en boca del amigo que le aconseja cómo hacer acotaciones en las márgenes: «Si tratáredes del poder de la muerte, acudir luego con

Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas

Regumque turres...» (*Prólogo*, p. 11. El texto horaciano procede de las *Odas*, 1.4.13-14: «La pálida Muerte, con pie justo, llama a las chozas de los pobres/ y a las torres de los reyes»).

La segunda es una adaptación del texto horaciano. Sansón Carrasco dialoga con nuestro héroe a propósito de quienes se afanan por buscar errores en las



obras impresas: «—Todo eso es así, señor don Quijote —dijo Carrasco—, pero quisiera yo que los tales censuradores fueran más misericordiosos y menos escrupulosos, sin atenerse a los átomos del sol clarísimo de la obra de que murmuran: que si “aliquando bonus dormitat Homerus”, consideren lo mucho que estuvo despierto por dar la luz de su obra con la menos sombra que pudiese, y quizá podría ser que lo que a ellos le parece mal fuesen lunares, que a las veces acrecientan la hermosura del rostro que los tiene...» (2.3, p. 573. En la horaciana *Arte poética*, 358-9, leemos: *...et idem / indignor quandoque bonus dormitat Homerus*, «e, igualmente, indígnome cuando el buen Homero dormita»).

c. Asimismo, he localizado dos referencias a pasajes de Ovidio. La primera, por cierto, atribuida por el inmortal autor a Catón. El amigo del escritor le da varios consejos al escritor sobre el modo de citar: «Si de la inestabilidad de los amigos, ahí está Catón, que os dará su dístico:

Donec eris felix, multos numerabis amicos.  
Tempora si fuerint nubila, solus eris.

Y con estos latinicos y otros tales os tendrán siquiera por gramático, que el serlo no es de poca honra y provecho el día de hoy» (*Prólogo*, p. 11. El dístico corresponde a Ovidio, *Tristia*, 1.9.5-6: «Mientras seas dichoso, muchos amigos tendrás. / Si los tiempos fueran nublados, solo estarás». En la secuencia, «gramático» equivale a «maestro de gramática latina», hombre culto).

La segunda consiste en un verso de los *Fastos*, citado por don Quijote cuando habla de la poesía con el Caballero del Verde Gabán: «...«porque, según es opinión verdadera, el poeta nace: quieren decir que del vientre de su madre el poeta natural sale poeta, y con aquella inclinación que le dio el cielo, sin más estudio ni artificio, compone cosas, que hace verdadero al que dijo “Est Deus in nobis”, etc» (2.16, p. 667. El verso corresponde a los *Fastos*, 6.5: *est deus in nobis, agitante calescimus illo*. La sentencia entera, en traducción, sería: «Un dios hay en nosotros; cuando él se agita, nos inflamamos»).

#### 5) OTRAS FRASES Y CITAS LATINAS DE DIVERSO ORIGEN

a. Un amigo anónimo le da varias recomendaciones al autor cuando manifiesta sus abundantes dudas sobre cómo ha de presentar el libro para evitar el reproche del vulgo; entre ellas leemos las siguientes: «En lo de citar en las márgenes los libros y autores de donde sacáredes las sentencias y dichos que pusiéredes en vuestra historia, no hay más sino hacer de manera que venga a pelo algunas sentencias o latines que vos sepáis de memoria, o a lo menos que os cuesten poco trabajo el buscallo, como será poner, tratando de libertad y cautiverio:

Non bene pro toto libertas venditur auro.

Y luego, en el margen, citar a Horacio, o a quien lo dijo...» (*Prólogo*, pp. 10-11. El verso no corresponde a Horacio, sino a la traducción medieval de una fábula procedente de la colección atribuida a Esopo: «La libertad no se vende bien a cambio de todo el oro». Puede acudir a *Fabulae Aesopicae* 7.54 (*De cane et lupo*, 25).

b. Casi al final de la carta que el hidalgo manchego dirige a su escudero ya gobernador de la ínsula Barataria leemos así: «*Un negocio se me ha ofrecido, que creo que me ha de poner en desgracia de estos señores; pero aunque se me da mucho, no se me da nada, pues, en fin, tengo de cumplir antes con mi profesión que con su gusto, conforme a lo que suele decirse: "Amicus Plato, sed magis amica veritas". Dígame este latín porque me doy a entender que después que eres gobernador lo habrás aprendido...*» (2.51, pp. 942-3. «Amigo es Platón, pero más amiga la verdad», máxima clásica en la que se exhorta a seguir la verdad por encima de cualquier amistad, aunque se trate de una persona de la mayor relevancia y prestigio. En Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1.6.1, 1096 a 16, leemos: «parecería que es mejor, e, incluso, necesario, perder los lazos personales para salvación de la verdad, sobre todo cuando se es filósofo: *siendo ambos nuestros amigos, sagrado es preferir la verdad (amphoîn gàr óntoin philoîn hósion protimân tēn atetheian)*». La frase aristotélica subrayada parece ser, en parte, un verso anónimo).

c. He encontrado varias expresiones latinas cuyo origen no puedo confirmar todavía. Damos una como modelo. En la llamada novela del Curioso impertinente hay un momento en que Lotario, aconsejando a su amigo Anselmo, afirma, entre otras cosas, lo que sigue: «...porque los buenos amigos han de probar a sus amigos y valerse de ellos, como dijo un poeta, "usque ad aras", que quiso decir que no se habían de valer de su amistad en cosas que fuesen contra Dios...» (1.33, p. 332-3. La expresión latina *amicus usque ad aras* significa en nuestra lengua «amigo hasta el altar», es decir, sin sobrepasar lo sagrado o divino. Para una explicación sobre el origen de la expresión, consúltese, por ejemplo, Aulo Gelio, *Noches áticas*, 1.3.20, donde se ponen en boca de Pericles unas palabras griegas (las transcribimos: *deî mèn sympráttein toîs philoîs, allà méchri tôn theôn*, «es preciso ayudar a los amigos, pero sólo hasta llegar a los dioses») no registradas por el *Thesaurus linguae Graecae* en ningún autor griego ni anterior ni contemporáneo del latino Gelio).

#### 6) RECOJO AHORA ALGUNAS FRASES ELABORADAS EN UN LATÍN INVENTADO

a. Sancho se queja a su señor de que otros quieran lograr la salud a fuerza de darle a él pellizcos, azotes y alfilerazos: «Pues yo les voto a tal que si me traen a las manos otro algún enfermo, que antes que le cure me han de untar las mías, que el abad de donde canta yanta, y no quiero creer que me haya dado el cielo la virtud que tengo para que yo la comunique a otros de bóbilis, bóbilis» (2.71, p. 1083. La construcción equivale a «gratis, sin esfuerzo, de balde». Tal fórmula burlesca está registrada desde 1463, según J. Corominas, en su *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*; suele aceptarse que se ha formado a partir del adjetivo bobo y la terminación latina *-bilis*; la repetición sirve para encarecer el tono paródico y ridículo con que se emplea).

b. El fiel escudero le pide a don Quijote que tome por esposa a la fingida princesa Micomicona: «Cásese, cátese luego, encomiéndole yo a Satanás, y tome ese reino que se le viene a las manos de vobis, vobis, y en siendo rey, hágame marqués o ade-





lantado, y luego, siquiera se lo lleve el diablo todo» (1.30, p. 306. La expresión *de vobis vobis* es interpretada en los diccionarios especiales con el significado de «sin esfuerzo, gratis»; se ha formado, de modo artificial, a partir de la preposición *de* y *vobis* («para vosotros»), dativo de plural del pronombre latino de primera persona, repetido, además, con intención jocosa).

c. A medio camino entre lo serio y lo jocoso está el pasaje en que el médico de la ínsula Barataria vigila estrechamente los manjares que ha de comer, o no, el gobernador. Cuando Sancho se disponía a dar buena cuenta de un plato de perdices bien sazoadas, leemos así:

«—Ésas no comerá el señor gobernador en tanto que yo tuviere vida.

—Pues, ¿por qué? —dijo Sancho.

Y el médico respondió:

—Porque nuestro maestro Hipócrates, norte y luz de la medicina, en un aforismo suyo dice: “Omnis saturatio mala, perdicis autem pessima”. Quiere decir: ‘Toda hartazgo es mala, pero la de perdices malísima’.

Unas líneas después, afirmando Sancho que le sería de gusto y provecho una olla podrida, que delante de él estaba humeando, obtuvo esta respuesta:

«—¡*Absit!* —dijo el médico—. Vaya lejos de nosotros tan mal pensamiento: no hay cosa en el mundo de peor mantenimiento que una olla podrida. Allá las ollas podridas para los canónigos o para los rectores de colegios o para las bodas labradorecas, y déjennos libres las mesas de los gobernadores, donde ha de asistir todo primor y toda atildadura...» (2.47, pp. 900-1. No he localizado en la versión latina el aforismo hipocrático correspondiente. El que más se le aproximaría, según el texto griego, es *Aforismos*, 1.4, que, en mi versión española, dice así: «Las plenitudes llevadas al extremo: molestas». El resto sería invención cervantina).

## 7) FRASES, GIROS Y TÉRMINOS LATINOS DE CUÑO POSIBLEMENTE CERVANTINO

Nos movemos en un terreno resbaladizo, pues hemos de comprobar, en cada caso, que la palabra o frase en cuestión no ha sido usada, en nuestra lengua, antes de él.

a. El capítulo de la batalla de Don Quijote con los cueros de vino comienza de este modo: «Estando en esto, el ventero, que estaba a la puerta de la venta, dijo:

—Esta que viene es una hermosa tropa de huéspedes; si ellos paran aquí, gaudeamus tenemos» (1.36, p. 374. La forma *gaudeamus* es la primera persona del plural del presente de indicativo del verbo latino *gaudeo*, latinismo litúrgico empleado, en este caso, de modo irónico, con el significado de «gozo, fiesta, alegría». Cervantes lo utiliza también en las *Novelas ejemplares*: J. Corominas, en su *Diccionario*, ya citado, lo registra, por vez primera, en estas últimas obras).

b. En los poemas de la Argamasilla leemos dos frases latinas que figuran, respectivamente, en un lugar casi idéntico: final de frase, con función enfática no exenta de aspectos jocosos, por la mezcla de latín y español.

La presentación dice así: *Los académicos de la Argamasilla, lugar de la Mancha, en vida y muerte del valeroso don Quijote de la Mancha, "hoc scripserunt"* (1.52, pp. 530-1. Si el latín podía servir de argumento de autoridad y seriedad a las poesías, que, en la imaginación de Cervantes, fueron leídas allí, la hilaridad viene subrayada después por el contenido de las mismas. La frase latina equivale a «escribieron lo siguiente», y es de corte clásico).

Por su parte, el primer soneto tiene este encabezamiento: DEL PANIAGUADO, ACADÉMICO DE LA ARGAMASILLA, "IN LAUDEM DULCINEAE DEL TOBOSO".

Si en el caso anterior es el latín el que cierra la frase, aquí la expresión latina acaba en un genitivo (*Dulcineae*) seguido de un complemento del nombre: del Toboso. En la construcción latina tenemos un genitivo objetivo dependiente de *laudem* («alabanza de Dulcinea»), genitivo que, en realidad, correspondería a un objeto directo si tuviéramos el verbo correspondiente: *laudare Dulcineam* («alabar a Dulcinea»; de ahí el nombre de objetivo); a su vez, el complemento «del Toboso» equivaldría a un nunca escrito *Tobosinae* (adjetivo gentilicio).

Esta mezcla artificial de latín y español es pura invención cervantina.

c. El duque aconseja a Sancho, diciéndole que en la ínsula le serán menester tanto las armas como las letras:

«—Letras —respondió Sancho—, pocas tengo, porque aún no sé el abecé; pero bástame tener el *Christus* en la memoria para ser buen gobernador. De las armas manejaré las que me dieren, hasta caer, y Dios delante.

—Con tan buena memoria —dijo el duque—, no podrá Sancho errar en nada» (2.42, p. 867. Es decir, Sancho se sabía el *Christus* de memoria. Se llamaba así la cartilla del abecedario, porque sobre ella aparecía estampada la señal de la cruz).

8) Hemos encontrado, asimismo, una frase latina acuñada en el Renacimiento. Efectivamente, en la plática de la duquesa con Sancho, la primera manifiesta lo siguiente:

«—Todo cuanto aquí ha dicho el buen Sancho —dijo la duquesa— son sentencias catonianas, o, por lo menos, sacadas de las mismas entrañas del mismo Micael Verino, "florentibus occidit annis". En fin, en fin, hablando a su modo, debajo de mala capa suele haber buen bebedor» (2.33, p. 812. Verino compuso a fines del siglo XV un *Distichorum liber* (Libro de dísticos), muy empleado en su tiempo; murió prematuramente, con diecisiete años; Angelo Poliziano fue autor del epitafio en el que figura el citado texto latino, que equivale a «en sus años floridos murió». Repárese, asimismo, en la referencia a Catón, bajo cuyo nombre nos ha llegado una colección de sentencias morales).

## 2. OBSERVACIONES SOBRE EL CONOCIMIENTO O IGNORANCIA DE LA LENGUA LATINA. LATÍN Y CASTELLANO

a. En los preliminares de la inmortal novela hay unos versos dirigidos al famoso libro (y al autor del mismo) por Urganda la desconocida. Entre ellos están los siguientes:



Pues al cielo no le plu-  
que salieses tan ladi-  
como el negro Juan Lati-  
hablar latines rehú- (*Preliminares*, p. 17. El final de esos

cuatro versos sería, respectivamente, -go, -no, -no, -sa. Nótese la recomendación dada por Urganda (la maga que protegía a Amadís de Gaula) al escritor, a saber, que rehúya hablar latines, ya que no es ningún buen conocedor de tal lengua, a diferencia de Juan Latino, ilustre profesor de raza negra, que llegó a ser catedrático de latinidad en Granada y a componer excelentes poesías en la lengua del Lacio).

b. Dentro del capítulo en que se trata la aventura del rebuzno, Sancho afirma lo siguiente: «—Mi señor don Quijote de la Mancha, que un tiempo se llamó “el Caballero de la Triste Figura” y ahora se llama “el Caballero de los Leones”, es un hidalgo muy atentado, que sabe latín y romance como un bachiller, y en todo cuanto trata y aconseja procede como muy buen soldado, y tiene todas las leyes y ordenanzas de lo que llaman el duelo en la uña...» (2.27, p. 765).

c. He aquí un fragmento del diálogo sostenido por Carrasco y Sancho:

«—Ésos no son gobernadores de ínsulas —replicó Sansón—, sino de otros gobiernos más manuales, que los que gobiernan ínsulas por lo menos han de saber gramática.

—Con la *grama* bien me avendría yo —dijo Sancho—, pero con la *tica* ni me tiro ni me pago, porque no la entiendo...» (2.3, p. 571. Si es opinión de Carrasco que un gobernador debe saber latín, como vimos anteriormente, Sancho juega con el sustantivo gramática, que indica, a la sazón, no lo que hoy entendemos, sino conocimiento de la lengua latina; el escudero, en efecto, alude a la grama, una hierba que sirve de forraje; pero, en resumidas cuentas, no entiende qué quiere decir el término, por más que juega con él, dividiéndolo en dos).

d. Nuestro protagonista comprende y disculpa a Sancho por su ignorancia de la lengua latina:

«...Don Quijote le dijo que no tuviese pena del desamparo de aquellos animales, que el que los llevaría a ellos por tan longincuos caminos y regiones tendría cuenta de sustentarlos.

—No entiendo eso de *logicuos*— dijo Sancho—, ni he oído tal vocablo en todos los días de mi vida.

—*Longincuos* —respondió don Quijote— quiere decir “apartados”, y no es maravilla que no lo entiendas, que no estás tú obligado a saber latín, como algunos que presumen que lo saben y lo ignoran» (2.29, p. 773. El adjetivo «longincuo» es un calco del latín *longinquus*; en nuestra lengua era, y es, término raro y poco usado).

e. Don Quijote se encierra en su aposento y dialoga, a solas, con su escudero, afirmando que si a éste lo habían manteado una vez, a él lo habían molido ciento:



«—Eso estaba puesto en razón —respondió Sancho—, porque, según vuestra merced dice, más anejas son a los caballeros andantes las desgracias que a sus escuderos.

—Engañaste, Sancho —dijo don Quijote—, según aquello “quando caput dolet”, etcétera.

—No entiendo otra lengua que la mía —respondió Sancho.

—Quiero decir —dijo don Quijote— que cuando la cabeza duele, todos los miembros duelen; y así, siendo yo tu amo y señor, soy tu cabeza, y tú mi parte, pues eres mi criado; y por esta razón el mal que a mí me toca, o tocare, a ti te ha de doler, y a mí el tuyo.

—Así había de ser —dijo Sancho—, pero cuando a mí me manteaban como a miembro, se estaba mi cabeza detrás de las bardas, mirándome volar por los aires, sin sentir dolor alguno; y pues los miembros están obligados a dolerse del mal de la cabeza, había de estar obligada ella a dolerse de ellos» (2.2, pp. 562-3. El aforismo latino es, quizá, de origen médico).

f. Ciertos consejos que el protagonista le da a su escudero que está a punto de marchar hacia su ínsula nos ilustran sobre la importancia de los neologismos en la lengua castellana.

«Ten cuenta, Sancho, de no mascar a dos carrillos ni de erutar delante de nadie.

—Eso de *erutar* no entiendo —dijo Sancho.

Y don Quijote le dijo:

—*Erutar*, Sancho, quiere decir “regoldar”, y éste es uno de los más torpes vocablos que tiene la lengua castellana, aunque es muy significativo; y, así, la gente curiosa se ha acogido al latín, y al *regoldar* dice *erutar*, y a los *regüeldos*, *erutaciones*, y cuando algunos no entienden estos términos, importa poco, que el uso los irá introduciendo con el tiempo, que con facilidad se entiendan; y esto es enriquecer la lengua, sobre quien tiene poder el vulgo y el uso.

—En verdad, señor —dijo Sancho—, que uno de los consejos y avisos que pienso llevar en la memoria ha de ser el de no regoldar, porque lo suelo hacer muy a menudo.

—*Erutar*, Sancho, que no *regoldar* —dijo don Quijote.

—*Erutar* diré de aquí adelante —respondió Sancho—, y a fe que no se me olvide» (2.43, p. 872. Sancho no entiende el verbo «erutar» (nuestro, «eructar»), todavía raro en aquellos momentos. En cambio, el verbo latino *eructo* está bien registrado en el periodo clásico. Advertimos en el pasaje un hecho de estilo: las personas finas y educadas («gente curiosa») habían decidido acudir al latín en busca de un término distinto, pues el vocablo castellano «regoldar» era tenido por impropio y torpe (el verbo es de origen incierto, aunque se piensa que puede proceder de *\*regurgitare*. Tanto el verbo como el sustantivo correspondiente están bien documentados en nuestra lengua desde muy pronto). El hidalgo manchego sabe que el uso de la minoría culta terminará por imponerse en este caso, aunque muchos no entiendan en aquellos días el verbo ni el sustantivo correspondiente. Sorprende por su modernidad la afirmación de que tanto el vulgo como el uso son los elementos principales que tienen poder sobre la lengua).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

[Este trabajo, realizado dentro del BFF2001-0324 de la Dirección General de Investigación, aparecerá también, con bastantes variantes, en las *Actas del XII Coloquio internacional de la Asociación de Cervantistas (XII CIAC). José María Casasayas*, in memoriam, Argamasilla de Alba, 6-8 de mayo de 2005]

RICO, F. (2004): *Miguel de Cervantes. Don Quijote de la Mancha*, Real Academia Española, Madrid. [Es la edición seguida, citada simplemente por libro, capítulo y página.]



## UNA DEFENSA DE LA TEORÍA GEOCÉNTRICA DE PLATÓN EN ÉPOCA DE COPÉRNICO

María José Martínez Benavides  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

El humanista sevillano Sebastián Fox Morcillo comentó varios diálogos de Platón. Uno de los temas tratados en ellos era la cuestión de la situación de la tierra en el universo. Fox Morcillo conoce las entonces novedosas teorías de Copérnico, sin embargo, las rechaza a favor de las teorías platónicas.

PALABRAS CLAVE: Humanismo. Platonismo. Historia de las ideas.

### ABSTRACT

The Sevillian humanist Sebastián Fox Morcillo wrote several commentaries about some of Plato's dialogues. One of the topics dealt with by this humanist was the issue of the location of the Earth in the Universe. Even though he is acquainted with Copernico's novel theories, he rejects them to favour the Platonic ideas.

KEY WORDS: Humanism, Platonism, History of ideas

1554 constituye una fecha señalada por ser el año de la publicación del primero de los tres comentarios que Sebastián Fox Morcillo dedica a los diálogos platónicos, en concreto su *In Platonis Timaeum commentarium*, de cuya edición aparecida en Basilea se encargó Juan Oporino. Este mismo editor se hará cargo de sacar a la luz dos años más tarde, en 1556, el *In Platonis dialogum, qui Phaedo, seu de animorum immortalitate* y la *Commentatio in decem Platonis libros de Republica*, este último escrito con bastante premura ante las presiones por parte del editor.

Este humanista de origen sevillano, con una profunda formación filosófica y gran conocedor del pensamiento de Platón, cuyos diálogos considera lectura obligada en las escuelas, publica también en el mismo año 1554 un tratado titulado *De naturae Philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione*, donde analiza los estudios sobre la filosofía de la naturaleza desde una doble perspectiva, en primer lugar la defendida por los filósofos de la Academia en los que se incluyen junto con Platón todos los pensadores y comentaristas inmersos en la tradición platónica; y en segundo lugar la de Aristóteles y sus continuadores.

Nos encontramos pues ante algunos de los elementos que van conformando el retrato intelectual de este humanista: por un lado, la figura de Platón, su pensa-





miento y sobre todo su obra, apreciada ésta desde la perspectiva de un filólogo. El Fox Morcillo conocedor de la lengua griega y del estilo del filósofo ateniense quiso traducir al latín todos los textos platónicos en un intento por subsanar los errores presentes en la versión de Ficino. Una muerte temprana, sin embargo, le impidió llevar a término su propósito; por otro, la filosofía de Aristóteles al que consideraba el complemento necesario para comprender el pensamiento de Platón. Hay que añadir además su defensa a ultranza de la ortodoxia cristiana y su preeminencia sobre las ideas y opiniones no sólo de Platón, sino de cualquiera otro de los filósofos, lo que constituye un rasgo característico y determinante de su labor como comentarista. Esta actitud ante la religión cristiana viene determinada acaso por su propia vida. De Fox Morcillo se saben con certeza muy pocas cosas, generalmente las que él mismo nos ha transmitido en los prólogos de sus obras. Ocurre, sin embargo, que los diversos intentos encaminados a verificar estos datos no han eliminado las numerosas sombras que rodean la figura de Fox Morcillo. Podemos afirmar de este humanista que descendía en su rama paterna de judíos conversos, lo que lo llevó a alterar el orden de los apellidos en un claro intento por ocultar su origen. Esto, junto con el hecho de que su hermano Francisco fuera uno de los monjes de la comunidad protestante que se formó en el monasterio de San Isidro de Campo, y que se viera implicado en el auto de fe de 1559 en Sevilla, con resultado dispar, según las diferentes versiones (Martínez Benavides, 1998: 6) —o murió en la hoguera o abjuró en el último momento salvando su vida—, explica su comportamiento como filósofo, comentarista y humanista ante la ortodoxia cristiana.

Así pues, Sebastián Fox Morcillo comenta los diálogos de Platón, *Timeo*, *República* y *Fedón* utilizando tanto la tradición platónica como la aristotélica, en un intento por aclarar el pensamiento de Platón, pero también para demostrar la afinidad ideológica entre ambos filósofos y sus escuelas. Sucede, no obstante, que en ocasiones y en algunos temas que pueden pensarse de dudosa ortodoxia, en tanto que cuestionan las ideas de la religión cristiana, nuestro humanista siempre se decanta por esta última esgrimiendo las Escrituras como fuente de conocimiento y de pensamiento.

Un ejemplo claro de esta actitud puede observarse en la cuestión de la ubicación de la tierra en el universo y su posible movimiento, tema que trata en sus comentarios haciendo uso para ello de los tres instrumentos anteriormente mencionados: Platón y la tradición platónica, Aristóteles y el aristotelismo y, por último, las Sagradas Escrituras.

Fox Morcillo toma como punto de partida la bien conocida teoría platónica de que la tierra se encuentra inmóvil y situada en el centro del universo, para a continuación comentar y explicar las ideas de Platón. Así, argumenta en su *De naturae Philosophia...* (p. 44) a favor de la opinión platónica basando su razonamiento en la ausencia de necesidad para la tierra de moverse, ya que se encuentra en el lugar que le es propio en concordancia con su naturaleza: *praeterea cum sponte omnia naturalem petant locum, nec inde, nisi ut trahantur, terram stare necesse est: ne si moveretur, e suo loco migraret*. Y en los mismos términos se expresa en el *In Platonis dialogum, qui Phaedo ...* (p. 140): *terram vero ipsam stare, .... quia mole*

*sua deorsum, id est, ad locum illum in quo est semper feratur, nec dimoveatur inde, ne, si moveatur, contra naturam suam sublime peteret.*

Existe, sin embargo, un pasaje de Platón, en concreto *Timeo* (40b), en el que parece defender un movimiento de rotación de la tierra al asegurar que se encuentra atravesada por un eje alrededor del cual gira el universo. Fox considera, no obstante, que Platón no otorga a la tierra movimiento alguno, aunque informa de la interpretación en sentido afirmativo que hace Aristóteles en su tratado *Sobre el cielo*, en clara referencia al pasaje 293b 30ss. Tres son los modos de argumentación en apoyo de su opinión: recurrir a la obra misma de Platón, efectuar un análisis lingüístico pormenorizado de los términos que provocan incertidumbre y, por último, utilizar la tradición doxográfica como fuente en la que basar su interpretación.

En consecuencia, pues, intenta corroborar su interpretación citando pasajes de otros diálogos platónicos como el *Fedón*, al final del cual (109a 4ss) dice que trata de la inmovilidad de la tierra, y el *Fedro*, en concreto el fragmento en el que se afirma que Vesta permanece sola en su morada divina (247a 1). Hay que puntualizar que en este texto donde Platón describe una procesión de dioses, la única que no se mueve y se queda sola en su morada, como recuerda Fox, es Hestia o Vesta, divinidad que se ha identificado con la tierra.

En cuanto a los argumentos de carácter lingüístico, sus esfuerzos se centran de manera prioritaria en dos términos griegos que aparecen en el texto de Platón y que según el humanista sevillano, han dado pie a interpretaciones erróneas. El primero de ellos es πóλος, que significa —afirma Fox— «polo» y «eje», pero también «cielo», significados que explica siguiendo lo dicho anteriormente al respecto por Simplicio en su *Comentario al Sobre el cielo* de Aristóteles: *ut Simplicius refert, tria significat apud Platonem polus: vel coelum, ut in Phaedone: vel extrema illa axis, in quo coelum movetur: vel axem ipsum, ut in hoc loco. Unde cum alligatam esse terram axi ait Plato, eiusdem stabilitatem significat, non motum* (*In Tim.* p. 181). El segundo término griego es ἰλλιμένην (*in Tim.* p. 181) o ἔλλημένην (*In Phae.* p. 140) que, siguiendo la opinión de Simplicio asegura Fox, es el que realmente expresa el sentido de las palabras de Platón acerca de la inmovilidad de la tierra, mientras que ἰλλουμένην que aparece en algunos autores, no recogería la teoría de Platón. A propósito de esta cuestión hay que realizar una serie de apreciaciones; así en el comentario al *Timeo* opta por la primera forma, pero acepta la expresión ἰλλουμένην como la utilizada por Platón en este diálogo y por tanto con el mismo sentido que le atribuye Simplicio. Dos años más tarde en el comentario al *Fedón*, y siempre reproduciendo la opinión de Simplicio, se decanta por la segunda forma ἔλλημένην a la vez que rechaza la utilizada por Platón en el *Timeo*. El mismo Simplicio en el pasaje al que alude Fox Morcillo, en concreto *In coelum* pp. 517.4-519.36, trata de las diversas posibilidades de interpretación de este pasaje y emplea siempre la palabra ἰλλουμένην y nunca ἰλλιμένην como afirma Fox. Se trata no obstante de un pasaje de interpretación difícil, como demuestra Proclo en su comentario al *Timeo* (III, 136.29ss.), al que también alude Fox, quien recoge las diferentes lecturas que del término ofrecen los manuscritos. La tesis de Proclo, compartida por Burdach (1922: 254ss.), es que se trata de dos





familias de palabras (ελλ-, ιλλ-) con dos significados diferentes que llegaron a confundirse en época helenística no sólo en la grafía, sino también en el significado. Termina su análisis lingüístico citando a Cicerón, autor de la primera traducción latina, aunque incompleta, de este diálogo platónico, como ejemplo de haber entendido en su totalidad el pensamiento de Platón. Cabe decir que Fox, por supuesto, coincide plenamente con el traductor latino (*In Tim.* p. 181): *quo nomine recte quidem Cicero verba illa Platonis ἰλλουμένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταγμένον, sic transtulit: (176b, 37.16ss.) iam vero terram altricem nostram, quae trajecto axe sustinetur, diei noctisque effectricem fecit.*

El tercer mecanismo empleado por Fox Morcillo para realizar su comentario consiste, como decíamos, en hacer uso de las opiniones de exégetas anteriores del texto platónico, así como de los que han recopilado o extractado sus teorías. Sabedor de la controversia que ya desde la antigüedad despertó este pasaje del *Timeo*, nuestro humanista da comienzo a esta sección de su interpretación mencionando a Aristóteles, quien en su tratado *Sobre el cielo* (296a 26ss.) realiza duras críticas a la teoría platónica, críticas que Fox rechaza a partir de la opinión de autores como Simplicio o Proclo. Uno y otro consideran la valoración aristotélica carente de sentido y fruto de una lectura equivocada del texto platónico al atribuirle a la tierra un movimiento que en ningún momento, afirman, le concedió Platón. Finalmente, nuestro humanista corrobora su interpretación citando a autores que comparten su misma línea de pensamiento en esta cuestión, como por ejemplo Diógenes Laercio (*In Tim.* p. 181): *Huic sententiae Diogenes Laertius in Platonis vita assentitur, cum terram inquit fixam a Platone vocari his verbis: μόνην δὲ τὴν γῆν ἀμετάβολον εἶναι φησὶ, νομίζων αἰτίαν τῶν σχημάτων διαφορὰν, ἐξ ᾧ συγκεῖται (III, 70).* O Alcínoo y su *Epítome de la doctrina platónica* (*In Tim.* p. 181): *Alcinous denique apertius in lib. De Platonis doctrina, et mediam esse universi terram, et fixam ac stabilem affirmat (171.27-34).*

La conclusión de Fox acerca de este tema y de sus diversas interpretaciones queda claramente expuesta cuando afirma (*In Phae.* p. 140): *nec vero audienda est eorum sententia, qui cum moveri terram, coelo stante, velint ad suam opinionem temere Platonem trahere conantur, ne et ipsi sentire perperam, et absurde tanti viri auctoritate innixi videantur.* De este modo enlaza con otra cuestión importante por las posibles consecuencias que podía tener para un filósofo platónico y para un cristiano como es el caso del humanista sevillano: la de si el cielo se mueve, como defiende Platón, o si por el contrario permanece inmóvil, como postulan algunos otros. En este tema, al igual que en el caso de la inmovilidad de la tierra, Fox Morcillo se erige en defensor de las doctrinas platónicas, recordando que el ateniense pensaba que el cielo se movía con un movimiento circular uniforme concedido por Dios al tratarse del más acorde a su naturaleza. La explicación que ofrece al respecto se basa en Proclo y en su *Comentario al Timeo*, que le sirve de guía y referencia constante para elaborar su propia interpretación. Así, para Proclo, Platón tiene como fuente de esta teoría sobre la naturaleza circular del movimiento del cielo un axioma de Aristóteles: «Todo cuerpo simple se mueve con un único movimiento». Sin embargo, Fox Morcillo en su desarrollo de esta teoría platónica

puntualiza que no sólo se mueve el cielo, sino que con él lo hacen todos sus elementos excepción hecha, por supuesto, de la tierra. Y lo argumenta del siguiente modo (*De nat. phil.* p. 44):

*coelum orbiculari motu, quoniam rotundus est, incitari asserimus ex Platonis et Aristotelis sententia. Ac primo nos id stellarum coelo inhaerentium conversiones docent, quae, si coelum staret, in eodem semper loco forent: tum situs terrarum perpetui, qui ad Aquilonem, Austrumve semper vergunt, nec inde aliquando dimoventur.*

Además de las razones aportadas, su defensa de las ideas de Platón se vuelve progresivamente más rotunda y vehemente, cuando hace mención de aquellos que han defendido posturas teóricas contrarias a las platónicas. Así se expresa nuestro autor al respecto (*De nat. phil.* p. 44): *moveri quidem coelum, et cum eo cuncta elementa (terra excepto, quae fixa est) multis rationibus potest confirmari. Quamquam minuti quidam Philosophi, ut apud Archimedem Samius Aristarchus, et apud Ciceronem Nycetas, ac Philolaus, contra sentientes coelum stare, terram autem moveri contenderint.* A propósito del mismo tema en el *Comentario al Timeo* (p. 108) emplea términos parecidos: *quod autem coelum moveatur, quamvis aliqui minuti philosophi negarint, coelumque stare, terram moveri dixerint, ut Nycetas quidem olim, et hac aetate Copernicus: nemo tamen est qui dubitet, cum experimento rationeque id constitutum apud omnes sit.*

Fox se está haciendo eco de los precursores antiguos de la teoría copernicana, como Nicetas, Filolao o Aristarco de Samos. Algunos de ellos, como el caso de Nicetas, son conocidos a través de Cicerón en la mención que hace en el libro II de su *Academica priora* denominado entonces *Lucullo*. Al igual que Cicerón, Fox y Copérnico emplean la forma Nicetas, en lugar de Hícetas (de Siracusa), que es la correcta. Otros precursores, como sucede con Aristarco de Samos, que no es mencionado por Copérnico en la edición impresa de su obra, aunque sí aparece en el manuscrito, llegan a Fox Morcillo como él mismo asegura de modo indirecto a través de Arquímedes, en clara alusión al conocido pasaje del *Arenario* (I, 4. 7ss). El calificativo de «filósofos menores» que atribuye tanto a Filolao como Aristarco o Copérnico, en un claro intento por descalificarlos y hacer que sus ideas no sean tenidas en cuenta, es un diáfano ejemplo de lo que considera el fin último de su labor de interpretación: la defensa de las teorías platónicas y la demostración de la ortodoxia de las mismas en relación a la religión cristiana. El punto final de esta discusión y comentario es aún más tajante por parte de Fox Morcillo (*De nat. phil.* p. 44):

*Sed ne plures proferam rationes, quae sese nobis hoc loco multae offerunt, id aperte sanctarum litterarum testimoniis confirmatur: Cum Ecclesiastes dicat: Terra autem stat, oritur sol et occidit, et ad locum suum revertitur, ibique nascens gyrat per meridiem, et flectitur ad Aquilonem. Et David: in sole posuit tabernaculum suum, et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo, exultat ut gigas ad currendum suam viam.*

Al mencionar las palabras de David, está haciendo referencia al Salmo 18, 6ss, en el que claramente se hace alusión al movimiento del sol como uno de los



elementos del cielo, por oposición a la tierra que está inmóvil. En el caso del Eclesiastés (I, 5-6) el texto citado por Fox no se corresponde completamente con los esticos del original. Así, la primera parte, en la que se afirma que la tierra permanece quieta, es realmente el final del versículo 4, donde se dice que *las generaciones se suceden, mientras que por el contrario, la tierra permanece quieta*. Del mismo modo, ha omitido la parte final del versículo 6, en el que aparece el viento que puede llevar a confusión a la hora de interpretar el significado de este pasaje.

En las ediciones del Antiguo Testamento de la época de nuestro autor los textos mantienen la misma disposición que ahora, esto es, se encuentran divididos en capítulos y versículos, numerados con claridad. Los versículos, pues, se entienden como una unidad de contenido. A la vista de lo expuesto, queda manifiesta su intención, al modificar en sus citas los textos bíblicos y su sentido y no es otra que comentar o, mejor, explicar el pensamiento de Platón para que se adapte a la ortodoxia cristiana y al filósofo abanderado de la misma, Aristóteles. Curiosamente, como hemos visto, ello no supone un desconocimiento de teorías tanto antiguas como novedosas, caso de Aristarco de Samos o de Copérnico de cuyas ideas se hace eco, pero sí su total rechazo en aras de esa interpretación digamos «cristiana» de Platón, que en definitiva es su meta. Hay que señalar por último que la base de sus ideas exegéticas la constituye toda la tradición platónica representada por figuras como Proclo, Simplicio o Alcínoo que, eso sí, son los que mejor conocen los textos platónicos, pero son paganos. Aunque eso parece no tener importancia, en tanto que les son útiles para reforzar su interpretación.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BURDACH, K. (1922): «Die Lehre des Platonischen Timaios (40b) von der Komischen Stellung der Erde», *Neue Jahrb. f. d. Klass. Altertum* 49, pp. 254-78.
- CROWE, M. J. (1990): *Theories of the World from Antiquity to the Copernican Revolution*, Nueva York.
- DICKS, D. R. (1970): *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Bristol.
- DREYER, J. L. E. (1953): *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, Nueva York.
- MARTÍNEZ BENAVIDES, M. J. (1998), *Los estudios platónicos de Sebastián Fox Morcillo: el «Comentario al Timeo»*, Santa Cruz de Tenerife.
- PÉREZ SEDEÑO, E. (1986): *El rumor de las estrellas*, Madrid.
- VERNET, J. (2000): *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, Barcelona.





## NUEVAS INSCRIPCIONES FUNERARIAS DE POLIRRENIA

Ángel Martínez Fernández  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

El autor publica ocho inscripciones inéditas de la ciudad de Polirrenia (Creta), las cuales fueron encontradas en 1960 en la necrópolis de la antigua ciudad pertenecientes a un mismo monumento. Todas estas inscripciones funerarias se han perdido al ser reutilizadas para la construcción en el pueblo actual y sólo se han conservado hasta ahora gracias a la transcripción inédita de los textos que hizo, sin indicaciones precisas sobre la escritura, Stilianós Kiriacyannakis en 1960. Estas inscripciones contienen sólo relaciones de nombres.

PALABRAS CLAVE: Epigrafía griega. Polirrenia. Creta.

### ABSTRACT

The author publishes eight unpublished inscriptions of Polyrrhenia in Crete, which were found in 1960 in a monument in the old city's necropolis. All these funerary inscriptions were lost when they were reused for construction and they have only been preserved until now, thanks to the copy of the text made by Stilianós Kiriacyannakis in 1960, without any precised indication about its handwriting. These inscriptions contain only lists of names.

KEY WORDS: Greek Epigraphy. Polyrrhenia. Crete.

Las ocho piedras con las inscripciones objeto del presente artículo contienen sólo relaciones de nombres y pertenecían a un mismo monumento. Estas piedras fueron localizadas en Polirrenia en abril de 1960 por Stilianós Kiriacyannakis, conservador extraordinario de Antigüedades de Kísamos y director del Instituto de la misma ciudad, en el patio de la casa de Yorgos Emmanuil Jaralambakis, donde se encontraban preparadas para la construcción. Según las informaciones del propio Jaralambakis y de otros vecinos, las piedras habían sido trasladadas allí unos pocos años antes desde un terreno propiedad del mismo, situado al sur del pueblo de Polirrenia en el lugar llamado Langós, 15 metros aproximadamente al oeste del lugar en el que unos años antes se había encontrado la estela funeraria de mármol publicada por Stilianós Alexiou (S. Alexiou, *Kretiká Chroniká* X, 1956, 237-240, recogido en *SEG* 16, 1959, 532). Este lugar está situado en el cementerio oriental de la antigua necrópolis. Las piedras habían sido encontradas en un monumento semicircular o circular que existía alrededor de un olivo. Muchas de las letras, las cuales oscilaban en el tamaño de 3 a 8 centímetros, se encon-



traban muy dañadas en la época de Kiriacyannakis. Todas estas inscripciones funerarias, a excepción de un bloque encontrado por mí recientemente y que no recogemos en el presente artículo, se han perdido al ser reutilizadas para la construcción en el pueblo actual y sólo se han conservado hasta ahora gracias a la transcripción inédita de los textos que hizo, sin indicaciones precisas sobre la escritura, Stilianós Kiriacyannakis en 1960. Valiosa ha sido la ayuda que me ha prestado el Sr. Kiriacyannakis con su transcripción de estas inscripciones, la cual me entregó en febrero del 2000 (véase la correspondiente información sobre este tema en el periódico *Neoi Orizontes tis Kritis* 8.3.2000: 3). En el bloque hallado por mí recientemente se encuentra probablemente un breve epigrama al que seguía la lista con los nombres de los difuntos recordados en el monumento funerario y conocidos parcialmente por las inscripciones conservadas en la copia de Kiriacyannakis.

Por la forma de las letras, tanto en la inscripción examinada personalmente por mí como en los textos conservados en la copia de Kiriacyannakis, las inscripciones datan del s. II a. C. aproximadamente.

A) Dimensiones: Altura 35 cms.; longitud 35 cms.; grosor 10 cms.

Διόδωρος  
 Διοδώρω  
 [- -]φυλίσ Τιμ[- -]  
 [- -]EA[- -]

B) Dimensiones: Altura 14 cms.; longitud 54 cms.; grosor 45 cms.

Μακῖνος

C) Dimensiones: Altura 31 cms.; longitud 43 cms.; grosor 15 cms.

Altura de las letras: 5 cms.

Ἀξεστορίδ[ας]  
 Σῶσος  
 Να[- -]ς

D) Dimensiones: Altura 29 cms.; grosor 55 cms.

[Φ]ιλ[- -]  
 [- -]. . Λιμήνιο[ς]

E) La piedra es semicircular por detrás.

Dimensiones: Altura 30 cms.; longitud 103 cms.; grosor 50 cms.

Κρύτων Λάσ[ος] Διοκλή[ς] . . ΥΒΑ[- -]  
 [- -]αμ[ος] Σῶσος Μοι[ρι]σθένης Ρ.[- -]  
 [Σώ]σανδρος Μένης



F) Dimensiones: Altura 20 cms.; longitud 42 cms.; grosor 50 cms.

Πυθόδωρος  
Σω[---]

G) Dimensiones: Altura 23 cms.; longitud 40 cms.; grosor 50 cms.

[---]νης  
[---]ονος Ἀμ[---]  
Φαινοκλ[---]

H) No se han conservado las dimensiones.

Σῶσος Πειθα[γόρα]  
[----]ς Πει[---]  
[---]Α[---]

#### APPARATVS CRITICVS

A) Línea 3, ΦΥΛΙΣΤΙΜ, en la copia de Kiriacyannakis. En griego existen, que sepamos, dos antropónimos que terminan en -ΦΥΛΙΣ: Ἀμφυλῖς (Tenos, s. III a.C., *IG XII*, 5, 872, 28 y 61) y Σταφυλῖς (Amorgos, 525-500 a.C., *IG XII*, 7, 142.1). Es posible que tengamos aquí alguno de estos nombres.

Línea 4, ΕΑ, Kiriacyannakis.

C) Línea 1, ΑΛΙΣΤΟΡΙΑ, Kiriacyannakis.

D) Línea 1, ΙΛ, Kiriacyannakis. Con las letras ΙΛ han sido atestiguados en Polirrenia los antropónimos Φίλοιτις (*ICret.II*, XXIII, 36.A.2), Φιλόδαμος y Φίλων (*ICret.II*, XXIII, praef., Histor.). Es probable que aquí se trate de alguno de estos nombres.

Línea 2, ΤC, en la copia de Kiriacyannakis, donde puede interpretarse [---]ΤΩ, [---]ΠΩ, e incluso [---]ΗC.

E) Línea 1, ΕΡΥΙΩΝΛΑΣ[---]ΔΙΟΚΛΗ[---]ΜΝΥΒΑ[---], Kiriacyannakis. Las letras ΜΝΥΒΑ[---] probablemente podemos leerlas como Ναυβά[τας], nombre que está atestiguado en Esparta y en Atenas. Véase Fraser-Matthews, I-II, λμ.

Línea 2, ΜΟΙ . ΟΘΕΝΗΣ. Kiriacyannakis.

F) El texto de la inscripción está inclinado de izquierda a derecha.

G) Línea 3, Se trata de Φαινοκλ[ῆς] o del genitivo Φαινοκλ[έος].



- H) Línea 1, ΣΩΣΟΣΠΕΙΟ/, Kiriacyannakis.  
Línea 2, ΣΠΕΙ, Kiriacyannakis.

## COMENTARIO

Ni en el informe del hallazgo del monumento que hizo Kiriacyannakis en su momento ni en las informaciones que en el lugar hemos recogido de los vecinos hay constancia de que existieran restos de huesos humanos en el monumento, por lo que parece deducirse que no se trata de un sepulcro colectivo sino de un cenotafio erigido por la ciudad probablemente en honor de los polirrenios que murieron lejos de la patria, o bien en tierra extranjera por motivo de la guerra, o bien en un naufragio. Dado que se observa la existencia en la inscripción de más de una mano, tanto por la forma y tamaño de las letras como por la disposición de los nombres, se puede pensar que a los nombres de una lista inicial probablemente se añadieron después en los espacios que quedaban libres otros nombres de personas que murieron en circunstancias similares.

A) Líneas 1-2, El nombre Διόδωρος, frecuente en griego, se encuentra en Creta, aparte de esta inscripción, en Eleuterna (*IG IX, 2, 1176.2*, s. III a.C.), en Gortina (*Milet 1, 3, 38 bb, 3, 223-222 a.C.*), en Cnoso (*ICret.I, VIII, N. 19*, época imperial) y en Lebena (*ICret.I, XVII, N. 24*, s. II-III a.C.). Véase Fraser-Matthews, I-III B, *s.v.*

C) Línea 1, El nombre Ἀκεστορίδας/Ἀκεστορίδης, frecuente en griego, aparece en Creta aquí por primera vez. Véase Fraser-Matthews, II y III A, *s.v.*

D) Línea 2, El antropónimo Λιμήνιος se encuentra, aparte de esta inscripción, en Atenas en el s. II a.C. (*FD 3, 2, 47, 22*). Véase Fraser-Matthews, II, *s.v.*

E) Línea 1, El nombre Λάσος, que ha sido atestiguado en otras regiones griegas fuera de Creta (Argos; Nesos, hoy Moschonisi), se encuentra en Creta sólo aquí. Véase Fraser-Matthews, I y III A, *s.v.*- El antropónimo Διοκλῆς, muy frecuente en griego, se encuentra en Creta en Polirrenia (aquí y en *IG 2, 2, 10103*), en *Tallaeum Antrum* referido probablemente a un axio (*ICret.II, XXVIII, N. 1 + SEG 19, 599*), en Cnoso (*SEG 11, 414, 3 y Kretika Chronika 2, 1948, p. 94*), en Lato (*ICret.I, XVI, N. 3, 3, N. 4A, 6-7 y N. 4B, 54*), en Prianos (*Thess. Mnem. 83*) y en una inscripción de Mileto referido a un cretense, donde no se indica la ciudad cretense de procedencia (*Milet 1, 3, 34b, 8*). Véase Fraser-Matthews, I-III B, *s.v.*

Línea 2, El nombre Μοιρισθένης se encuentra además en Cirene (*SEG 9, 45.22 y BMI 1053 B, 20*). Véase Bechtel, *HP*, p. 323 y Fraser-Matthews I, *s.v.* El primer término de este nombre compuesto proviene del nombre Μοῖρις, antropónimo que ha sido atestiguado en Creta en una inscripción de Rhithymna del s.



III a.C. (*Milet* 1, 3, 38 b, 6) y fuera de Creta en una inscripción de Siracusa del s. V a.C. (Cordano, *Tessere Pubbliche* 21).

Línea 3, El nombre Μένης, frecuente en griego, se encuentra en Creta aquí por primera vez. Véase Fraser-Matthews, I-IIIAB *s.v.*- El nombre Σώσανδρος, usual en griego, se presenta en Creta en Polirrenia (aquí y en *ICret.*II, 28, 5 y 34, 2) y en Gortina (*ICret.*IV, N. 364). Véase Fraser-Matthews I-III B, λμ.

F) Línea 2, El nombre Πυθόδωρος, muy frecuente en griego, se encuentra en Creta, aparte de esta inscripción, en las monedas de Polirrenia (aproximadamente 330-270 a.C., Svoronos, p. 278 N. 15-16) y de Aptaera (aproximadamente 330-270 a.C., Svoronos, p. 15 N. 5). Véase Fraser-Matthews I-III B, *s.v.*

G) Línea 3, El nombre Φαινοκλῆς, conocido en otras regiones griegas fuera de Creta, se encuentra en Creta, aparte de esta inscripción, en Cidonia referido a un festio en el 250-200 π.X. (*ICret.*II, X, N. 13) y en Mileto referido a un cretense en el 223-222 a.C. (*Milet* 1, 3, 38, 4). Véase Fraser-Matthews I, *s.v.*

H) Línea 1, El nombre Πειθαγόρας, usual en griego, se encuentra en Creta además en Axos (*ICret.*II, V, N. 38), en Sibrita (*ibid.* XXVI, N. 27) y en Festos (*ICret.*I, XXIII, N. 18). Véase Fraser-Matthews, I-III B, *s.v.*





ΔΙΟΔΩΡΟΣ  
ΔΙΟΔΩΡΩ  
ΦΥΛΙΣΤΙΜ  
ΕΑ

Figura 1. Inscripción A.



Figura 2. Inscripción B.

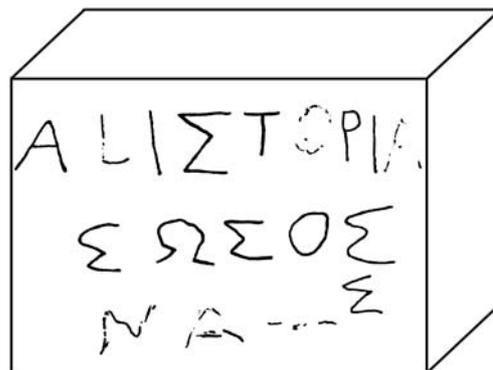


Figura 3. Inscripción C.

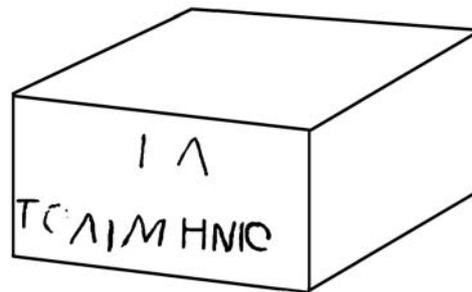


Figura 4. Inscripción D.



Figura 5. Inscripción E.

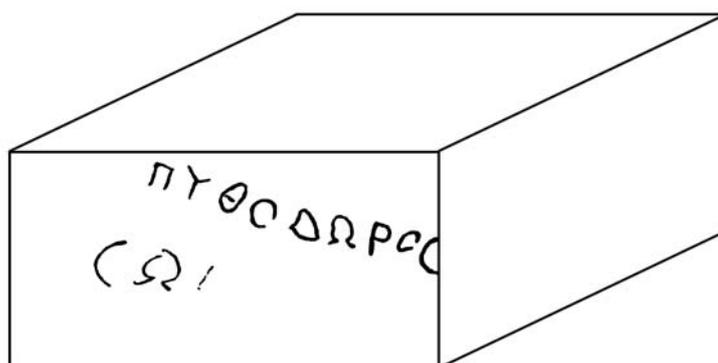


Figura 6. Inscripción F.



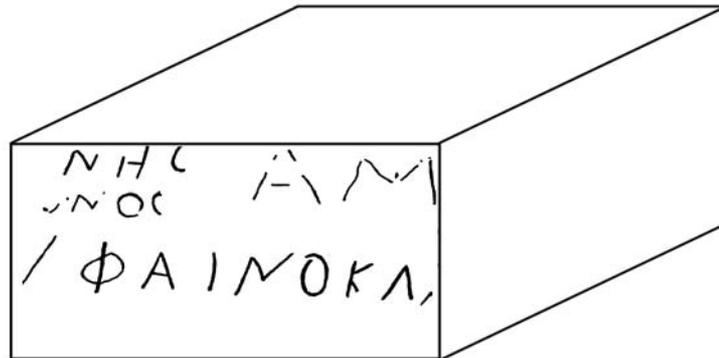


Figura 7. Inscripción G.

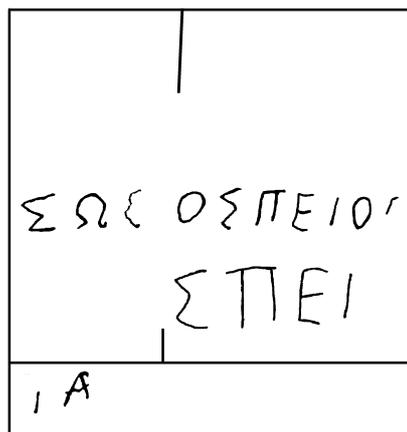


Figura 8. Inscripción H.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ICRET.* = GUARDUCCI, M. (1935, 1939, 1942, 1950): *Inscriptiones Creticae*. I. *Tituli Cretae Mediae praeter Gortynios*. II. *Tituli Cretae Occidentalis*. III. *Tituli Cretae Orientalis*. IV. *Tituli Gortynii*, La libreria dello Stato, Roma.
- FRASER, P. M. - E. MATTHEWS = *A Lexicon of Greek Personal Names*. I: *The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica*, P. M. FRASER - E. MATTHEWS (eds.). II: *Attica*, M. J. OSBORNE - S. BYRNE (eds.). III.A: *The Peloponnese, Western Greece, Sicily and Magna Graecia*, P. M. FRASER - E. MATTHEWS (eds.). III.B: *Central Greece from the Megarid to Thessaly*, P. M. FRASER - E. MATTHEWS (eds.), Oxford University Press, 1987, 1994, 1997, 2000.  
<http://www.lgpn.ox.ac.uk/>
- MILET* = *Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*, Berlin, 1906-1935.
- SEG* = *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Vols. 1-11, ed. J. E. Hondius, Leiden 1923-1954. Vols. 12-25, ed. A. G. Woodhead, Leiden, 1965-1971. Vols. 26-41, eds. H. W. Pleket, R. S. Stroud, Amsterdam, 1979-1991. Vols. 42-44, eds. H. W. Pleket, R. S. Stroud, J. H. M. Strubbe, Amsterdam, 1992-1994. Vols. 45-50, eds. H. W. Pleket, R. S. Stroud, A. Chaniotis, J. H. M. Strubbe, Amsterdam, 1995-2000.
- SVORONOS = SVORONOS J. N., *Numismatique de la Crète ancienne*, Macon, 1890; Bonn 1972r.





## LA ISLA INACCESIBLE EN EL *POLEXANDRE* DE GOMBERVILLE

Marcos Martínez  
Universidad Complutense de Madrid

### RESUMEN

En este trabajo se hace un análisis de la Isla Inaccesible en la obra del francés Gomberville, *Polexandre*, y se la pone en relación con noticias de las Islas Afortunadas (Islas Canarias), en especial con la isla de El Hierro y su mítico árbol Garoé.

PALABRAS CLAVE: Islas. Isla Inaccesible. Canarias. Islas Afortunadas. Islas míticas. Gomberville. Polexandre.

### ABSTRACT

In this article we analyze the Inaccessible Island in the french work *Polexandre*, of Gomberville, and we relate her with some references of the Fortunate Islands (Canaries), specially with the island El Hierro and its mythical tree Garoé.

KEY WORDS: Islands. Inaccessible Island. Canary Islands. Fortunate Islands. Mythical islands. Gomberville. Polexandre.

1. En el marco de nuestras investigaciones de todo lo que afecta a la mitología en relación con las Islas Canarias, línea de investigación que vengo desarrollando desde mi incorporación a la Cátedra de Filología Griega en la Universidad de La Laguna, allá por el año 1987, me ha parecido oportuno participar en el Homenaje al fallecido profesor don Eduardo del Estal con una breve referencia en la literatura francesa a una isla muy particular dentro de lo que desde hace algún tiempo venimos denominando *imaginario atlántico grecolatino*: la isla de San Borondón, también llamada *Encubierta*, *Non Trubada*, *Encantada*, *Perdida*, *Aprositus* o *Inaccesible* (Martínez, 1997). Precisamente como isla *Inaccesible* o *Perdida* tuvimos ocasión, hace unos años, de hacer su historia desde la propia Antigüedad, donde tiene su origen con el nesónimo *Aprositus* de Claudio Ptolomeo (s. II d. C.), hasta nuestros días (Martínez, 1998). Por lo demás, para todo lo que «significa» la isla de San Borondón en el contexto de la cultura canaria, remitimos a nuestro reciente trabajo de 2004.

2. La isla *Inaccesible*, como puede comprobarse en nuestro citado trabajo de 1998, es un buen ejemplo de un Atlántico mitológico o imaginario (García Ramos, 1996) que no es otra cosa que la mitología que afecta a todas las islas de ese inmenso Océano, desde el norte (con las islas de Tule o Islandia), hasta el sur (con Cerné





o las islas de Cabo Verde). De arriba abajo, todo el Atlántico está plagado de una rica mitología insular (independientemente de si se trata de islas reales o imaginarias) a la que pertenecen temas tan conocidos como las Islas de los Bienaventurados, las Islas Afortunadas, el Jardín de las Hespérides, los Campos Elisios, la Atlántida, el Paraíso, y, por supuesto, nuestra isla de San Brandán / Borondón o Inaccesible. De todo ello con más detalles hablamos en nuestro trabajo de 2005b. Otro ejemplo de esta mitología atlántica lo hemos dado a conocer con nuestro estudio y análisis del poema *Columbus* del jesuita italiano Ubertino Carrara (Martínez, 2002a). Una literatura muy rica en esta mitología es la literatura francesa, a la que ya nos hemos acercado en dos ocasiones. En la primera (Martínez, 2002b, p. 96 y ss.) hemos visto cómo en la novela *Alcidamie*, de María Catalina Hortensia des Jardins, un príncipe de la legendaria Tule se casa con Almanzaida, Reina de las Canarias. En la segunda (Martínez, 2005), un autor del s. XVIII, J. J. Moutonnet de Clairfons, ubica la acción de su novela *Las Islas Afortunadas* en el Océano Atlántico. Ésta de ahora será nuestra tercera ocasión y lo vamos a hacer a propósito de la obra de Gomberville, el *Polexandre*.

3. Marino Le Roy, señor de Gomberville, nació y murió en París (1599-1674). Su vida es poco conocida (Wadsworth, 1941). Sin duda era de origen noble, fue rico y ostentó cargos privilegiados. Se movía en medios aristocráticos. Su ideología está llena de contrastes. Fue alumno de los jesuitas y mantuvo con ellos buenas relaciones durante largo tiempo, lo que no le impedía considerarse, al mismo tiempo, discípulo del poeta libertino Teófilo de Viau. Fue miembro de la Academia Francesa desde su fundación, en la que colaboró en sus estatutos y en las discusiones relativas al plan del diccionario. Una de sus propuestas fue la de que cada miembro de la Academia redactara todos los años una composición en verso en elogio de Dios. Con el tiempo se hizo jansenista, como su protector, el duque de Liancourt. Fue enemigo de Richelieu (De Beaumarchais, 1983). Su producción literaria se mueve en los cánones estéticos del barroco. Con apenas quince años publicó en 1614 un elogio de la vejez con el título *Tableau du bonheur de la vieilleuse opposé au malheur de la jeunesse*, aunque su primera obra de cierta enjundia es la de poesías *Délices* (1620), así como un *Discours sur les vices et les vertus de l'histoire* (1620). Con ellas se muestra muy purista en materia de lenguaje, pero muy modernista y proclive a las bellezas del desorden en materia artística. Otras obras suyas de cuño histórico y moral son un *Traité de l'origine des François* y *La doctrine des moeurs tirée de la philosophie des stoïques*, (1646). Pero lo que habría de darle cierta fama en la posteridad son una serie de novelas heroicas (se le considera el introductor en Francia de ellas) muy interesantes por la habilidad que demuestra en mezclar la intriga con curiosas disertaciones históricas y geográficas, por lo que se le considera igualmente el introductor en la literatura francesa de la novela exótica. Así, en la *Carithée* (1621) mezcla el universo pastoral y la novela histórica, colocando en el mundo romano figuras históricas como Germánico y Agripina al lado de personajes que recuerdan a Luis XIII. En la *Astrée* (1625), obra que ha sido calificada como «una novela de la mujer» (Bertaud, 1986: 117), resaltan personajes femeninos, como Astrea, Diana,

Criseida, Celidea, Galatea, en compañía de ninfas y pastoras, que muestran un valor muy alejado de los prejuicios tradicionales. En *Cythérée* (1639) nos encontramos con toda una novela de aventuras en la que la protagonista, la virgen Citerea, abate al dragón que tiene prisionero a Araxes, el héroe a quien ella ama, aunque es prisionera también de unos piratas. Se trata de una novela llena de elementos maravillosos, en la línea de la tradición de las novelas griegas, que justifican el éxito que a partir de 1640 tendrá la novela histórica (Adam, 1962: 418). Otra novela de nuestro autor, muy diferente a las anteriores, es *La jeune Alcidiane* (1651), en la que Gomberville, hecho ya un gran devoto, llena su obra de aspectos religiosos. Pero la novela suya que aquí nos va a interesar más es la conocida como *Polexandre*, en su forma abreviada.

4. El *Polexandre* es una novela muy farragosa que hoy resulta casi ilegible. Fue la obra que más gloria le dio a su autor y a la que le dedicó más tiempo, ya que la retocó y aumentó en varias ocasiones a lo largo de casi veinte años, en los que aparecieron hasta cuatro versiones netamente diferentes (Constans, 1923). En 1619 apareció bajo el título *L'Exil de Polexandre et d'Ericlée*. Después de esta publicación parece ser que Gomberville quería escribir una historia de las guerras civiles, pero la Duquesa de Lorraine, su protectora, le presionó para rehacer su *Polexandre*, con lo que para satisfacer su deseo publicó en 1629 una segunda edición titulada *L'Exil de Polexandre (Première Partie)*. En 1932 se publicó bajo el título *Polexandre, Première partie, revue, changée et augmentée*, hasta que en 1637 adquiere su forma definitiva en cinco volúmenes con el título *Polexandre, première-cinquième Partie* (Bertaud, 1986: 13). La acción se sitúa en la corte de la Francia del siglo XVI, en la época de las Guerras de Religión o las guerras de Italia, según las versiones. La obra destaca, entre otras cosas, por la cantidad de aventuras amorosas muy típicas de toda la obra de Gomberville (Kévorkian, 1972). En nuestro caso hay una por cada versión. Así, en 1619 el eje central de la trama gira en torno al amor de Aligenor y Eolinda; en 1629 la mayor parte de la obra se centra en los amores del inca Zelmatide con la mexicana Izatide, mientras que en la versión definitiva de 1637, la que aquí más nos va a interesar, la trama gira en torno a la búsqueda por parte de Polexandro de su amada Alcidiana (nombre, al parecer, tomado de Alcides, segundo epónimo de Hércules y Diana; para todo lo relacionado con los juegos de los nombres de esta novela remitimos al artículo de Alter, 1976), reina de la Isla Inaccesible. Como quiera que Gomberville modifica una y otra vez su novela, haciendo siempre una obra nueva de una misma materia, los episodios son innumerables y muchas veces sin ninguna relación con la intriga principal. Ésta y las narraciones colaterales transportan al lector hacia lugares exóticos (África, México, etc.) o puramente imaginarios como la propia Isla Inaccesible. La obra se puede calificar como novela de aventuras, en el sentido de que está llena de viajes, peregrinaciones, relatos de batallas y tempestades. Pero no faltan los elementos maravillosos y fantásticos: la isla de Alcidiana es una isla encantada; sus numerosos amantes llevan cadenas de oro, signos de su esclavitud; acceden a la Isla Inaccesible en una embarcación tirada por un cisne; participan en ritos misterio-





sos de culto al Sol, etc. Pero, al mismo tiempo, nuestro autor quiere dar muestra de sus conocimientos históricos y geográficos, sobre todo en las partes de los naufragios y combates, en los que es evidente su sabiduría militar y náutica. Con ello Gomberville pretende interesar al lector en un tipo de curiosidad muy distinta a la de otras partes más pintorescas y maravillosas. Se ha dicho que el *Polexandre* muestra una considerable influencia de las novelas griegas, pero también de las novelas del XVI, sobre todo del *Amadís de Gaula*, de donde Gomberville toma mucho de los gigantes, monstruos y hazañas de sus protagonistas. Por otra parte, dado que la novela muestra un vivo interés por la descripción de las costumbres de los corsarios y los pueblos del Nuevo Mundo, especialmente México y Perú, como muy bien ha estudiado Chinard (1934), hemos de admitir que Gomberville se documentaría para esta parte de su obra en autores como Gómara, Acosta, Las Casas y Garcilaso de la Vega. A estas fuentes habría que agregar alguna relación personal del autor con viajeros de la época, como el señor de Saint-Amant (Corbella, 2004: 18), que era el protegido del marqués de Liancourt, de quien Gomberville era su huésped por la misma fecha (Adam, 1962: 416, n. 9). Por último, hemos de señalar un par de influencias más para la última versión de 1637, que, como hemos adelantado ya, corresponde a la versión en la que Polexandro aparece como Rey de Canarias. Para esta versión se ha supuesto la influencia del poema de T. Tasso, *Jerusalén Liberada*, especialmente de aquel episodio en el que Armida lleva a su amante Rinaldo a las «Islas de la Fortuna» (Magendie, 1932: 47 y Baron, 1978: 80), identificadas ya con las Islas Canarias (Cioranescu, 1967). Pero en concurrencia con la influencia de Tasso se han señalado otros dos detalles que posiblemente tuvieron que ver con la última modificación de la obra de Gomberville: la publicación en 1630, por parte de P. Bergeron, de la obra *Histoire de la première découverte et conquête des Canaries faite dès l'an 1402 par messire Jean de Béthencourt* y la designación en 1634 de la isla de El Hierro como Meridiano cero. P. Bergeron publicó también en 1630 una obra suya con el título *Traité des Navigations*, en la que dedica unos cuantos capítulos a las Islas Canarias (Bonnet, 1940). Como se sabe, el objetivo de la expedición de Juan de Bethencourt era el establecimiento del cristianismo en las Islas Canarias, sentimiento que debió impresionar al piadoso Gomberville, pues su *Polexandre* tiene algo de caballero errante y apóstol a la vez (Magendie, 1932: 92). A pesar de sus defectos, la novela de Gomberville tuvo un cierto éxito, al ser la novela de aventuras más leída, dado que representaba el gusto del público francés entre 1630 y 1640. Balzac llegó a escribir que el *Polexandre* era, a su parecer, la «obra perfecta en su género» (Adam, 1962: 414). Para su consulta hemos utilizado una edición mixta en cinco volúmenes de la Biblioteca Nacional de Madrid, en las signaturas 2/2875 (para la 1ª parte, París, 1638), 2/2876 (para la 2ª parte, París, 1645), 2/2877 (para la 3ª parte, París, 1637), 2/2878 (para la 4ª parte, París 1637) y 2/2879 (para la continuación de la 4ª parte, París, 1637).

5. El *Polexandre*, además de novela de aventuras, es por su documentación y colorido una verdadera novela exótica, a la que no le faltan tintes de una especie de novela utópica. Pero, por encima de todo, es una novela marítima, cosa rara en el

siglo XVII. *Novela del mar* la calificó M. Bertaud (1984) y (1986, 149 y ss.). Largos viajes a través del Océano imponen su presencia en esta novela de amor y aventuras en la línea de las más antiguas epopeyas, como la *Odisea*, la *Eneida* o el *Viaje de los Argonautas*. Los viajes de Polexandro giran en torno a dos vectores que arrancan de Canarias. Uno va hacia el noreste y llega hasta Dinamarca; el otro se dirige al sur hasta Benin y la costa occidental africana. Así, la acción en la parte I se centra en las islas del Atlántico, e incluye las Bahamas, Cuba, Perú, Panamá, México, Chile, Indias orientales y la Isla Inaccesible; en la parte II la acción transcurre en lugares como Túnez, Marruecos, Senegal, Grecia, Rodas, la Isla del Sol, la Isla Inaccesible y el Nuevo Mundo; en la parte III, entre otros países, se visita Senegal, Guinea y Benin; por último, en la parte IV, la más errática de todas, se empieza en Marruecos, luego se pasa a las islas cerca de Canarias y se termina en las islas imaginarias Isla del Sol e Isla Inaccesible (Baron, 1978: 66-68). En esta obra el tema marítimo es mucho más importante de lo que pudiera pensarse a simple vista. Aquí el Océano es un decorado y un lugar ideal en donde todo está en movimiento. Gracias a este decorado florece el exotismo y nace la aventura. Polexandro en el mar es el equivalente de los caballeros errantes en tierra. El viaje marítimo del protagonista gira en torno a innumerables islas. Si ya la isla juega un papel importante en la novela *Carithée*, en la que encontramos una Isla Feliz que sirve de escenario a varios amores de pastores (Pioffet, 2005), es en el *Polexandre* donde se describe el más variopinto islario de Gomberville. Aparte de las islas reales que visita Polexandro (Canarias, Azores, Cabo Verde, Bahamas, Cuba, Ceilán, Rodas, etc.), están esas otras islas imaginarias situadas más allá del Estrecho de Gibraltar, en pleno Océano Atlántico. Algunas de estas islas son muy indeterminadas, como ocurre con la «isla de la harpía Tisifone», tierra muy hostil, o la isla en la que Polexandro encuentra a la princesa danesa Helismena con el corazón destrozado (parte IV). Otras veces las islas cuentan con algún tipo de referencia, como ocurre en dos ocasiones en relación con las Hespérides. Así, en III, 739 se nos dice que Polexandro «fondeó el ancla en la rada de una isla que algunos geógrafos colocan entre las Hespérides». Más explícita, en cambio, es la siguiente referencia: «A seis grandes jornadas de la isla de Alcidiana, si mis cálculos son ciertos, se encuentra, sobre la ruta de las islas que los antiguos llamaron Hespérides, otra Isla muy grande y muy fértil, pero habitada por gentes más bárbaras y más insensatas que de todas las naciones que he visto. No hay quienes estén más alejados de la naturaleza del hombre que estas gentes» (II, 707). Cuando el autor hace cruzar el Atlántico a nuestro protagonista, las dos regiones más destacadas son Perú y México, precisamente la zona por la que con mayor frecuencia se solía situar la mítica Atlántida. Recuérdese que en 1627 Francis Bacon había identificado América con la isla de Platón en su *Nova Atlantis*. En cambio, otras islas imaginarias tienen una localización exacta. Es lo que ocurre con la Isla del Sol, una de las creaciones más fantásticas de la geografía personal de Gomberville, en la que cada primavera tiene lugar una ceremonia cultural relacionada con el astro rey: se trata de una isla que «yendo hacia la parte meridional del Océano se encuentra a quinientas cincuenta millas de la desembocadura del Níger» (IV, 700). La Isla de los Corsarios, la isla de Bajazet,



se ha situado en las Azores, otras veces en la «zona Tórrida» (II, 2) y otras en algún lugar del Atlántico (Turbet-Delof, 1968).

6. De las islas reales son las Canarias, como hemos adelantado ya, las más citadas a lo largo de la novela de Gomberville. Las Canarias son el espacio real desde el que Polexandro, Príncipe de las Canarias y buscador de países encantados, intenta escaparse. Gomberville interpola en la historia de estas islas toda una monarquía insular: Amatonte, abuelo de Polexandro, después de ver que la mayoría de sus tierras en Grecia habían sido conquistadas por los turcos, decide retirarse a algún extremo del mundo (II, 416). La Fortuna lo lleva al Océano y, por último, a las Canarias, donde puso a prueba su valor expulsando a los portugueses, por lo que unánimemente fue aclamado rey por los nativos. El propio Gomberville en una «Advertencia» del vol. V (pp. 1.364-1.374) que titula «De las Islas Afortunadas llamadas ahora Canarias», nos explica esta interpolación. Nos dice que aunque los españoles se vanaglorian de que son los dueños de estas islas desde 1486, no lo son más que de algunas, ya que las islas de Lanzarote, El Hierro y La Gomera pertenecen a señores particulares. Gomberville no cita a Fuerteventura que junto con las tres anteriores son las llamadas históricamente «islas de Señorío». A continuación añade nuestro autor:

Sobre esta verdad se han trazado los fundamentos de la pequeña Monarquía del abuelo y padre de Polexandro. Pero yo invento que ellos han sido llamados a la Corona por los mismos insulares, que eran dueños de su libertad y que se habían asentado por primera vez en algunas de estas islas. Ellos se distinguieron por su valor y después de haber conquistado todas las islas expulsaron a los portugueses, que eran sus tiranos. Polexandro, sucediendo en la Corona a sus padres, continuó con la guerra que habían mantenido contra los usurpadores. Durante su reinado esos espíritus ambiciosos intentaron varias veces recuperar lo que habían perdido, pero no pudieron cumplir su propósito más que después de que este Héroe hubo renunciado, por consideración de Alcidiana, a cualquier otro Imperio que no fuera el de la Isla de los Bienaventurados.

Para el abuelo de Polexandro, *in illo tempore*, las Canarias eran el país ideal de belleza natural y prolongada tranquilidad. Pero para Polexandro no eran sino la prefiguración de otra tierra todavía más ideal y más atractiva: la Isla Inaccesible. Partiendo siempre de las Canarias en busca de Alcidiana, la Reina de la Isla Inaccesible, Polexandro viene a ser como un nuevo Colón (Baron, 1978: 80). El que Polexandro sea primero Príncipe y luego Rey de las Canarias es un tópico de Gomberville que tenía ya una cierta tradición literaria. Que nosotros sepamos, un Rey de las Canarias en la literatura se encuentra por primera vez en la novela de caballerías *Tirant Lo Blanc*, de Joanot Martorell (hacia 1455), en donde en el capítulo cinco se habla de la invasión de Inglaterra por «el gran rey de Canaria». Luego en el capítulo trece este rey se llama Abrain y es «rey y señor de Gran Canaria», que en los episodios de los capítulos trece a diecisiete tiene su enfrentamiento con el monarca inglés. En la obra en prosa de P. Bembo, *Los Asolanos* (1505), en el libro



III, capítulos 17, 18 y 19, nos encontramos con una reina de las Islas Afortunadas que practica ciertas artes mágicas con todos los amantes que se le acercan. En la literatura francesa, un antecedente temprano del tópico se encuentra en *Gargantúa y Pantagruel* de R. Rabelais (Cioranescu, 1996), en donde en varias ocasiones se citan las islas y en otras se habla expresamente del «roy de Canare» (cap. XI, XXIII) y de «Alpharbal, rey de Canarias» (cap. L). Más arriba, en el párrafo dos, hemos mencionado a Almanzaida, reina de Canarias, que aparece en la novela *Alcidamie* (parte I, libro III), de M. Catalina des Jardins. Así que Gomberville contaba con una larga tradición para hacer a Polexandro un rey de las Islas Canarias.

7. En varias ocasiones el autor se refiere a las Canarias con la antigua denominación de «Isles Fortunées» (por ejemplo, en II, 402, 603; III, 926), lo que le permite en la «Advertencia» anteriormente citada poner de manifiesto sus conocimientos sobre el tema:

Las Islas Afortunadas han sido conocidas tanto por los antiguos como por los modernos. Pero no se ponen de acuerdo en sus nombres ni en su número. Juba, Plinio y Ptolomeo no cuentan más que seis. Cadamosto, Cluverius, Bertius y otros cuentan diez: siete pobladas y tres desiertas. Los españoles no mencionan sino siete, que son Lanzarotte, Forteventura, Gomera, Fer, Grand Canarie, Teneriffe y Palme. [Transcribimos la nomenclatura francesa de Gomberville.]

Como muestra de la preocupación de Gomberville por la exactitud y la documentación precisa de lo que describe, a continuación de lo anterior nos habla de la situación en que se encuentran («a 27 grados de la Equinoccial y están situadas una después de la otra en la misma línea, de la que uno de sus extremos apunta al Poniente y el otro al Levante»), la distancia a que se encuentran («200 leguas entre la más occidental y Libia», 100 leguas de Marruecos y 15 desde Gran Canaria al Cabo Bojador) y los días de navegación que se tarda en llegar a ellas (en ocho o diez días desde San Lucas de Barrameda, aunque los portugueses lo pueden hacer en seis). Todos estos cálculos los hace el autor para conseguir verosimilitud a los viajes de su héroe:

Hago estas suposiciones para hacer ver a los injustos críticos de las obras ajenas que yo puedo pasar del Viejo Mundo al Nuevo y hacer navegar a Polexandro de las Canarias a Dinamarca o a las Islas de Cabo Verde, o a los reinos vecinos, con más verosimilitud o menos dificultades que las que se encuentran en el *Viaje de los Argonautas*, en las andaduras de Ulises o en la llegada de Eneas a Italia.

Gomberville, pues, estaba muy bien informado y de una manera muy precisa sobre los viajes que describía, sobre todo en relación con Canarias o las Islas Afortunadas, con pleno conocimiento tanto de las fuentes antiguas (Juba, Plinio, Ptolomeo) como de las modernas (Cadamosto, Cluverius, Bertius). El Océano Atlántico de Gomberville, ante todo, es un lugar real, pero no deja de ser también un Océano mítico y legendario, sobre todo por el episodio de la Isla Inaccesible.





8. La creación más fantástica y mítica de Gomberville es, sin duda, la Isla Inaccesible, la isla de la princesa Alcidiana en cuya busca parte una y otra vez Polexandro, rey de las Canarias. Es una tierra vagabunda a la que se busca y no se encuentra, situada en algún lugar del Atlántico a trescientas millas de las Canarias (IV, 585). Está cubierta de verdor y flores y sus habitantes se benefician de una excepcional longevidad. Pero, desgraciadamente, es casi imposible descubrirla y llegar a ella. Se trata de una tierra encantada a la que no dejan acercarse todos los vientos del norte y los rayos del sur (IV, 585). En realidad Gomberville denomina Isla Inaccesible a dos: una es la isla de Alcidiana propiamente dicha y otra es la «isla de Alcidiana» con la que Polexandro bautiza a una de las Canarias (Lanzarote) en honor de su amada Alcidiana. A lo largo de la novela la Isla Inaccesible se la llama «Isla Bienaventurada», «Isla Maravillosa», «Isla Celeste» o «Isla Encantada». Desde el primer momento la isla se identifica con la Isla de San Brandán /Borondón, «en la que se han perdido muchas personas yendo y viniendo». Cuando en la cuarta parte de la obra se encuentran, por fin, Polexandro y Alcidiana, ésta se presenta así:

Antes de tratar sobre ello me parece propicia la ocasión para deciros quién soy yo y el lugar de mi nacimiento. En el mar mismo en el que estamos, y no lejos de estas islas en las que los antiguos idólatras habían puesto sus Campos Elisios, hay una isla que no es conocida por las otras naciones más que en lo que les es conocida. Los unos le han dado el sobrenombre de Inaccesible, los otros el de Encantada y todos están de acuerdo en que ella se esconde de los que la buscan y se hace visible algunas veces a los que no la buscan (vol. V, 799).

En una «Advertencia» del vol. V (pp. 1.332-1.342), que Gomberville titula «De la Isla Inaccesible o de la Felicidad», el propio autor se encarga de advertirnos que su isla Inaccesible no es fruto de su imaginación, sino que la encontró en fuentes antiguas como Ptolomeo. Dirigiéndose a los lectores nos dice en concreto:

Pero no creáis que esta escena tan maravillosa es una escena que debe sus encantos a los prodigios de la imaginación. Está en la naturaleza de las cosas. Es conocida, no sólo por los geógrafos de este siglo, sino también por los de la Antigüedad. Ptolomeo, entre otros, en su cuarta tabla de África la menciona y en tanto que no está más que a cien millas de las Islas Afortunadas, la pone su nombre y la llama *Aproposito*, es decir, Inaccesible. Después de Ptolomeo, hasta Cristóbal Colón, y los otros que continuaron en la generosa empresa de descubrir Nuevos Mundos, esta isla Bienaventurada permaneció desconocida. Pero en la actualidad no hay casi ningún piloto ni compilador de viajes que no diga algo en sus relatos.

A continuación Gomberville cita varios testimonios modernos, todos del siglo XVI, que mencionan nuestra isla y en los que pudo basarse para su inspiración. En primer lugar, cita la obra de Fray Juan González de Mendoza, *Historia del Gran Reino de la China* (1585), de la que extrae el siguiente pasaje (citamos por la edición de Madrid, 1990, pp. 309-310):

A la mano derecha de estas islas, como cien leguas de distancia, hay otra cosa poco menos admirativa que la que acabamos de decir, y es que se ve muchas veces una isla a quien llaman San Borondón, en la cual han estado muchos yendo perdidos, y dicen es fresquísimas y muy abundante de arboledas y de mantenimientos, y que está poblada de hombres cristianos, aunque no saben decir de qué nación ni lengua. A la cual isla han ido infinitas veces nuestros españoles de intento a buscar y nunca jamás la han hallado, de donde viene que de ella en todas aquellas islas hay diversas opiniones, diciendo unos que es la isla encantada y que se ve solamente algunos días señalados, y otros, que no tiene otro impedimento para no hallarse sino que debe ser muy chica y está de ordinario cubierta de grandes nieblas, y que salen de ella ríos de tanta corriente, que hacen dificultosa la llegada; mi opinión, si vale algo, es que, siendo verdad lo que tantos dicen de esta isla, según la común opinión que hay en todas las siete de Canarias, no carece de misterio mayor que el que pueda causar el estar nublado y las corrientes de los ríos que hemos dicho ponen algunos por impedimento para no hallarse, pues esto, cuando lo fuera para los de fuera, no lo podía ser para los de la misma isla, que alguna vez hubiera alguno salido por algún suceso a las circunvecinas y hubiera sido visto y declarado el misterio; de donde colijo que esta isla es imaginaria o encantada, o que hay en ella otro mayor misterio que, por podernos salvar sin creerlo ni entenderlo, será acertado y cordura pasar adelante.

Luego menciona los testimonios del holandés Petrus Bertius, quien en su *Theatrum geographiae veteris* (1619), cita en latín el pasaje de González de Mendoza, y del español Francisco López de Gómara, quien en el capítulo 28 del libro 16 de su *Historia General de las Indias* (1551) cita la isla de San Borondón, «que nunca nadie ha podido encontrar y no se sabe qué quiere decir» (Vol. V, pp. 1337-9). El cuarto testimonio que Gomberville menciona como fuente de inspiración de su Isla Inaccesible se remonta nada menos que a la descripción que de la Isla del Sol de Yambulo hace Diodoro de Sicilia al final del libro tercero de su *Biblioteca histórica*. Aquí se nos cuenta la aventura por la que atraviesa un comerciante griego llamado Yambulo, que es empujado por los vientos a esta isla. El mismo Gomberville confiesa que este episodio es el que, de hecho, lo ha impulsado para la creación de su isla, aunque lo adapta con algunos retoques:

A pesar de la incredulidad de Gómara ... diré que esta isla de Alcídiana debe ser la famosa Isla de la Felicidad, de la que Diodoro de Sicilia nos ha dado la descripción al final del tercer libro de su Historia ... Pero como quiera que yo noto en su relato particularidades que chocan con mi opinión, me he visto varias veces obligado a corregir algunos pasajes que indudablemente han sido corrompidos por los primeros griegos que nos han transcrito las memorias que Yambulo nos ha dejado de su admirable descubrimiento.

A continuación Gomberville se niega a compartir la opinión del famoso compilador de viajes Juan Bautista Ramnuso, para quien la isla de Yambulo sería la legendaria Tapróbana que luego los portugueses bautizaron como Sumatra. Gomberville finaliza su «Advertencia» con esta tajante afirmación: «Si la isla milagrosa de Yambulo no es, en efecto, la Isla Inaccesible, es, al menos, la viva pintura».





9. Hay un detalle, sin embargo, por el que Gomberville nos indica que su Isla Inaccesible se identifica mejor con la isla Canaria de El Hierro. Este detalle es el famoso fenómeno del árbol de Garoé, ese mítico árbol cuyas hojas destilaban el agua que daba de beber a sus sedientos habitantes. Es ésta una leyenda cuya historia documentada en innumerables testimonios ha hecho recientemente A. S. Hernández Gutiérrez (1998). Precisamente la novela de Gomberville se abre refiriéndose a la isla de Alcidiana en estos términos:

Un navío que pareció triunfar sobre la tempestad contra la que había combatido vino a recalar en la rada de esta isla Bienaventurada que, por un milagro perpetuo, ve fluir de las hojas de sus árboles los manantiales de los que está privada (I, 1).

Como puede comprobarse en la citada monografía de Hernández Gutiérrez, el Garoé o árbol del agua de la isla de El Hierro es descrito en todo tipo de crónicas, tanto de historiografía indiana como canaria, y relatos de viajes (Pico, 1999: 23). Entre los franceses anteriores a Gomberville que hablan de este árbol extraordinario hay que citar al cosmógrafo André Thevet, quien en su *Gran Insulaire* (1586) hace relación del «Arbre merveilleux en l'Isle de Fer servant de fontaine aux Insulaires». Después de la novela de Gomberville la mención de nuestro árbol en la literatura francesa es frecuente: Claude Jannequin, Sieur de Rochefort (1643), Guillaume Coppier (1645), Vincent le Blanc (1648), Sieur du Bois 1674), Allain Manesson Mallet (1683) y otros muchos de los que da cabida cuanta B. Pico (2002). En su «Advertencia» sobre las Islas Afortunadas que citamos más arriba Gomberville cita sus fuentes de este árbol que él define como «una maravilla que se puede llamar la última señal del cuidado particular que la Providencia tiene de sus criaturas». Una vez más, la lista de sus fuentes empieza con la ya citada obra de González de Mendoza, de la que toma el siguiente pasaje:

En una de estas siete islas arriba nombradas y llamada por nombre la del Hierro, hay una continua maravilla que, a mi juicio, es de las mayores del mundo y, como tal, digna de ser sabida de todos los hombres de él, para que engrandezcan la Providencia de Dios y le den por ello gracias. Toda esta isla, que es de las mayores o la mayor de las siete dichas, es tierra áspera e infructífera, y tan seca, que no se halla agua en toda ella si no es en la orilla del mar, en algunas pocas partes, de donde está muy distante la población, vivienda de los moradores de la isla; pero es remediada su natural necesidad de la providencia del Cielo, como está dicho y por modo exquisitísimo, y es que hay un árbol grande y no conocido ni visto jamás en otra parte del mundo, cuyas hojas son angostas y largas y están perpetuamente verdes como una hiedra, sobre el cual árbol se ve una nube pequeña y que jamás se aumenta ni disminuye, que es causa de que las hojas destilen sin cesar una agua muy clara y sutilísima, que cae en unas pilas que los moradores del pueblo tienen hechas para su conservación y remediar su necesidad, que la suplen con este remedio muy cómodamente, sustentándose de ella así ellos como todos sus animales y ganados, y bastando para todos, sin saber nadie desde cuándo tuvo principio este extraño y continuo milagro (ed. Madrid, 1990: 309).

La segunda mención que hace Gomberville es la del humanista holandés, ya citado, Pedro Bertius, a quien califica de «un exacto y fiel guardián de los tesoros ajenos» y de quien cita un pasaje en latín de su *Theatrum geographiae veteris*, que dice así:

In Ferri insula res est admiratione et commemoratione dignissima. Insula omnis aquis destituta, ardenti caelo, solo arido, squalentes aestu homines pecudesque destituit. Sed Dei omnipotentis singulari munere data est arbor, cuius species ignota, folia longa et arcta et perpetuo virenta, quae sola medicinam facit hominibus et pecudibus. Eam semper nubecula circumdat ex qua ita folia humectantur, ut ex iis perpetuo limpidissimus gratissimusque liquor distilet, quem vasis circa arborem depositis accolae excipiunt tanta copia ut abunde toti insulae sufficiat. Cum primum Hispani in hanc insulam delati essent, incolae ipsos arcanum celaverunt, sperantes eos aquarum inopia adactos locum deserturos esse. Sed a scortillo quodam prodita res est, atque ex eo Hispani sedes ibi firmiores fixerunt (p. 1372-3).

[En la isla de El Hierro hay una cosa muy digna de admiración y recuerdo. La isla, carente de todo tipo de aguas, tiene abandonados a sus habitantes, rugosos por el calor, y a sus ganados bajo un ardiente cielo y un árido suelo. Pero por oficio extraordinario de Dios omnipotente le fue concedido un árbol, del que se desconoce su especie, cuyas largas y apretadas hojas, perpetuamente verdes, son las únicas que proporcionan un remedio a los hombres y ganados. Una nubecilla rodea siempre al árbol, por la cual se humedecen las hojas de tal manera que de ellas destila continuamente un licor muy cristalino y agradable que los habitantes recogen en recipientes colocados cerca del árbol en tanta cantidad que de sobra es suficiente para toda la isla. Cuando los españoles llegaron por primera vez a esta isla los habitantes les ocultaron el secreto, creyendo que ellos, forzados por la falta de agua, abandonarían el lugar. Pero el asunto fue revelado por una cierta prostituta y desde entonces los españoles fijaron aquí su firme asentamiento.]

Si no estamos mal informados, el detalle de la prostituta que revela a los españoles el secreto del árbol del agua lo toma Bertius de Theodoro de Bry, *Tesouro de los Viajes a las Indias Occidentales y Orientales* (1597), libro sexto. Las otras dos fuentes de Gomberville son la citada obra de Francisco López de Gómara y la *Historia natural* de Plinio (libro VI, cap.32), que para nosotros no tienen mayor interés.

10. Más relevancia tiene, a nuestro entender, el episodio por el cual Polexandro logra llegar a la Isla Inaccesible después de varios intentos. Resulta que los más expertos pilotos no lograron llegar a la isla en cuestión hasta que «por el vuelo de unos pájaros milagrosos fueron conducidos, como si se tratase de una brújula, a la Isla Inaccesible» (IV, 526). Sin estos pájaros blancos, todos los buscadores de esta isla estaban condenados al puro azar. A propósito de este fenómeno, una vez más, Gomberville nos explica en otra de sus «Advertencias», titulada «De los pájaros sagrados de la Isla Inaccesible» (vol. V, 1382-1387), cómo se le ocurrió introducir este motivo en su novela. Cuenta aquí Gomberville que cuando se le ocurrió el episodio milagroso de la Isla Inaccesible trabajaba su imaginación para encontrar un medio



raro de abordar a ella. Es entonces cuando se acuerda de los pichones de Alejandría y otras partes, por medio de los cuales los comerciantes de dos ciudades muy alejadas tenían noticias en medio día los unos de los otros. Añade entonces Gomberville:

Sobre esta verdad fundé una verdadera semblanza y añadí una cosa que me pareció muy osada a mí mismo, que era hacer volver mis pájaros sagrados todas las tardes a los barcos y hacerlos partir todas las mañanas.

Para proceder así Gomberville se documenta en un pasaje de Plinio (Libro VI, cap. 22) a propósito de la isla Tapróbana, famosa por ser cuna de excelentes marineros. Entre las cosas que se cuenta de ellos está el hecho de que navegaban por todas las Indias guiando sus navíos, no por la posición de los astros, sino por el vuelo de ciertos pájaros que soltaban de tiempo en tiempo, arribando así al lugar donde tenían la idea de echar el ancla. Gracias a estos pájaros, pues, y a la tenacidad en el amor de Polexandro en encontrar a su amada Alcidiana es por lo que encuentra la Isla Inaccesible. Por eso, cuando nuestro héroe, por fin, se encuentra con Alcidiana y logra disfrutar de su pasión, levanta «un arco de triunfo en el que se ve un navío, en cuya popa está sentado un Amor para testimoniar que debe a este ciego conductor el descubrimiento de la Isla Inaccesible» («Advertencia», vol. V. p. 1332).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAM, A. (1962): *Histoire de la Littérature française au XVII siècle*, París, tomo I.
- ALTER, J. (1976): «Le jeu des noms dans Poxandre», *Romanic Review*, 67, pp. 9-27.
- BARON TURK, E. (1978): *Baroque Fiction-Making. A Study of Gomberville's Poxandre*, North Carolina.
- BEAUMARCHAIS, J. P. DE (1984): *Dictionnaire des littératures de langue française*, París, s.v. Gomberville.
- BERTAUD, M. (1984): «Le Poxandre de Gomberville, roman de la mer», en *Cahiers de Littérature du XVII siècle*, 6, pp. 41-51.
- (1986): *L'Astrée et Poxandre*, Genève.
- BONNET, B. (1940): «Descripción de las Canarias por P. Bergeron en 1630», en *Revista de Historia*, 49-50, pp. 1-8.
- CHINARD, G. (1934): *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature des XVII et XVIII siècles*, París.
- CIORANESCU, A. (1967): «Torcuato Tasso y las Islas Afortunadas», en su libro *Colón, humanista. Estudios de humanismo atlántico*, Madrid, pp. 211-230.
- (1996): «Las Canarias y las Indias en Rabelais», en *Canarias y Francia*, Sta. Cruz de Tenerife, pp. 7-24.
- CONSTANS, A.-ROOSBOECK, G. VAN (1923): «The early editions of Gomberville's Poxandre», *Modern Language Review*, XVIII, pp. 302-306.
- CORBELLA, D. et al. (2004): «Relaciones entre Canarias y Francia», edición digital.
- GARCÍA RAMOS, J. M. (1996): *Por un imaginario atlántico*, Barcelona.
- GONZÁLEZ DE MENDOZA, J. (1990): *Historia del Gran reino de la China*, Madrid.
- HERNÁNDEZ GUTIÉRREZ, A. S. (1998): *Garoe. Iconografía del Árbol del Agua*, Gobierno de Canarias.
- KÉVORKIAN, S. (1972): *Le Thème de l'amour dans l'oeuvre romanesque de Gomberville*, París.
- MAGENDIE, M. (1932): *Le roman français au XVII siècle*, París.
- MARTÍNEZ, M. (1997): «San Borondón», en *Los símbolos de la identidad canaria*, Madrid, pp. 379-386.
- (1998): «El mito de la Isla Perdida y su tradición en la historia, cartografía, literatura y arte», en *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 16, pp. 143-148.
- (2002a): «Mitología de las Islas Canarias en el Columbus de Ubertino Carrara», en G. Santana (ed.), *Studia Humanitatis in honorem A. Cabrera Perera*, Las Palmas de G. C., pp. 603-632.
- (2002b): *Las islas Canarias en la Antigüedad Clásica*, Tenerife.
- (2004): «Los significados de San Borondón», *Estudios Canarios*, 47, pp. 197-210.
- (2005): «Una Odisea filosófica: el viaje a las Islas Afortunadas de J. J. Moutonnet de Clairfons» (en prensa).
- PICO, B. (1999): *La imagen mítica de Canarias en los relatos de viajeros franceses*, Universidad de La Laguna.
- (2002): «Les récits des voyageurs françaises aux Canaries: entre le mythe et la réalité. II. 'L'arbre saint' de l'île de Fer», en *Seuils et Traverses*, pp. 79-88.



- PROFFET, M. C. (2005): «Le mythe des îles bienheureuses et quelquesuns de ses avatars romanesques du XVII siècle» en M. Trabelsi (dir.), *L'insularité*, Clermont-Ferrand.
- TURBET-DELOF, G. (1968): «Alger dans la littérature française de l'âge baroque», en *Revue de littérature comparée*, 4, pp. 549-537.
- WADSWORTH, P. A. (1941): «Marin le Roy de Gomberville, a Biographical Sketch», en *Yale Romance Studies*, XVIII, pp. 49-100.
- (1942): *The Novels of Gomberville. A Critical Study of 'Polexandre' and Cythérée*, Yale University Press.



## TARACEA TOPONÍMICA

Ricardo Martínez Ortega  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

Este breve estudio atiende a la localización e identificación de algunos topónimos de diferentes traducciones de tres obras medievales (una latina, otra francesa y otra inglesa).

PALABRAS CLAVE: Isla Verde. Algeciras. Marruecos. Marraquech. Roger Machado. Viajes por Castilla y Portugal. Alfonso de Cartagena. Jean de Bethencourt.

### ABSTRACT

The aim of this article is to locate and identify a few place names in translations of three books written in Latin, French and English respectively.

KEY WORDS: Isla Verde. Algeciras. Marruecos. Marraquech. Roger Machado. Travels in Castille and Portugal. Alfonso de Cartagena. Jean de Bethencourt.

*'And must we then part from a dwelling so fair?  
In the pain of my spirit I said.  
¿Y en verdad debemos irnos de un lugar tan hermoso?'  
Con el espíritu apenado dije.  
William Wordsworth, p. 324. (Año 1797)*

### 1. LA MISTERIOSA ISLA VERDE

Hace algo más de una década se publicó una interesantísima obra para la historia de Canarias de Alfonso de Cartagena que tiene el título original de *Allegaciones super conquesta Canariae*, obra redactada probablemente en el año de 1437. La publicación de González-Hernández-Saquero cuenta con una introducción, una útil cronología y una amplia bibliografía, a todo lo cual se une el texto latino y la traducción de la obra mencionada; se cierra este librito con unos apéndices y un índice de nombres.

Nos fijamos en la secuencia latina siguiente (González-Hernández-Saquero, 1994: 116, líneas 296-299):

*...est quaedam clausula tenoris qui sequitur: Archiepiscopus Hispalensis, habet suffraganeos Giennensem, Siluensem, Marrochitanum, Rubicensem, Cordubensen, Cadacensem uel Cadicensem, nunc insulae Viridis; hoc dicunt matriculae.*



La traducción enfrentada es la siguiente (González-Hernández-Saquero, 1994: 117, líneas 22-24):

...hay alguna expresión del tipo siguiente: el arzobispo de Sevilla tiene como sufragáneos al de Jaén, al de Silves, al de Marruecos, al de Rubicón, al de Córdoba y al de Cádiz o cadicense, y ahora al de la isla Verde; esto lo dicen las matrices.

Supongo que tanto la coma señalada después de «*Hispalensis*» es una errata así como la terminación «*n*» por «*m*» en «*Cordubensem*», ya que nada se señala a este respecto en el aparato crítico.

La parte que nos interesa es el enigmático «*nunc insulae Viridis*», cuya traducción es «y ahora al de la isla Verde».

Está claro que si es posible traducir «*Giennensem*» por Jaén y, así sucesivamente, el resto de los gentilicios por el correspondiente topónimo, más fácilmente se debería traducir el topónimo «*insulae Viridis*». Sin embargo, se traduce tal como está o, si lo decimos más claramente, simplemente no se traduce, ya que decir «isla Verde» es lo mismo que no decir nada. Porque mientras un hablante español, medianamente culto —es evidente que no me refiero al televisivo pastor de Majaelrayo—, sabe a qué nos referimos con Sevilla, Jaén, etc., desconoce, sin embargo, el referente de «isla Verde».

Consecuentemente, en el «Índice de nombres» los autores (González-Hernández-Saquero, 1994: 174) presentan en la entrada correspondiente «*Viridis insula*, la isla Verde, 116».

Si buscamos en un buen atlas de España el topónimo «isla Verde», en breve nos damos cuenta de que la búsqueda es inútil, porque no existe topónimo con ese nombre. Parece que esta «*insula Viridis*» nos ha metido en un atolladero. Pero nada hay más lejos de la verdad.

Si se me permite decirlo, la cuestión es muy sencilla. Alonso de Cartagena ha traducido al latín diversos topónimos hispánicos y africanos. Esos topónimos son de origen muy diverso, pero el topónimo en cuestión, aunque ya hispanizado (luego aclaro este punto), es de origen árabe. Cartagena como conocedor de la lengua árabe procede a la latinización del mencionado topónimo. Está claro, pues, que el camino inverso de traducir desde el latín al español en el siglo XX no puede hacerse sin conocer el referente de dicho topónimo. No hacerlo así, convierte al hecho mismo de la traducción en un automatismo que haría inútil la ciencia filológica.

Son numerosas las fuentes árabes que presentan este topónimo: *al-Ŷazira al-Jadrā'*. La voz «al-Ŷazira» no significa sólo isla o ínsula, sino también como dice Corriente (1991: 111): «tierra separada por un brazo de agua».

Entre estas fuentes encontramos *Fath al-Andalus* para la edición árabe (Molina, 1994) y *La Conquista de al-Andalus* para la traducción española (Penelas, 2002). No añado más fuentes árabes para no cansar al lector.

Este nombre de lugar aparece también en fuentes latinas medievales como es la *Historia Arabum* del primado don Rodrigo Jiménez de Rada (Lozano, 1993: 28, 2: 44):



*Eodem anno LX naues a Normania aduenerunt et Gelzirat Alhadra et mezquitas undique deductis spoliis cede et incendio comsumperunt.*

Pero en donde encontramos identidad entre la transcripción de la voz árabe y la traducción es en otra obra del Toledano, la *Historia gothica*, cuando dice (Fernández Valverde, 1987, 3, 19, 23: 101):

*Eo tempore comes Iulianus insulam Viridem, que nunc arabice Gelzirat Alhadra dicitur, detinebat, ex qua barbaris Africanis dampna plurima inferebat...*

El propio autor de la edición anterior lo tradujo de la manera siguiente (Fernández Valverde, 1989: 144-145):

Por aquel tiempo el conde Julián poseía la isla Verde, que ahora se llama en árabe *Gelzirat Alhadra*, desde donde infligía frecuentes correctivos a los bárbaros africanos...

No falta el testimonio epigráfico medieval. Hay una inscripción en el monasterio de San Andrés de Arroyo (provincia de Palencia) que nos indica la fecha de la toma de «Algezira» por parte del rey Alfonso XI el día 27 de marzo de la era de 1382 (1344) años (Martínez Ortega, 2003: 220-222). El *Poema de Alfonso Onceno* la denomina (Victorio, 1991: 385, estrofa 2.011):

Algezira la fermosa.

Dentro del propio texto de Cartagena hay además un dato interesante que consiste en la vinculación de esta sede de «Insula Viridis» con la sede de Cádiz, pues dice: «*Cadacensem uel Cadicensem, nunc insulae Viridis*».

Los documentos medievales nos demuestran, efectivamente, esta unión. Así, en un documento del año 1345 dado en Alcalá de Henares, en la lista de confirmantes eclesiásticos, encontramos (González Crespo, 1985, doc. nº 303: 509; año 1348, doc. nº 335: 590):

Don Bartolome, Obispo de *Cadis e de Algesira*. Confirma.

Otra cuestión difícil que se plantea es el hecho de toda la documentación que he aportado tanto árabe como latina o castellana presentan el topónimo de una forma concordante en número singular. Sin embargo, actualmente tiene número plural.

El caso es que la *Crónica de Alfonso X* nos habla acerca de la construcción de una *Villa Nueva de Algezira* (González Jiménez, 1998: 204):

Et porque falló que aquel lugar do es agora poblada la *Villa Nueva de Algezira* era muy dannosa sy otra vez fuese çercada, dixiéronle que por ally se podría perder. Et por esto mandó fazer allí aquella puebla que dizen la *Villa Nueva de Algezira*, e poblóla de las casas que los christianos auían fechas en los reales.



Con ser ya más de una «Algecira», bien pudo el tiempo llevar a no distinguir la una de la otra y transformarse en «Algeciras». Tal ocurre, por ejemplo, con la población leonesa de Santas Martas que «no son dos Santas Martas, sino dos localidades gemelas, del tipo de la que se denominan de suso y de yuso, después refundidas en una sola» (López Santos, 1960: 606-607).

Mosén Diego de Valera concibe claramente esta población como plural en su *Crónica de los Reyes Católicos* cuando dice (Carriazo, 1927: 115, líneas 3-7):

E de allí enbió ochoçientas lanças por corredores, repartidas en tres partes, mandándoles que las quatroçientas estoviesen en *las Algeciras*, faziendo rostro a Gibraltar, y en la noche se viniesen a juntar con él a un lugar que dizen Jarrea, porque allí entendía dormir aquella noche...

## 2. EL MISTERIO DE LA CIUDAD DE MARRUECOS

En el mes de abril del año 2003 se presentaba una nueva edición de *Le Canarien*, con manuscritos, transcripción y traducción (Pico-Aznar-Corbella, 2003). Lo que destaca realmente en esta edición es la calidad estética conseguida en la reproducción de los dos manuscritos. El mérito es ciertamente de los fotógrafos y de los impresores, aunque las reproducciones no son ciertamente facsimilares; yo he visto el manuscrito de Rouen: no tiene, claro está, el brillo de las fotografías que ahí se aportan.

Reconocen los autores el superior valor de la reproducción de estos manuscritos cuando dicen: «sin duda lo más destacable es que por vez primera ha sido posible publicar una reproducción de los manuscritos de este texto fundacional de la historiografía canaria —del que tanto se ha escrito, pero al que muy pocos habían tenido acceso— permitiendo así a los estudiosos y a cuantos lo deseen la consulta directa de esta fuente sin la mediación del editor» (Pico-Aznar-Corbella, 2003: XXXI).

Nos fijamos en la siguiente secuencia transcrita así (Pico-Aznar-Corbella, 2003: 110, 28r):

*une nef de xpiens et depuis Reuint assaiete qui est front/ afront de garnade et sen ala ariere par terre alacite de mar/roc et trauersa les mons declaire...*

La traducción es como sigue: «una nave de cristianos y volvió a Ceuta, que está enfrente de Granada. Regresó por tierra a la ciudad de Marruecos, atravesó los Montes Claros...»

Se corresponde con Pico-Aznar-Corbella (2003: 300, 39r).

Si preguntamos a un hablante culto español por la «ciudad de Marruecos», probablemente nos respondería que estamos equivocados, que Marruecos es un país, no una ciudad.

Ya dije más arriba que si se quiere traducir un texto medieval al español del siglo XXI, habrá de hacerse de tal forma que los hablantes lo entiendan. La ciudad



a la que se refiere esta secuencia es muy conocida por muchos españoles, ya que es un destino turístico internacional de primera categoría. El nombre escrito de esta ciudad en español es, en la actualidad, Marraquech, aunque hay una fuerte influencia de la forma afrancesada Marrakesh (Gómez Torrego, 2000: 384). En la *Encyclopédie de L'Islam* (1991, t. VI, p. 573, s. v.) leemos que es la «prononciation courante *Merrāksb*», aunque la pronunciación que a mí me dieron me pareció mejor «Marráx».

En la Edad Media se conocía, claro es, como 'Marruecos'; así se puede reconocer en la estrofa nº 967 del *Poema de Alfonso Onceno* (Victorio, 1991: 218), en donde se indica que es una ciudad, como dice *Le Canariem*:

e el mi fiyo vengar,  
Infante de gran bondad,  
E con gran onra tornar  
a *Marruecos la çidad*.

El origen de esta ciudad del norte de África se encuentra en el momento en que un santón llamado Ibn Yāsīn organizó un punto fortificado para la lucha contra los infieles, organizando a sus seguidores a la manera de una orden militar a los que dio el nombre de *al-murābiṭūn*, al-morávides. A su muerte, se hizo con el poder Yūsuf b Tāšfīn, quien en 1062/454 fundó Marrākuš, capital de los almorávides (Pareja, 1952-1954: 174). Yuçaf Abentexefin, como dicen las fuentes españolas (Menéndez Pidal, 1997: 554 a13), murió en 1106/500.

### 3. OTROS MISTERIOS

No hace mucho se publicó un artículo de Bello y Hernández (2003: 167-202), en el que se presenta como anexo una traducción de la descripción de una embajada por la Península Ibérica en el año 1489. Ciertamente, la parte principal de este artículo es el anexo. A veces, en esa traducción se encuentran expresiones que son contradictorias, como cuando dice: «cayó tal espesa llovizna que fue necesario romper las listas y que el rey se retirara» (Bello-Hernández, 2003: 191, línea 25). Como expone el *Diccionario de la Lengua Española* (Real Academia Española, 2003: s. v.) en su última edición, llovizna es «lluvia menuda que cae blandamente», por lo que no se le puede aplicar el adjetivo «espesa», hasta el punto de que el rey se tuviera que retirar. Para abreviar: la expresión espesa llovizna es una contradicción en sí misma.

Respecto a los nombres de lugar los autores dicen que (Bello-Hernández, 2003: 181-182) «tanto los nombres propios como los topónimos los presentamos ya actualizados, excepto el de aquellos casos que no hemos podido localizar el lugar mencionado en el itinerario». Sin embargo, en la traducción presentada no se distingue el topónimo identificado de aquel que no ha sido identificado y se da la impresión que todos son lugares localizados, excepto uno, al que se pone un signo de interrogación. Dejo de lado las numerosas erratas de esta traducción, ya que no sabemos si se deben a los autores o al editor de la revista.



Tal es el caso de «Sandenjesco» (Bello-Hernández, 2003: 185, l. 18-19): «Hay un paso entre Lanestossa y Villasante, que se llama Sandenjesco». Yo no he conseguido dar con este paso en ningún mapa topográfico, ni en documento medieval alguno. Hay probablemente una mala lectura que los editores no solucionan.

Lo mismo ocurre un poco más abajo con «Coirino» o «Coinino» (Bello-Hernández, 2003: l. 22): «llegaron a una villa llamada Coirino que está a seis leguas de Medina de Pomar»; lo transcribo corrigiendo ya las erratas del texto. No hallo ni mapa ni documento con tal topónimo.

Más adelante presentan la duda en (Bello-Hernández, 2003: 187, l. 7): «fueron... a comer, en una villa llamada Villanueva [Villanueva de las Carretas?]». Efectivamente, aquí el itinerario es claro y se refiere a Villanueva de las Carretas (Burgos).

Más abajo leemos (Bello-Hernández, 2003: 195, l. 18): «Desde Salmoral fueron a dormir a un pueblo llamado Diogalur (¿)». Es evidente que «Diogalur» no está identificado, ya que también se le añade la interrogación. El trayecto venía de Bobadilla, esto es, Bobadilla del Campo (Valladolid), llegando, tras 34 kilómetros a Rágama (Salamanca); a unos 24 kilómetros desde Rágama, se pasa por Salmoral (Salamanca) y se llega tras unos 24 kilómetros por las carreteras actuales a «Diogalur», esto es, una forma abreviada o mal leída de *Diego Álvaro* (Ávila).

Más complicada resulta esta secuencia (Bello-Hernández, 2003: 196, l. 13): «y fue a tomar un refrigerio en el buen pueblo llamado Rue de Poirquo (¿)». Gracias a Pero Juan Villuga podemos descubrir lo que se esconde en ‘Rue de Poirquo’. Se lee en folio 72 verso, numerado por mí tras el prólogo de la obra, ya que no tiene paginación, en el trayecto «Ay de plasencia a Alburquerque xxii»: «al arroyo del puerco ii.». El siguiente topónimo es «La Vente» que en Villuga (1546) es «ala venta del tejarejo iiiii».

El nombre de Arroyo del Puerco resulta sonoro y significativo, pero poco limpio. Por ello, decidieron tomar apellido del santuario de Nuestra Señora de La Luz y llamarse *Arroyo de la Luz* (Cáceres), con lo que los arroyanos pudieron vivir en su comarca sin las chanzas y burlas habituales.

Más adelante se habla de Villa Vicoso (Bello-Hernández, 2003: 197, l. 10) que es, en realidad, *Vila Viçosa* (Évora). Sigue el camino «en la villa llamada Vivigueira, que está a dos leguas de Portel» (Bello-Hernández, 2003: 197, l. 37), y se corresponde con *Vidigueira* (Beja).

La embajada inglesa recibe un regalo (Bello-Hernández, 2003: 200, l. 11): «El caballo fue presentado ante él en un pueblo llamado Le Tourrom». No existe lugar con ese nombre, sino *Torrão* (Setúbal); entre Beja y Torrão hay unos 50 kilómetros por las carreteras actuales.

Sigue la embajada «y fue a ver al rey de Portugal, que estaba en Algarve, en la ciudad de Taville» (Bello-Hernández, 2003: 201, l. 1). No parece que el tal ‘Taville’ sea otro lugar que *Tavira* (Faro).

Más extraño resulta nuestro último topónimo de esta traducción (Bello-Hernández, 2003: 201, l. 3): «Y durmieron en un pueblo que está a tres leguas de Lisboa, llamado Wiweires, y se quedaron allí durante cuatro días». Y más abajo

(Bello-Hernández, 2003: 201, l. 7): «Y pasaron diez días entre Wieres y el Cabo de Finisterre». Si seguimos el rastro con detenimiento encontramos este enigmático topónimo en el lugar de Oeiras (Lisboa).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELLO LEÓN, J. M.-HERNÁNDEZ PÉREZ, B. (2003): «Una embajada inglesa a la corte de los Reyes Católicos y su descripción en el 'Diario' de Roger Machado. Año 1489», *En la España Medieval* 26, pp. 167-202.
- CARRIAZO, J. DE M. (1927): *Mosén Diego de Valera, Crónica de los Reyes Católicos*, Edición y estudio por J. de M. Carriazo, Revista de Filología Española-Anejo VIII, Madrid, 314 pp.
- CORRIENTE, F. (1991<sup>3</sup>): *Diccionario Árabe-Español*, Editorial Herder, Barcelona.
- Encyclopédie de L'Islam* (1991), Leiden-París: E. J. Brill-G. P. Maisonneuve & Larose, Nouvelle édition, Établie avec le concours des principaux orientalistes, tome VI MAHK-MID, pp. 573-582.
- FERNÁNDEZ VALVERDE, J. (1987): *Roderici Ximenii de Rada. Historia de rebus Hispanie sive Historia gothica, cura et studio* J. Fernández Valverde, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 72, Brepols Publishers, Turnhout, 371 pp.
- (1989): *Rodrigo Jiménez de Rada. Historia de los hechos de España*, Introducción, traducción, notas e índices de J. Fernández Valverde, Alianza Editorial-Alianza Universidad 587, Madrid, 396 pp.
- GÓMEZ TORREGO, L. (2000): *Ortografía de uso del español actual*, Editorial SM, Madrid, 446 pp.
- GONZÁLEZ CRESPO, E. (1985): *Colección documental de Alfonso XI. Diplomas reales conservados en el Archivo Histórico Nacional. Sección de Clero. Pergaminos*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 622 pp.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (1998): *Crónica de Alfonso X*, Edición, transcripción y notas por M. González Jiménez, Índice por M<sup>a</sup>. A. Carmona Ruiz, Real Academia Alfonso X El Sabio, Murcia, 292 pp.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T.-HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F.-SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. (1994): *Diplomacia y humanismo en el siglo XV: Edición crítica, traducción y notas de las Allegationes super conquesta Canariae contra portugalenses de Alfonso de Cartagena*, Cuadernos de la UNED 140, Madrid, 174 pp.
- LÓPEZ SANTOS, L. (1960): «La hagiotoponimia», en *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, Dirigida por M. Alvar, A. Badía, R. de Balbín, L. F. Lindley Cintra, Introducción de R. Menéndez Pidal, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, tomo I, pp. 579-614.
- LOZANO SÁNCHEZ, J. (1993<sup>2</sup>): *Rodrigo Jiménez de Rada. Historia Arabum*, Introducción crítica, notas e índices de J. Lozano Sánchez, Prólogo de Juan Gil, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 92 pp.
- MARTÍNEZ ORTEGA, R. (2003): «Epigrafa Medieval: Tres inscripciones de San Andrés de Arroyo y el rey Alfonso Onceno (1312-1350)», *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna* 21, pp. 219-238.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1977): *Primera Crónica General de España*, Editada por R. Menéndez Pidal, con un estudio actualizador de D. Catalán, Editorial Gredos, Madrid, 2 vols.
- MOLINA, L. (1994): *Fath al-Andalus (La Conquista de al-Andalus)*, Estudio y edición crítica de L. Molina, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 149 + XLI pp.



- PAREJA, F. M. (1952-1954): *Islamología*, En colaboración con Bausani, A.-Hertling, L. von, con un apéndice sobre la literatura arábigoespañola por Terés Sadaba, E., Editorial Razón y Fe, S. A., Madrid, 2 vols.
- PENELAS, M. (2002): *La Conquista de al-Andalus*, Traducción de M. Penelas, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Fuentes arábigo-hispanas 28, Madrid, 126 pp.
- PICO, B.-AZNAR, E.-CORBELLA, D. (2003): *Le Canarien. Manuscritos, transcripción y traducción*, Instituto de Estudios Canarios-Gobierno de Canarias-Bibliothèque Municipale de Rouen, San Cristóbal de La Laguna, XXXII + 491 pp.
- Real Academia Española* (2003): *Diccionario de la Lengua Española*, Vigésima segunda edición-Edición en CD-ROM, versión 1.0, Espasa, Madrid.
- VICTORIO, J. (1991): *Poema de Alfonso Onceno*, Edición de J. Victorio, Ediciones Cátedra-Letras Hispánicas, Madrid, 472 pp.
- VILLUGA, P. J. (1546): *Reportorio de todos los caminos de España*, Medina del Campo. Reprinted with the permission of The Hispanic Society of America-Kraus Reprint Corporation, New York, 1967.
- WORDSWORTH, W.-COLERIDGE, S. T. (1990): *Baladas líricas*, Edición bilingüe de Santiago Corugedo y José Luis Chamosa, Editorial Cátedra, Letras Universales 135, Madrid, 342 pp.





## MODELOS MATERNALES EN LA GRECIA ANTIGUA: EL EJEMPLO MÍTICO DE HÉCUBA

Luis Miguel Pino Campos  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

El autor presenta un breve análisis de la figura troyana de Hécuba en su papel ejemplar de madre, no sólo de sus hijos carnales habidos con su marido Príamo, sino también de los habidos por su marido con su anterior esposa, ya fallecida. El papel de madre, al tratarse de una reina, se extiende metafóricamente a todos los ciudadanos de Troya. Éste es el papel que Homero presenta en la *Iliada*; en las tragedias de Eurípides, de las que sólo se incluye un texto, se destacan las graves consecuencias que traería la derrota militar ante los griegos.

PALABRAS CLAVE: Filología Griega. Mitología. Mujer. Homero. Eurípides.

### ABSTRACT

The Trojan figure of Hecuba is briefly analysed in her exemplary role of mother, not only of her own children, that she had with her husband Priamo, but also of those that her husband had with his previous wife, already dead. Since she is a queen, the role of the mother is extended metaphorically to all citizens of Troja. This is the role that Homer presents in the *Iliad*. In Euripides' tragedies, from which only one text is included, the serious consequences of the military defeat by the Greeks is highlighted.

KEY WORDS: Greek Philology. Mythology. Woman. Homer. Euripide.

1. Es bien conocida la situación desfavorable de la mujer en la Grecia Antigua, ya se trate de aquellas que tenían la condición de esclavas, ya se trate de aquellas otras que eran libres. El sistema patriarcal explica un primer aspecto de esa situación desfavorable. Pero recordemos que poseer la condición de «ciudadana libre» en Grecia no significaba para la mujer lo mismo que ser independiente, pues en cualquier situación dependía o bien del padre, o de un tutor en su defecto, o bien del marido si ya estaba casada. Esta tutela perenne contribuía a que esa situación fuera aún más desfavorable. Pero hay un tercer factor más que con algunos matices es extensible a todas las mujeres griegas, y es el hecho de que esa no independencia, aunque fuese libre, significaba también el no tener capacidad de decisión en otros ámbitos externos a los del hogar familiar. Por tanto, sobre estos tres pilares (patriarcado, tutela varonil e incapacidad de decisión) la subordinación de la mujer al varón parece evidente cuando se atienden a las perspectivas jurídicas y de costumbres



(religiosas, políticas, familiares, económicas y culturales). La mujer griega libre limitaba su capacidad de actuación a la esfera del hogar familiar, ya fuera en su infancia y juventud, ya fuera en su madurez, ya lo fuera desde que contrajera matrimonio (Plácido, 1994: 18-21).

2. Esta situación general tenía algunas excepciones, igualmente conocidas. Entre ellas cabe recordar: a) La de aquellas mujeres que decidieron por sí mismas dedicarse a una actividad artística, particularmente la literaria, como son los casos de las poetisas Safo, Corina, Telesila, Praxila, Cleobulina, Beo, Erina, Mirtis, etc. b) La de aquellas mujeres de las que se da información en la comedia, novela e historiografía, que ejercieron una actividad profesional (y no sólo la prostitución en distintos grados) que les confería una libertad de movimiento y una capacidad de decisión inhabituales; son pocos casos, pero entre ellos cabe citar el de Aspasia de Mileto (Plácido, 2004: 85-98). Si damos crédito a las fuentes escritas, Aspasia de Mileto llegó a Atenas y fue amante de Pericles, pero de ella se ha destacado su capacidad de influencia política y su amplia capacidad retórica, ejercida incluso como magisterio, capacidad que reconocían todos los que la trataron. En esta mujer se dio, aunque no se le reconocieran derechos de elegir ni de ser elegida, independencia de movimiento y capacidad de decisión en lo privado y en lo público, sin que fuera un obstáculo su condición de mujer extranjera. c) Otro caso digno de consideración es el que representa la poetisa Telesila, quien decidió empuñar las armas y animar a mujeres, ancianos y esclavos para que con las armas que tuviesen a mano defendiesen la ciudad de Argos del ataque de los lacedemonios encabezados por Cleómenes. d) Igualmente constituye un caso excepcional en esa generalizada falta de independencia y de capacidad de decisión de la mujer, el hecho de aquellas mujeres casadas que quedaban solas en el hogar por ausencia del marido, o incluso por abandono de éste. La mujer casada en estos casos asumía el papel de cabeza de familia en cuanto que se reconocía públicamente su capacidad para tomar las decisiones necesarias, aunque en ningún caso ello fuera posible en el terreno político. Recuérdense los ejemplos de Penélope y de Deyanira en algunas versiones de sus respectivos mitos.

De las actividades de las mujeres cuando viven en una situación que favorece su independencia y su libertad decisoria dan cuenta algunos estudios de tipo histórico a los que remitimos (Plácido, 2004).

3. En esta ocasión nos ocuparemos de algunas mujeres griegas, protagonistas del mito, en su papel de madres. La situación de la mujer griega cuenta hoy con abundantes estudios realizados desde perspectivas distintas. A través de los textos literarios hemos podido examinar el papel de madre de estas heroínas y hemos visto cómo en unos casos la literatura mejora el juicio antiguo y cómo en otros casos lo empeora. Como quiera que los ejemplos analizados no abarcan la totalidad de los casos ofrecidos por los textos literarios ni es posible incluirlos todos en este limitado espacio, trataremos de ofrecer una tipología provisional.



4. Las mujeres del mito que hemos analizado son Hécuba (o Hécabe), Andrómaca, Clitemnestra, Tecmesa, Deyanira, Yocasta, Alcestis, Medea, Helena y Melanipa. En este análisis de su papel de madres ha de considerarse igualmente las relaciones de ellas con los hijos y viceversa, cuidando al mismo tiempo su papel de esposas, generalmente de quienes son padres de los mismos hijos. Excluimos del análisis, lógicamente, los casos de mujeres imposibilitadas de ser madre, sea por infertilidad (Hermíone), sea por virginidad religiosa (Casandra), sea por muerte prematura (Ifigenia, Antígona). La clasificación de estas madres según el criterio de la relación conyugal con sus maridos no tiene que coincidir necesariamente con su clasificación según el criterio de la relación maternal. Así, por ejemplo, Clitemnestra y Helena quedarían tipificadas como mujeres-madres infieles a sus maridos en el transcurso de su matrimonio, sin entrar en las causas de esa infidelidad siempre justificable en la mitología, mientras que Hécuba, Penélope, Deyanira, Tecmesa, Alcestis, Andrómaca y Medea quedarían tipificadas como mujeres-madres fieles a sus maridos. En cambio, como madres, la clasificación ha de ser más compleja, pues, considerando el criterio de una maternidad fiel, se agruparían en el mismo tipo Hécuba, Yocasta, Deyanira, Tecmesa y Andrómaca; por otro lado, madres que resultan infieles al predominio del lazo maternal serían Clitemnestra, Helena y Medea. Otras figuras quedan fuera de esta primera consideración.

5. Hécuba. (Grimal, *s. u.*, Ruiz de Elvira, 1980<sup>20</sup>: 390-1 y Pomeroy, 1987: 42-3). La figura mítica de Hécuba, transcripción latina del nombre griego Hecabe, es la segunda esposa que tuvo Príamo, rey de Troya, según nos cuentan las tradiciones del ciclo troyano. De este matrimonio Hécuba tuvo familia numerosa. Homero dice que Príamo tuvo diecinueve hijos de un mismo vientre, posiblemente el de su esposa Hécuba (*Il.* XXIV, 496: «diecinueve hijos de un solo vientre eran que a mí me los pariera...»). Apolodoro (*Bibl.*, III, 12,5; edic. de José Calderón Felices, 1987, Akal/ Clásica, n. 13, pp. 98-9), dice que tuvo catorce hijos, entre los que se contaban Héctor, Paris (o Alejandro), Casandra, Creúsa, Laodicea, Políxena, Polidoro, Héleno, Troilo, etc. Eurípides elevaría a cincuenta el número de sus hijos, habidos en partos gemelos en algunos casos, si bien este número exagerado pudiera explicarse por los hijos que Príamo había tenido en su primer matrimonio con Arisbe, hija del adivino Mérope y con otras mujeres. El origen de Hécuba es explicado por dos tradiciones: La primera sitúa el nacimiento de Hécuba en Frigia (Asia Menor), hija de Dimante y de la ninfa Éunoe; esta tradición tiene algunas variantes que dicen que su padre (o bien su bisabuelo) era Sangario, rey que daba nombre al río que atraviesa la región frigia, y su madre era o bien la ninfa Evágora o bien Glaucipe, hija de Janto. Este origen frigio es el que se transmite en la *Iliada*. La segunda tradición, procedente de Eurípides, asigna a Tracia la región de su nacimiento, y sería hija de Ciseo y Teleclea. Sobre su leyenda se incluía el hecho de haber tenido durante el embarazo de su hijo Paris un sueño en el que una llama salía de su pecho e incendiaba la ciudad. Esta parte del mito tiene un claro sentido etiológico para justificar el ataque griego contra Troya y su posterior incendio. Cuando ya Troya fue asaltada en el décimo año de la guerra y casi todos sus hijos



habían muerto, Hécuba tuvo que soportar aún las muertes de los hijos que le quedaban. Serían los casos de Polidoro, enviado por sus padres con un rico tesoro al palacio de Poliméstor, rey del Quersoneso tracio, para que lo protegiera; pero el rey Poliméstor, producida la derrota troyana, mató a Polidoro y arrojó al mar su cuerpo, con la curiosa coincidencia de que las olas devolverían el cadáver a una playa, a la que había arribado la nave del victorioso Agamenón, en la que viajaban como botín de guerra Hécuba y otras mujeres troyanas; ya en tierra y mientras ofrecían un sacrificio, encontraron el cadáver del joven Polidoro y dieron la triste noticia a Hécuba, su madre. Las mujeres se vengarían matando a los dos hijos de Poliméstor y cegando al rey. El mito cuenta en otras versiones que Hécuba correspondió en lote a Ulises, o que fue lapidada en Tracia por los súbditos de Poliméstor.

6. Hasta aquí la leyenda de Hécuba. Veamos su papel como madre en los textos de Homero y de Eurípides. Otros autores comentan el mito a partir de estas dos interpretaciones (Apolodoro, Simónides [fr. 559 Page], Teócrito [XV, 139], Tzetzes, Higino [Fáb. 90], Servio, Suetonio), mientras que Séneca y Ovidio adaptan el personaje a unas nuevas circunstancias.

7. Homero ofrece nueve pasajes en los que la reina de Troya es presentada como una gran madre que cuida a sus hijos y teme por sus vidas. Así, el primero nos dice:

a) Y allí *su madre [Hécuba] le salió al encuentro*, la de dulces regalos, que a *Laódica llevaba consigo*, de entre todas sus hijas por el semblante la más distinguida; y *le asió de la mano fuertemente* y le llamaba por su propio nombre y le dijo a él estas palabras: «*Hijo mío, ¿por qué hasta aquí has venido, la arriesgada guerra abandonando? A buen seguro, ya os atenazan los hijos de los guerreros aqueos de malhadado nombre, que en torno a la ciudad están luchando, y a ti tu corazón te ha impulsado a venir hasta aquí y, así, desde la alta ciudadela levantar suplicante a Zeus las manos. Pero espera un momento, que vino dulce cual la miel te traiga, para que con él hagas libaciones a Zeus padre, primero, y después, asimismo, al resto de los dioses inmortales, y, a la postre, también tú te aproveches si tú mismo lo bebes. Porque cuando un varón está cansado, como tú estás ahora, defendiendo a tu gente, el vino grandemente aumenta su ardor*». Il. VI, 251-262: (López Eire, 1989: 273-4).

Las palabras y la acción de la madre Hécuba con el primogénito Héctor están llenas de amor materno, de aliento y de ánimo al hijo guerrero, defensor de los suyos, que no cesa en su empeño de defenderlos del enemigo a pesar del cansancio.

b) Y a ella luego así le respondía el gran Héctor del yelmo refulgente: «*No me des vino dulce, augusta madre, cual la miel, no suceda que me dejes lisiado de mi ardor, y mi vigor yo olvide defensivo; [...] vete al templo de Atenea ... y el manto que tú tengas más galano y más grande en palacio y que, con mucho, sea para ti misma el más querido, en las rodillas ponlo de la diosa de hermosa cabellera ... si ella de la ciudad se compadece de los troyanos y de sus esposas y de sus hijos que son tiernos niños [...]* Y Hécuba de entre ellos tomó uno [un peplo de Sidón de gran estima-

ción], que a Atenea le llevaba de regalo, y que era el más hermoso por sus ricas labores de bordados, y el de mayor tamaño, y fulgor despedía cual estrella; allí yacía el último de todos. Se puso, pues, en marcha y detrás de ella iban, apresuradas, las matronas en bien nutrido grupo. Y cuando ya llegaban al templo de Atenea, situado en lo más alto de la ciudadela, las puertas les abrió Téano, la de hermosas mejillas [...suplica a Atenea] *por si de la ciudad te compadeces de los troyanos y de sus esposas y de sus hijos que son tiernos niños...* (Il. VI, 263... 310: íd. 274-7).

El valor del hijo no es suficiente para garantizar la salvación de los hombres troyanos y se teme por las mujeres y los niños. Hécuba se dirige al templo de Atenea para suplicar a la diosa que cambie el curso de los acontecimientos. La madre está dispuesta a todo por sus hijos y por la ciudad en la que reina, incluso de ofrecer sacrificios con sus mejores prendas a una divinidad que no les es favorable.

c) A él, pues, que a estas cosas daba vueltas, se le plantaba al lado Febo Apolo, parecido a un varón robusto y fuerte, a Asio, que de Héctor, domador de corceles, tío materno era, de Hécabe el hermano carnal y el hijo de Dimante, y que en Frigia habitaba, al pie de las corrientes del Sangario. (Il. XVI, 715-9; íd. 686).

En este pasaje se explica el origen familiar asiático de Hécuba, de la conocida como primera tradición.

d) Y por el otro lado, su madre [Hécuba], por su parte, se lamentaba, lágrimas vertiendo, y el pliegue de su túnica soltando, con la otra mano el pecho cogido en alto tuvo, y, lágrimas vertiendo, le dirigía aladas palabras: «Respeto, hijo mío, esto que ves, y que de mí misma, Héctor, ten piedad, si un día yo a ti te di el pecho que hace olvidar las cuitas; acuérdate de ello, hijo querido, y rechaza a ese feroz guerrero, estando tú dentro de la muralla, y no quieras alzarte contra él para luchar en primera fila, ¡tú, hombre inflexible, porque si te matara, ya yo misma no he de poder llorarte, mi querido retoño en el lecho, a ti, a quien yo misma parí, ni tu esposa [Andrómaca] que fue adquirida con muchos regalos, sino que de nosotras dos muy lejos, junto a las naos de las huestes argivas veloces perros te devorarán!». Así los dos [Príamo y Hécuba], llorando, a su querido hijo le hablaban, con súplicas rogándole insistentes; pero no conseguían el corazón de Héctor persuadir. (Il. XXII, 79-89; íd. 886).

Sus padres presienten y temen que Héctor sea derrotado en el combate singular que le enfrentará a Aquiles; ellos dos prefieren su salvación aunque implique una retirada al interior de las murallas; sin embargo, Héctor pone por encima de su vida el honor de su nombre y de su ciudad a la que defiende con las armas, aunque ello le cueste la vida:

e) Así de Héctor la cabeza entera llena de polvo estaba; y su madre cabellos se arrancaba, y arrojó lejos de sí el espléndido velo, y, al ver a su hijo, prorrumpió en agudos sollozos. Y el padre estalló en gemidos lastimeros y las gentes del pueblo, a los dos lados, de la villa a lo largo, eran presas de plañidos y de lamentaciones. (Il. XXII, 405-9; íd. 906).



Héctor ha sido muerto a manos de Aquiles y su cuerpo ha sido arrastrado por el carro durante varias vueltas alrededor de las murallas. Sus padres no sólo ven cómo sus temores se han confirmado, sino que su dolor aumenta por la acción vengativa y cruel de castigar el cadáver del guerrero abatido destrozándolo al ser arrastrado una y otra vez por la seca llanura y los pedregosos caminos que rodean Troya.

f) Y Hécabe daba pie a las troyanas, el apretado planto dirigiendo: «¡Hijo mío, desgraciada de mí! ¿Qué va a ser mi vida desde ahora, después de haber sufrido esta desdicha, estando muerto tú, que para mí eras noches y días mi orgullo a lo ancho de la villa, y para todos, troyanos y troyanas, una ayuda por toda la ciudad? Ellos como a un dios te saludaban; pues, en verdad, tú estando vivo, eras para ellos también muy grande gloria; mas ahora ya te han dado alcance la muerte y el destino». (*Il. XXII*, 430-6; *íd.* 907).

La madre, confiada en la protección de su hijo primogénito y futuro rey de la ciudad, comprueba que su futuro esperanzado ha quedado roto, el suyo y el de su amado marido Príamo, pues el gran valedor de la ciudad, Héctor, ha caído muerto. Su dolor y sus temores ante el porvenir no sólo la afectan a ella como madre del difunto y de los otros hijos que quedan vivos, sino que extiende su lamento a toda la ciudad. Su dolor es familiar y comunitario.

g) [... Príamo] junto a sí a Hécabe, su esposa, llamó y le habló con clara voz: «¡Infeliz!, me ha llegado, procedente de Zeus, un mensajero olímpico a decirme que vaya yo a las naos de los aqueos a rescatar a mi querido hijo y dones lleve a Aquiles que su ánimo apacigüen. Mas, ¡ea!, dime esto: ¿qué te parece dentro de tus mientes? Porque, lo que es a mí, mi corazón me instiga fuertemente, y mi ánimo a que en persona vaya yo a las naves, dentro del amplio campamento aqueo». Dijo así, y la mujer rompió en gemidos y con estas palabras respondía: «¡Ay, ay de mí! ¿A dónde se te han ido aquellas mientes tuyas por las cuales, precisamente, antaño eras famoso entre los extranjeros y asimismo entre aquéllos sobre los que tú reinas? ¿Cómo quieres ir solo a las naves aqueas, y ante los ojos de un varón ponerte que muchos bravos hijos te mató? Férreo es tu corazón en ese caso. Pues si llega a apresarte y a verte con sus ojos, aquel varón desleal y sanguinario de ti no ha de tener ni piedad ni respeto en absoluto. No hagas tal; antes bien, lloremos en palacio sentados y apartados; que así quizás un Hado poderoso le hiló el destino cuando iba naciendo, cuando a luz yo misma le hube dado: el de saciar a los veloces perros bien lejos de sus padres junto a un varón violento, cuyo hígado ojalá pudiera yo hasta su centro a él adherirme fuertemente y comérmelo crudo. Entonces sí que habría un desquite de hecho por mi hijo pues no le mató, no, como a un cobarde, sino firme plantado y en defensa de los troyanos y de las troyanas de pronunciado seno, sin traer a su mente la huida o el escape». (*Il. XXIV*, 193-216; *íd.* 989-91).

Los padres, Príamo y Hécuba, discrepan sobre la acción que Príamo ha de emprender, pues éste está dispuesto a arriesgar su vida ante el homicida de su hijo primogénito con tal de intentar sepultar honrosamente el cadáver de su hijo Héctor. Su esposa, Hécuba, por segunda vez, interviene para disuadir al varón de emprender



una empresa arriesgada; lo había hecho antes cuando su hijo aceptó enfrentarse en solitario a Aquiles; no lo consiguió entonces y no lo conseguirá ahora. Su dolor y preocupación irán en aumento, aunque su marido Príamo logre rescatar el cadáver de su hijo después de humillarse ante Aquiles y de entregarle un abundante tesoro.

h) Y Hécabe con el ánimo angustiado, a ellos acercóse llevando vino dulce cual la miel en un vaso de oro que traía en su derecha mano, para que entrambos antes de marcharse hicieran libaciones; y se detuvo ante los caballos, y a Príamo llamando por su nombre, así dijo: «Toma, haz libación a Zeus padre, y votos por volver de nuevo a casa a salvo de varones enemigos, ya que a ti el ánimo a marchar te empuja hacia las naves, aunque yo no quiero. Luego suplica a Zeus, hijo de Crono, el de la negra nube, el dios del monte Ida, el cual atalaya Troya entera, y pídele un presagio, su veloz mensajero, la que es para él mismo la más querida de las aves todas, cuya fuerza es inmensa, y que venga volando a la derecha, para que tú en persona la veas con tus ojos y, en ella confiado, hacia las naves vayas de los dánaos de veloces corceles. Pero si Zeus el de voz potente no llegara a otorgarte su propio mensajero, yo, al menos, ya a ti, luego no te exhortaría ni habría de empujarte a que a las naos de los argivos fueras, aunque con ansia lo estés deseando». Y a ella en respuesta así dijo Príamo que a los dioses se parece: «¡Mujer!, si es esto lo que tú deseas, en verdad que no habré de contrariarte, que es cosa saludable hacia Zeus suplicantes levantar nuestras manos por si se compadece de nosotros». (*Il.* XXIV, 283-301; *id.* 997-8).

Ante el temor por el riesgo de la empresa y las discrepancias de los esposos, la madre de Héctor ruega a su marido que haga un sacrificio a Zeus y consulte la voluntad divina respecto a esa acción. La prudencia femenina de una madre no sólo mira los peligros sino que recomienda tomar todas las precauciones, encomendándose a la divinidad cuando llega el caso.

i) Y, a su vez, entre ellas [las mujeres troyanas] Hécabe daba inicio a su llanto vehemente: «Héctor, con mucho el más querido hijo, de entre todos los que hube, para mi corazón; bien cierto es, pues me consta, que, al menos cuando aún estabas vivo, querido eras por parte de los dioses, los cuales, justamente, incluso en este inevitable trance de la muerte, de ti se preocupaban. Porque a otros hijos míos Aquiles los vendía, el de los pies ligeros, según los capturaba, del otro lado del mar estéril, llevándolos a Samos o a Imbros o Lemnos la humeante; a ti, por el contrario, luego que con el bronce de aguda punta el alma te arrancó, muchas veces solía él arrastrarte en torno de la tumba de su amigo Patroclo, a quien mataste; mas aún ni así logró resucitarlo. Ahora, sin embargo, bien fresco e impregnado de rocío aquí estás junto a mí, yaciendo en el palacio, semejante a aquél a quien Apolo, el del arco de plata, con sus suaves saetas apuntando, mató de un disparo». (*Il.* XXIV, 746-59; 1028-9).

Recuperado el cadáver del hijo, Hécuba expresa sus lamentos, pero al menos se consuela con el hecho de poder darle sepultura y de que su cadáver no sea presa de los perros salvajes y de las aves de rapiña.

Queda de Hécuba una alusión en boca de Helena, poco favorable para la primera. Sin embargo, hemos de reconocer que las relaciones conyugales de Paris



y de Helena no pudieron ser nunca bien vistas por la madre del segundo hijo varón de Hécuba, dado que rompía los usos tradicionales y empezaba a confirmar los malos augurios de aquel lejano sueño que Hécuba tuviera durante su embarazo de Paris, en el que se le pronosticaba que el hijo que iba a tener traería la destrucción de Troya. Véanse otros detalles en Loraux (2000: 47-53).

j) [Helena habla de Héctor, cuyo cadáver yace expuesto]. Porque ya han transcurrido veinte años, contando el ahora transcurrido desde aquél en que yo de allí me vine y salí de mi patria; pero jamás he oído de tu boca una palabra mala o ultrajante; antes bien, cada vez que cualquier otro me increpaba en palacio, uno de mis cuñados o cuñadas, o bien de las mujeres de mis cuñados, las de hermosos peplos, o bien mi suegra [Hécuba] (puesto que mi suegro ha sido siempre como un dulce padre), tú, por tu parte, con buenas palabras dándoles tu consejo, lograbas contenerlos, con ese carácter apacible y tus dulces palabras. (*Il.* XXIV, 763-72; *id.* 1029-30).

8. Al entrar en el análisis de los textos de Eurípides la figura de Hécuba mantiene la buena reputación que había tenido durante los siglos anteriores. En las tres tragedias conservadas en las que aparece Hécuba, su imagen de buena madre y de fiel esposa se consolida porque es presentada como protectora no sólo de sus hijos sino también de los habidos por su marido con otras mujeres de palacio.

No disponemos de más espacio para desarrollar el tema de la maternal Hécuba, por lo que concluimos este primer estudio con una primera alusión a la tragedia euripídea que lleva su nombre, *Hécuba*. En ella encontramos al hijo pequeño, Polidoro, ya fallecido, que como espectro se presenta en la escena aludiendo a su madre y anunciando los infortunios que aún le aguardan:

Yo, Polidoro, hijo que soy de Hécuba, la natural de Ciseo, y de mi padre Príamo [...] La fatalidad lleva a mi hermana a morir en el día de hoy. Mi madre contemplará los cadáveres de dos hijos: el mío y el de mi desgraciada hermana. Pues a fin de conseguir un sepulcro, desdichado de mí, me mostraré ante sus pies de esclava, en medio de las olas. Pedí a los poderes infernales conseguir una tumba y venir a manos de mi madre. Así, cuanto deseaba obtener, acaecerá. Mas me alejaré de la anciana Hécuba, pues aquí dirige su pie desde la tienda de Agamenón, temerosa de mi aparición. ¡Ay! ¡Oh madre, que, descendiendo de mansión real, contemplaste el día de la esclavitud! Sufres tanto cuanto otrora gozaste. Compensándote por tu anterior felicidad un dios intenta aniquilarte. *Hec.* 3... 43-58: (Eur., *Tragedias. I.*, trad. López Férez, 1985: 365-7).

9. El ejemplar papel de Hécuba como madre encuentra en otras mujeres del mito una semejanza en el amor ilimitado hacia sus hijos. Son los casos de Andrómaca, de Penélope, de Deyanira, de la triste Melanipa, privada de sus dos hijos y finalmente recuperados, y de tantas otras. Mas en cada caso siempre cabe establecer algunas diferencias.

10. Frente a esta ejemplar conducta como madres, existen otras heroínas en las que el amor materno se ve interrumpido por otras prioridades (Helena y Clitemnestra



por sus amantes), o bien ofuscado por la pasión y los celos (Medea). Habrá ocasión de exponer los respectivos comentarios en futuros análisis.

11. En el caso de Hécuba destaquemos el hecho paradójico de que fue una gran madre que tuvo una descendencia muy numerosa, sea cual fuere la cifra concreta. Se mantuvo fiel a todos sus hijos en su amor maternal, no sólo con los hijos que engendró sino también con los que recibió ya engendrados del primer matrimonio de su esposo; sin embargo, hubo de contemplar en vida cómo uno a uno todos sus hijos fueron muriendo con muerte violenta. Madre ejemplar, terminaría su vida en la mayor frustración que una madre pueda sentir: verse privada de sus hijos por la muerte violenta de cuantos varones y hembras había engendrado.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apolodoro* (1987): *Biblioteca mitológica*, edic. de J. Calderón Felices, Akal/Clásica, n. 13, Madrid.
- BACHOFEN, J. J. (1987): *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid. [Traduc. de M. Mar Llinares García; 1862<sup>1</sup>.]
- BRULÉ, P. (1987): *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Les Belles Lettres, París.
- CALERO SECALL, I. - DURÁN LÓPEZ, M. de los A. (coords.) (2002): *Debilidad aparente, fortaleza en realidad. La mujer como modelo en la literatura griega antigua y su proyección en el mundo actual*, Atenea Estudios sobre la mujer, Universidad de Málaga.
- CALERO SECALL, I. (1999): *Consejeras, confidentes, cómplices: La servidumbre femenina en la literatura griega antigua*. Ediciones Clásicas, Supplementa Mediterranea 3, Madrid.
- CHARLIER, M.-TH. - RAEPSET, G. (1970): «Étude d'un comportement social: Les relations entre parents et enfants dans la société athénienne à l'époque classique», *L'Antiquité Classique* 40, pp. 589-606.
- DURÁN LÓPEZ, M. DE LOS A. (2002): «Solidaridad femenina en los coros del teatro griego», en Calero Secall, I. - Durán López, M. de los A. (coords.): *Debilidad...*, pp. 149-264.
- Eurípides* (1985): *Tragedias I*, edic. López Férez, Cátedra, Madrid.
- FINLEY, M. I. (1955): «Marriage, Sale and Gift in the Homeric World», *Revue Internationale des droits de l'Antiquité* 2, pp. 167-94.
- GOMME, A. W. (1925): «The position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries B. C.», *Classical Philology* 20, pp. 1-25 (= *Essays in Greek History and Literature*, Blackwell, Oxford, 1937, pp. 89-115).
- GANGUTIA, E. (1994): *Cantos de mujeres en Grecia*, Ediciones Clásicas, Madrid.
- GRIMAL, P. (1969): *Diccionario de mitología griega y romana*, Labor, Barcelona.
- HADAS, M. (1936): «Observations on Athenian Women», *Classical Weekly*, pp. 97-100.
- HERINGTON, C. J. (1955): *Athena Parthenos and Athena Polias*, Manchester U. P.
- HIRVONEN, K. (1968): *Matriarcal Survivals and Certain Trends in Homer's Female Characters*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Series B, 152, Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki. [Ver Hasel Beate, W. (ed.), *Matriarchatstheorien der Altertums-Wiss.*, pp. 149-67.]
- Homero* (1989): *Iliada*. Edición de A. López Eire, Cátedra L.U. n1 101, Madrid.
- JENNINGS, R. H. (1992): «On the alleged evidence for mother-right in early Greece», en Wagner Hasel Beate (ed.), *Matriarchatstheorien der Altertums-Wiss.*, pp. 30-43.
- JUST, R. (1989): *Women in Athenian law and Life*, Routledge.
- LORAUX, N. (2004): *Madres en duelo*, Traduc. A. Iriarte, Ábada Editores, Madrid.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, C. (1994): «Las mujeres en el mundo antiguo. Una nueva perspectiva para reinterpretar las sociedades antiguas», en Rodríguez Mampaso, M. J., Hidalgo Blanco, E., G. Wagner, C. (eds.), *Roles sexuales...*, pp. 35-54.
- MOSSÉ, C. (1990): *La mujer en la Grecia clásica*, Nerea, Madrid, 1983<sup>1</sup>.



- PESANDO, F. (1987): *Oikos e Ktesis. La casa greca in età classica*, Quasar, Perugia.
- PLÁCIDO SUÁREZ, D. (1994): «Polis y oikos: los marcos de la integración y de la desintegración femenina», en Rodríguez Mampaso, M. J., Hidalgo Blanco, E., G. Wagner, C. (eds.), *Roles sexuales...*, pp. 15-22.
- (2004): «Aspasia, la otra cara de la Atenas de Pericles», en Villa, J. de la: *Mujeres de la Antigüedad...*, pp. 85-98.
- POMEROY, S. B. (1987): *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid.
- RODRÍGUEZ MAMPASO, M. J., HIDALGO BLANCO, E., G. WAGNER, C. (eds.) (1994): *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*, Ediciones Clásicas, Madrid.
- RUIZ DE ELVIRA, A. (1982<sup>20</sup>): *Mitología Clásica*, Gredos, Madrid.
- SAVALLI, I. (1983): *La donna nella società della Grecia antica*, Patron, Bolonia.
- SCHAPPS, D. M. (1979): *Economy Rights of Women in Ancient Greece*, Edimburgo.
- VERNANT, J. P. - VIDAL-NAQUET, P. (1987): *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid.
- VIDAL-NAQUET, P. (1981): *El cazador negro. Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Maspero, París.
- VILLA, J. DE LA (ed.) (2004): *Mujeres de la Antigüedad*, Alianza Editorial, H. 4224, Madrid.





## CIENCIAS AL SERVICIO DEL CÓMPUTO. EL *DE TEMPORIBVS LIBER* DE BEDA

Francisca del Mar Plaza Picón  
José Antonio González Marrero  
Univesidad de La Laguna

### RESUMEN

El desarrollo de la astronomía en la Edad Media se encuentra íntimamente unido a los intereses de la Iglesia y la evolución de la aritmética depende de las progresivas necesidades de la astronomía. Los conocimientos astronómicos y aritméticos resultaban imprescindibles a la hora de realizar el cómputo del calendario eclesiástico. El cómputo en la Edad Media se conformó como la ciencia que se dedica al cálculo del tiempo y a la construcción de calendarios y la realización de dichos cálculos implicaba necesariamente la aplicación de otras ciencias, sobre todo de la astronomía y de la aritmética.

PALABRAS CLAVE: Astronomía. Aritmética. Cómputo.

### ABSTRACT

The development of Astronomy in the Middle Ages is closely intertwined with the interests of the Church; simultaneously, the evolution of Arithmetics depends upon the progressive needs of Astronomy. Both the arithmetical and the astronomical knowledge were essential for the reckoning of the ecclesiastical calendar. Reckoning became the science devoted to the calculation of time and the confexion of calendars in the Middle Ages, and for such tasks it was necessary to resort to other sciences, especially Astronomy and Arithmetics.

KEY WORDS: Astronomy. Arithmetics. Reckoning of time.

### INTRODUCCIÓN

Beda (672-735), conocido sobre todo por la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, en la que hace un recorrido por la historia del pueblo inglés hasta el momento en que escribe, contribuyó con su producción científica a la difusión del saber computístico. Escribió dos tratados dedicados al *computus*: *De temporibus liber* y *De temporum ratione* y una cosmografía para computistas: *De natura rerum*. La gran cantidad de manuscritos que existen de estos tres tratados hablan de su reputación y admiración en la Edad Media.





Isidoro de Sevilla descubre en sus *Etimologías* III, 4 un claro ejemplo de la importancia de la ciencia computística cuando, ya en la Alta Edad Media, resalta la necesidad de la disciplina de los números y expone cómo el tiempo sin cómputo envuelve todo en ignorancia y cómo el conocimiento del cálculo diferencia al hombre del resto de los animales:

*Datum est etiam nobis ex aliqua parte sub numerorum consistere disciplina, quando horas per eam dicimus, quando de mensuum curriculo disputamus quando spatium anni redeuntis agnoscimus.*

4. *Per numerum siquidem ne confudamur instruimur. Tolle numerum in rebus omnibus, et omnia pereunt. Adime saeculo computum, et cuncta ignorantia caeca complectitur, nec differri potest a ceteris animalibus, qui calculi nesciunt rationem.* (ed. Oroz Reta/Marcos Casquero, 2004: 417).

Hay que subrayar que el *computus* en la Edad Media es sobre todo astronomía y aritmética. Durante los siglos VI y VII, en que Beda desarrolla su labor, no existía manual que sirviera de guía para los monasterios, de ahí que Beda hiciera del cómputo uno de los aspectos centrales de su labor intelectual. Su obra proporciona los contenidos de astronomía necesarios para el estudio del cómputo eclesiástico, saber al que dedica dos obras de desigual extensión y profundidad, pues mientras el *De temporibus liber* es una obra de iniciación en el tema, el *De temporum ratione* es una obra de madurez que se convierte en un auténtico manual de cómputo básico.

Como ha señalado F. Wallis (1999: XVIII), es difícil considerar el cómputo eclesiástico como ciencia, porque esencialmente constituye una aplicación de otras ciencias, sobre todo de la astronomía y las matemáticas. A. Cordoliani (1961: 44-45) indica que está formado por el conjunto de cálculos relativos al calendario cristiano que permiten determinar, en particular, la fiesta de la Pascua.

El obispo de Alejandría, según muestra W. E. van Wijk (1954: 11), tenía la costumbre de hacer llegar a los fieles cartas pascuales que cada año contenían, entre otras cosas, la fecha exacta de la celebración de la Pascua. Roma adoptó pronto esta costumbre, documentada desde el siglo III, para constatar el grado de sumisión de las distintas regiones bajo su control y, así, mediante un decreto, determinar la aceptación de dicha fecha de Pascua con el fin de fijar un método 'canónico' de cálculo del calendario eclesiástico. Este control sobre la determinación de la fecha de la Pascua se convirtió en un instrumento de poder, un medio de reconocer el sometimiento al poder central de Roma. Sin embargo, existían unas tablas<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Las tablas de Dionisio el Exiguo son continuación de las tablas de Cirilo de Alejandría, quien usaba la era de Diocleciano. Dionisio hacía comenzar el ciclo con la Encarnación de Cristo, pues 'no quería tomar como referencia para sus tablas pascuales el reinado de un perseguidor de cristianos. Cf. DIONYSIUS EXIGUUS, *Libellus de cyclo magno paschae*, ed. KRUSCH, B. (1938): *Studien zur christlichmittelalterlichen Chronologie*, III, Berlín.

donde se hallaban fijados los ciclos recurrentes de la fecha de la festividad pascual, y a efectos prácticos el cálculo de la Pascua se realizaba ya con cierta facilidad. Desde época de Beda habría sido suficiente con tener un calendario juliano con una clave para determinar el día de la semana de cualquier fecha, además de una tabla pascual con el *annus domini* y la fecha de la Pascua. Estas tablas siguieron siendo populares y junto a ellas se solían adjuntar tratados de astronomía y aritmética, porque de lo contrario demostraba el desconocimiento y la ignorancia en astronomía y matemáticas de quien las usara.

## ARITMÉTICA, ASTRONOMÍA Y CÓMPUTO

Tanto la astronomía como la aritmética resultaban imprescindibles para la realización del cómputo del calendario eclesiástico. En el *De temporibus liber* encontramos elementos que atañen principalmente a la astronomía en su relación con el cómputo, como la división del tiempo, los años, los meses, el curso del sol y de la luna, etc., pero también otras cuestiones que pertenecen directamente a las matemáticas y a la aritmética, puesto que en estas ciencias reside el fundamento específico de su planteamiento pedagógico a través del cómputo. En el capítulo primero del *De temporum ratione* titulado *De computo uel loquela digitorum* en el que Beda se ocupa del lenguaje de los dedos, esto es, del cálculo aritmético por medio de los dedos de la mano, Beda ofrece un claro ejemplo de la utilización de la mano como instrumento pedagógico en la enseñanza del cómputo.

Por otra parte, la astronomía está presente en la concepción tanto del día como del mes y del año, como de otras cuestiones como los solsticios y equinoccios, las estaciones del año, etc., conocimientos que dependen íntimamente de la observación astronómica del sol y de la luna. El cómputo se ocupa de la medida del tiempo y éste se rige por ciclos astronómicos: días, meses y años. Para efectuar el cálculo de la pascua se necesita un conocimiento detallado de las combinaciones de los períodos solares y lunares.

Y obviamente para el cálculo computístico la aritmética constituye también un saber indispensable. De hecho, Beda no aprueba en sus discípulos el uso de tablas, sino que pretende que los cálculos se realicen a través de sus *argumenta*. El *argumentum* es la designación de los diferentes procedimientos de cálculo en términos de cómputo. Beda tiene como fuente a Dionisio el Exiguo en los *argumenta paschalia* que ofrece para evitar la consulta de una tabla con objeto de conocer los datos pascales. Según J. Gómez Pallarés (1999: 94-95) parece que los *argumenta paschalia* de Dionisio el Exiguo<sup>2</sup> son los más antiguos que conocemos hoy en día: no hay textos de este tipo anteriores a ellos. En este sentido también se manifiesta C.W. Jones

---

<sup>2</sup> Debió fallecer hacia 560 d.C. En el capítulo 23 de las *Institutiones diuinarum litterarum*, Casiodoro habla de este personaje y se desprende de ello que trató con él.





(1943: 71). Las razones pueden ser varias, pero nosotros creemos que tienen que ver con la proliferación de las tablas pascuales. En los siglos IV y V d.C., las tablas interesan muy poco, o nada, a los hombres de la iglesia. A partir del siglo VI se multiplican las controversias pascuales y las tablas proliferan extraordinariamente. Por esta razón los *argumenta*, ligados en un principio a la existencia de las tablas, puesto que representan la perpetuación de sus datos, cobran muchísima importancia. Dionisio parece ser el primer autor que relaciona directamente una tabla pascual (la suya, prolongación de la de Cirilo, expiraba en el año 626 d.C.) con la redacción de una serie de fórmulas que permitieran calcular rápidamente y con sencillez los datos. J. Gómez Pallarés (1999: 94) también señala:

[...] el monje escita conocía perfectamente una tabla pascual atribuida al obispo Cirilo de Alejandría (sucesor de Teófilo en el patriarcado de la ciudad egipcia, del 412 al 444 d. C.)<sup>3</sup>, que circuló por el mundo occidental con datos pascuales para las celebraciones de los años 437-531 d.C. Dionisio recogió esa tabla, la prolongó, retomó su último ciclo de 19 años (del 513 al 531), lo alargó para un ciclo de otros 95 años y además, le añadió una serie de *argumenta paschalia*, fórmulas de cálculo eclesiástico sencillas que debían permitir a los clérigos calcular por ellos mismos las fechas móviles de la celebración pascual, una vez dejara de ser efectiva la información de la tabla [...].

Es precisamente en los *argumenta* donde se encuentran estrictamente los procedimientos aritméticos que aparecen en el *De temporibus liber*, puesto que son varias las operaciones que han de efectuarse para la obtención de determinadas fechas concernientes al calendario cristiano. Es en el capítulo XIV del *De temporibus liber*, el de los *argumenta titularum paschalium*, donde el monje anglosajón indica los procedimientos aritméticos que deben realizarse para conocer cuántos años han transcurrido desde el nacimiento del Señor y, tomando como referencia estos años, obtener tanto la indicción del año en curso, las epactas lunares y los días concurrentes de la semana como el año del ciclo decemnovenal, el ciclo lunar y el año bisiesto. Una vez halladas estas fechas resultará extremadamente simple el cálculo de la fecha de la pascua y la luna de este día. Los cálculos aritméticos que deben realizarse son de gran simpleza: multiplicación, suma, resta y división.

Los términos con los que se expresan dichos cálculos responden por lo general a términos clásicos usuales así: *addere*, *summare*, *adicere*, para la adición o *additio*, esto es, para la operación mediante la cual se reúnen en una sola varias cantidades homogéneas; *Substrahere*, *subtraere*, *superesse*, *deducere*, *restare* para la sustracción o *subtractio*, también denominada deducción o *deductio*, operación mediante la cual se calcula la diferencia entre dos cantidades; *producere*, *multiplicare*

---

<sup>3</sup> Vid. JONES, C. W. (1943: 35-54) *The Cyrillan Easter-table* en donde se ocupa del complejo problema de la autenticidad de la tabla pascual atribuida a Cirilo.

(*multus - plic-are*) doblar o repetir varias veces una cosa, para la multiplicación y para la división *diuidere* (partir, separar) o *partiri* (*distribuere*).

En cualquier caso, probablemente a causa de la intencionalidad pedagógica de este tipo de tratados, junto a estos términos son frecuentes otros sinónimos, así *iungere* y *adiungere* para *addere*, *subferre*, *tollere*, *demere* para *subtrahere* y, *ducere*, *producere* para *multiplicare*.

Como vemos, la terminología utilizada procedente de la lengua común va adquiriendo progresivas especializaciones. La aritmética, como indica Isidoro en el libro III de sus *Etimologías*, es la disciplina de los números (*Arithmetica est disciplina numerorum*) y forma parte de las matemáticas, ciencia que considera la cantidad abstracta (*Mathematica latine dicitur doctrinalis scientia, quae abstractam considerat quantitatem [...]*). Oroz Reta/Marcos Casquero, 2004: 417). Esta ciencia tiene su propio vocabulario en el que los términos van alcanzando significados precisos y específicos. El término *computus*, por ejemplo, en un principio designaba cualquier recuento matemático, pero en la Edad Media restringió su significado al cálculo del calendario o a los tratados que se ocupaban de dicho tema. El progreso científico desarrolló nuevas ciencias que tuvieron que procurarse su propio vocabulario. El cómputo y las ciencias en las que se apoya irán conformando progresivamente en la Edad Media una terminología científica y técnica. El que no existiese un vocabulario científico generalizado provocó, por una parte, que ciertas palabras usuales en la lengua común debieran tomar significados especializados. Por otra parte, la terminología científica del cómputo, al igual que ocurrió con otras ciencias, provocó un proceso de asimilación de los contenidos heredados del pasado y su vocabulario técnico, como el de otras ramas de la ciencia, recurrió a la transliteración de palabras griegas, introduciéndose así muchos de los términos técnicos pertenecientes al cómputo a través de dicha lengua.

En general, el vocabulario científico y técnico surge tanto por la restricción o ampliación de significados para términos ya existentes en la lengua común, como por la adopción de términos procedentes de otra lengua o la creación de nuevos términos por medio de la composición y sufijación.

En concreto, en la ciencia del cómputo el procedimiento más usual consistió, como indican F. Plaza Picón y J. A. González Marrero (2004: 125-139), en que ciertas palabras adquirieron sentidos especiales en determinadas circunstancias y contextos, tal es el caso del término *saltus*, en la expresión *saltus lunae*, esto es, omisión o salto de un día lunar al final del ciclo pascual de diecinueve años, sentido con el que aparece, por ejemplo, en el capítulo XII del *De temporibus*: *Saltum lunae locus [...] efficit*. (Da lugar al salto de la luna). Y también es el caso del vocablo *argumentum* en la locución *Argumenta titulorum paschalium* (Fórmulas de los títulos pascales) que se encuentra en el capítulo XIV o el de la palabra *terminus* con el significado de límite temporal con el que se halla, por ejemplo, en el capítulo XII: *Haec distincti non ad certum embolismi uel communis anni terminum [...] tendit* (Esta distinción no conduce al límite exacto entre el año embolismal y el común). Estos términos, al ser utilizados en relación con



el cómputo en los calendarios y tablas, restringen su significado adquiriendo acepciones técnicas y especializadas.

Otros vocablos amplían su significación clásica, como *calendas*, término que Beda relaciona con el verbo *calo*, así en el capítulo VI: *Calendas appellauit, quia tunc calata, id est, uocata in Capitolium plebe, dicto quinquies uel septies uerbo calo, id est, uoco, quot dies superessent ad Nonas pronunciabatur.*

Por otra parte, son frecuentes lexías procedentes del griego como *epacta*, *epaktai hèmèrai*, días añadidos, término que designaba el número de días en que el año solar supera al año lunar, tal y como se observa en el capítulo V: *Solaris autem mensis duo et uiginti horis est amplior, ex quibus XI epactarum dies accrescunt, quibus sol lunae cursum singulis annis exsuperat.* También se emplean otros términos griegos como *ogdoas* y *endecas* que designan períodos de ocho y de diez años respectivamente, así en el capítulo XI: *Cyclum decennouenalem propter quattuordecim lunas paschales Nicaena synodus instituit [...] qui diuiditur in ogdoadas et hendecadas, hoc est, in octo et undecim annos;* o como la lexía griega *embolismus* que significa «incremento» y que se utiliza para designar el año con trece meses, como puede verse en el capítulo IX: *Annus [...] embolismus tredecim lunis, et diebus trecentis octuaginta quatuor implentur, a luna paschali sumentes initium.*

Junto a los términos griegos se encuentran además frecuentemente expresiones latinas especializadas: *lunatio* (fase lunar), *literae dominicales* (los días del año se designaban en las tablas con las letras A, B, C, D, E, F y G), *numerus aureus* en referencia al ciclo de 19 años de Metón en el que las fases de las lunas coinciden en las mismas fechas, etc.

Por lo que se refiere a los sistemas de datación, se ha de señalar que la expresión de los días, semanas, meses y años se sirve generalmente de términos y formas convencionales.

Finalmente se emplea un gran número de vocablos con sentidos especializados sobre todo en las descripciones de las tablas y en los procedimientos de lectura de las mismas, así *linea* «lugar, espacio», término que asoma, por ejemplo, en el capítulo X: *Breuiori autem et uulgari ratione bissextum retardatio generat solis, non ad eandem lineam per trecentos sexaginta quinque dies plene redeuntis,* o como *momentum*, vocablo que designa el tiempo más pequeño, la fracción más reducida de una hora, como puede leerse en el capítulo I: *Momentum est minimum atque angustissimum tempus, a motu siderum dictum: est enim extremas horae in breuibus interuallis,* etc.; términos todos ellos que permiten que los tratados del *computus* se conviertan en una inesperada fuente de información acerca de los modelos de correspondencia medievales entre percepción visual y conocimiento abstracto, tal y como ha indicado F. Wallis (1999: 384).

En resumen, hallamos, por un lado, términos que adquieren una significación puramente técnica, como es el caso de *concurrentes* «días de la semana que se añade en los años bisiestos» o *argumenta*, fórmulas sencillas del cálculo eclesiástico, junto a términos griegos como *embolismus*, *epacta*, etc. y, por otro, términos cuyas acepciones son, unas, propias de la lengua natural, y otras, del léxico especializado, como *saltus lunae*.

## CONCLUSIÓN

Con Beda se conforma de manera definitiva el género del *computus* gracias a una tipología estructural que se convertirá en canónica durante la Edad Media. El cómputo se sirve de otras ciencias como la aritmética y la astronomía, y el léxico se adapta a nuevas exigencias y se enriquece con nuevos significados que responden a la necesidad de comunicar conceptos e ideas antes desconocidos. La importancia e influencia del cómputo se deja sentir en su vocabulario e incluso en el léxico de las ciencias que le sirven de base. En este contexto se explican, en relación con los términos que se emplearon para designar las operaciones matemáticas necesarias en cualquier cálculo, verbos como *computare* que significa sumar, contar con los dedos y *numerare*, que significa adjudicar, contar. Y en este sentido puede decirse que las palabras se convierten en los fieles reflejos de los cambios culturales y científicos.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BORST, A. (1990): *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, Wagenbach, Berlin.
- BLAIR, P. H. (1990=1970): *The World of Bede*, Cambridge, pp. 259 ss.
- CORDOLIANI, A. (1961): «*Comput, Chronologie, Calendriers*», *L'Histoire et ses méthodes. Encyclopédie de la Pléiade*, vol. XI, Paris, 1961, pp. 37-51.
- GILLISPIE, CH. C. (ED.) (1970-1980): *Dictionary of Scientific Biography*, Nueva York, 16 vols.
- GÓMEZ PALLARÈS, J. (1999): *Studia Cronologica. Estudios sobre manuscritos latinos de cómputo*, Ediciones Clásicas, Madrid.
- JAKI, S. L. (1984): *Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem*, La Haya.
- JONES, C. W. (1943): *Beda. Opera de temporibus*, Cambridge, Mass.
- (ed.), (1975): *Opera Didascalica. Pars I*, CCL 123A, Turnhout; (1980): *Opera Didascalica. Pars II*, CCL 123B, Turnhout, 1977; y *Opera Didascalica. Pars III*, CCL 123C, Turnhout.
- KÜHNEL, B. (2003): *The End of Time in the Order of Things. Science and Eschatology in Early Medieval Art*, Schnell & Steiner, Regensburg.
- LAISTNER, M. L. W. (1943): *A Hand-List of Bede Manuscripts*, Ithaca (Nueva York).
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. (1991): «Prosa científica latina», *Treballs en honor de Virgilio Bejarano. Aurea Saecula I*, Universidad de Barcelona, pp. 129-146.
- OROZ RETA, J. / MARCOS CASQUERO, M. A. (2004): *Isidoro de Sevilla. Etimologías*, Madrid.
- PLAZA PICÓN, F. DEL M. / GONZÁLEZ MARRERO, J. A. (2004): «El vocabulario del cómputo en el *De temporibus liber* de Beda», *Minerva*, pp. 125-139.
- WALLIS, F. (1999): *Bede: The Reckoning of time*, Liverpool Univ. Press, Liverpool, UK.
- VAN WIJK, W. E. (1954): *Origine et développement de la computistique médiévale*, París.



## SOBRE LA PERVIVENCIA DE PLAUTO EN LOS TEATROS EUROPEOS

Andrés Pociña - Aurora López  
Universidad de Granada

*En la Universidad de Salamanca, 1975, está fechada la nueva edición crítica moderna de Minerva (1562), de Francisco Sánchez de las Brozas, que había sido la tesis doctoral defendida por nuestro querido amigo Eduardo del Estal Fuentes, el día 19 de junio de 1973. Conservamos como oro en paño el ejemplar que nos dedicó, firmado con el nombre por el que le conocíamos sus amigos: Balito. Era una persona muy entrañable, que sigue y seguirá siempre en nuestros corazones.*

### RESUMEN

Los autores de este trabajo ofrecen una perspectiva general de la pervivencia de las comedias de Plauto en el teatro europeo, sobre la que todavía no existe un estudio de conjunto convincente y exhaustivo; para su análisis señalan dos etapas claramente diferenciadas, correspondientes a la Edad Media y al Renacimiento. Con posterioridad al teatro renacentista centran su atención en el teatro español, extendiéndose hasta tiempos de Lope de Vega.

PALABRAS CLAVE: Comedia Latina. Plauto. Pervivencia. Teatros europeos.

### ABSTRACT

The authors of this research show a general perspective of Plauto's comedies within European theatre, since nowadays there is still no convincing and comprehensive overall survey on this. In order to carry out the analysis, they indicate two stages clearly differentiated; the Middle Ages and the Renaissance. Subsequent to Renaissance theatre, they focus on Spanish theatre, reaching Lope de Vega's times.

KEY WORDS: Latin Comedy. Plauto. Survival. European Theaters.

La fortuna posterior de las comedias de Plauto cuando dejamos atrás el mundo de los escritores romanos y cristianos de expresión latina, tiene al menos dos etapas claramente diferenciadas en la Edad Media y en el Renacimiento. Los autores que se han ocupado con más o menos detalle del interesante aspecto de la supervivencia plautina (Steinhoff, 1881; Duckworth, 1952; Paratore, 1957; Bertini, 1997;



Grismer, 1944; Molina Sánchez, 1998) coinciden en subrayar la escasa fortuna primero, y el práctico desconocimiento total después, de la obra plautina a partir del siglo V. En efecto, es en los primeros años de este siglo cuando Plauto es presentado como su modelo por el desconocido autor de una comedia *sui generis*, el famoso *Querolus siue Aulularia* (Corsaro, 1965: *passim*; Molina Sánchez, 1998: 77ss, con indicaciones bibliográficas), una obra que probablemente no estaba destinada a la representación y que nos prelude, todavía a siglos de distancia, lo que van a ser las «comedias latinas del siglo XII» o «comedias elegíacas», que evidentemente no son teatro, ni conocieron de forma directa la obra de Plauto, su pretendido modelo. Parece ya fuera de duda, después de muchas discusiones y teorías, que, tal como confesaba el desconocido autor en el Prólogo (*Aululariam hodie sumus acturi, non ueterem at rudem, inuestigatam et inuentam Plauti per uestigia*), el *Querolus siue Aulularia* seguía no en su totalidad, pero sí en gran medida, el modelo de Plauto, según sostiene entre nosotros M. Molina (1984). Después de esta obra el influjo directo de Plauto se eclipsa, pero será a través de ella como veremos perdurar su nombre hasta el siglo XII.

En efecto, la independencia de las bastante numerosas «comedias», en realidad narraciones en dísticos elegíacos, de los siglos XII y XIII se percibe incluso en el supuestamente más plautino de sus creadores, Vital de Blois, que en el Prólogo de su *Aulularia* repetía siete veces el nombre de Plauto en sólo nueve dísticos, para acabar declarando:

*Hec mea uel Plauti comedia nomen ab olla  
Traxit, sed Plauti que fuit illa mea est.  
Curtai Plautum: Plautum hec iactura beaut;  
Vt placeat Plautus scripta Vitalis emunt.  
Amphitryon nuper, nunc Aulularia tandem  
Senserunt senio pressa Vitalis opem<sup>1</sup>.*

Pero no era a Plauto, ni a su *Amphitryon* (el *Geta* de Vital de Blois), ni a su *Aulularia* a quien aseguraba el éxito en el siglo XII Vital de Blois, que creía leer a Plauto cuando leía el antiguo *Querolus siue Aulularia* (Bertini, 1976: 35-43; M. Molina, 1985: 339-347 y 1999: 27-34) y cuando utilizaba no sabemos qué desconocido modelo para escribir su *Geta*. De este modo, llegaba a él, tan profundamente ovidiano como sus numerosos colegas, una lejana idea y una visión muy transformada de lo que había sido la obra de Plauto, de dos de sus comedias más populares, y le daban pie a la reelaboración de dos nuevas «comedias» que, a decir verdad, no eran tales tanto desde la perspectiva antigua como desde la nuestra. Tan escaso fue el conocimiento de Plauto en la Edad Media, si bien,

<sup>1</sup> «Esta comedia mía, o de Plauto, tomó su nombre de una urna, pero la que fue obra de Plauto, ahora es mía. He abreviado a Plauto: Plauto se ha enriquecido con este quebranto. Las obras de Vital garantizan el éxito de Plauto. Poco ha *Anfitrión*, ahora *Aulularia*, oprimidas bajo el peso de los años, han sentido por fin el auxilio de Vital», traducción de M. Molina Sánchez (1999: 74).

como decía muy bellamente Paratore (1961: 102), «gli echi dell'opera sua non appaiono spenti».

Esta situación cambia por completo en la Italia del siglo xv (Bertini, 1997: 143-219), e incluso podríamos marcar hitos y hasta fechas claves en ese cambio afortunado: la pasión por Plauto remonta a los comienzos del Renacimiento y ya en la primera mitad del s. xiv Francesco Petrarca, cuando era todavía un joven, escribe una comedia al modo de Plauto, titulada *Philologia*, de la que sólo conservamos la noticia que nos da el propio poeta: *Comoediam me admodum tenera aetate dictasse non inficior sub Philologiae nomen* (Grismer, 1944: 57). Sin embargo, el conocimiento de Plauto quedaba restringido al número de ocho comedias, hasta que, en 1425, Nicolás de Cusa, secretario del cardenal Giordano Orsini, obtiene en Alemania un volumen que contiene dieciséis comedias de Plauto, cuatro de ellas ya conocidas, doce desconocidas, que lleva a Roma en el año 1429 (Sabbadini, 1905:110-112. El códice en cuestión es el *Romanus Vaticanus* o *Codex Ursinianus*, conservado en la Biblioteca Vaticana (*Vat. Lat. 3870*, siglos x-xi), designado en las ediciones por medio de la letra *D*). A partir de ese momento se produce una rapidísima y sorprendentemente efusiva afición a las comedias de Plauto, que son estudiadas y emuladas primero por humanistas de la talla de un Enea Silvio Piccolomini en su comedia *Chrysis*, de 1444, profundamente inspirada en *Asinaria* (Mariotti, 1946: 118-130; Bertini, 1997: 35-40), Leonardo Bruni en su *Polyxena*, seguidos inmediatamente por las reescrituras de una nube de autores, entre ellos figuras de tantísimo relieve en las letras italianas como Lodovico Ariosto (*Cassaria*, 1498 en prosa, 1508 en verso, basada en *Mostellaria*, *Poenulus* y *Rudens*; *I Suppositi*, 1509, basada en *Captivi* y *Menaechmi*), Niccolò Machiavelli (*Clizia*, 1506, basada en *Casina*), Giovanni Maria Cecchi (*La Moglie*, 1550, basada en *Menaechmi*; *Il Martello*, 1550, en *Asinaria*; *La Stiava*, 1550, en *Mercator*; *La Dote*, 1550, en *Trinummus*; *Il Corredo*, 1585, en *Miles gloriosus*; *GIncantissimi*, 1585, en *Cistellaria*; *I Rivali*, en *Casina*), y tantos otros autores, que a menudo confiesan su deuda y su admiración para con el comediógrafo de Sársina. Al mismo tiempo, los originales plautinos se representaban en Roma, en la corte de Ercole I de Ferrara, y, según leemos en el excelente resumen de Paratore, en el año 1502, en la fiesta celebrada con motivo de la boda de Lucrezia Borgia con Alfonso d'Este, se representaron en cinco jornadas consecutivas *Epidicus*, *Bacchides*, *Miles gloriosus*, *Asinaria* y *Casina*.

No es deseo nuestro reproducir aquí una serie de datos que pueden estudiarse con mayor detalle y rigor en los estudios específicamente dedicados a la pervivencia de las comedias plautinas, que ya hemos señalado. Queremos, eso sí, llamar la atención sobre la llegada de esta moda desde Italia a los demás países de Europa y su enorme difusión en las diversas lenguas a partir del siglo xvi, contando entre los continuadores de Plauto, muy frecuentemente a través de las reelaboraciones italianas, a las figuras más destacadas del teatro francés (Cyrano de Bergerac, Rotrou, Corneille, Molière), inglés (con el *Ralph Roister Doister* de Nicholas Udall, 1552, basado en el *Miles gloriosus*, y tantas comedias excelentes de Shakespeare, como *The Taming of the Shrew* inspirada en *Mostellaria*, *The Comedy of Errors* en *Menaechmi* y *Amphitruo*, *The Tempest* en *Rudens*, *The Merry Wives of Windsor* en *Casina*, *Twelfth-*





*Night en Casina y Menaechmi*; y tantos otros), portugués (nada menos que Luís de Camões con su *Auto dos Enfatriões...*, por más que su modelo con toda probabilidad no fue el *Amphitryo* de Plauto, sino el del español Fernán Pérez de Oliva (Bertini, 1997: 76-78; A. J. Pociña López, 1998: 163-182), etc.

En el ámbito geográfico de la actual España la relegación de Plauto durante la Edad Media viene a ser semejante, o peor si cabe, que en el resto de Europa (Webber, 1956, 1957 y 1950). Hasta finales del siglo XIV su nombre aparece citado en contadas ocasiones, en buena medida por formar pareja con el de Terencio, que goza de un conocimiento mucho más amplio, pero en cualquier caso bastante reducido en el ámbito hispano; y en esas escasas citas, resulta claro que no se conocen sus comedias: no deja de ser, como explica Edwin J. Webber, un «poeta y filósofo» más, útil para incrementar listas de citas de autoridades clásicas, a menudo muy incongruentes; esto explica, por ejemplo, la frecuente confusión de los nombres *Plauto / Platón*.

Con la llegada desde Italia de los vientos renacentistas, la situación cambia sensiblemente, produciéndose un notable influjo de la comedia latina, sobre todo de Plauto, aunque con enorme frecuencia a través de sus múltiples versiones al italiano. R. L. Grismer publicó en 1944 un importante estudio sobre este interesantísimo tema, *The influence of Plautus in Spain before Lope de Vega*, que, si bien precisaría una actualización en casi todas sus páginas, debido a aportaciones posteriores sobre muchos aspectos particulares, sigue teniendo inmenso valor, por ejemplo, con relación al conocimiento de Plauto por parte de Nebrija, Antonio Agustín, Francisco López Pinciano y otros, véase el notable trabajo de J. Closa Farrés (1997); de todas formas, sigue echándose en falta, a propósito de la pervivencia de Plauto en España, un trabajo semejante al excelente y ejemplar de L. Gil, «Terencio en España: del Medioevo a la Ilustración», que remonta a un conferencia pronunciada por el ilustre helenista en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, agosto de 1982 (L. Gil, 1984: 94-125, reproducido en A. Pociña, B. Rabaza/ M. de F. Silva, 2006: 431-460).

Parte Grismer de un estudio de la presencia de Plauto y Terencio en las Universidades y Colegios, a partir del siglo XV, haciendo especial hincapié en la representación de una comedia de cada uno de ellos preceptuada en los Estatutos de la Universidad de Salamanca aprobados en 1530, reiterando normas concretas en el mismo sentido en los estatutos de 1538:

La pascua de Navidad, carnes toliendas, pascua de Resurrección y Pentecostes de un año saldrán estudiantes de cada uno de los colegios a orar y hazer declamaciones publicamente. Item de cada Colegio cada año se representara una comedia de Plauto o Terencio o tragicomedia, la primera el primero domingo de las octauas de Corpus xti y las otras en los domingos siguientes; y el regente que mejor hiziere y representare las dichas comedias o tragedias se le den seis ducados del arca del estudio y sean juezes para dar este premio el retor y maestre escuela (Esperabé Arteaga, 1914, I: 203; Grismer, 1944: 89 ss.).

Al precepto de escenificar a Plauto y Terencio se añade la costumbre generalizada de ofrecer representaciones escolares de comedias latinas de diversa auto-

ría, a menudo obra de profesores y hasta de alumnos, lo que lleva en el año 1574 al famoso caso del maestro Francisco Pérez, que merece la pena reproducir, sobre todo por la consecuencia a la que condujo, según el relato detallado de J. García Soriano (1928: 401-402):

El precepto de los *Estatutos* universitarios, que obligaba a los regentes de Gramática a componer comedias para los actos escolares, puso en trance a algunos de ellos (aunque doctos, no favorecidos por las Musas), de engendrar adesios. Tal sucedió al maestro Francisco Pérez, autor de una desdichada comedia, que se representó en la Universidad por San Juan del año 1574. 'Fué mala e de malos entremeses e sin latín nj orden e que dio que desir a los que la oyeron e se hallaron presentes e la vieron'. Tan grande hubo de ser el escándalo que produjo su representación que el Rector se creyó en el caso de imponer una multa al pobre regente. Sometióse el asunto a la deliberación del claustro de diputados que se celebró el 26 de junio de aquel año [...] el claustro acordó que el maestro Pérez en lo sucesivo y hasta que la Universidad no dispusiere otra cosa, no pudiera hacer, ni representar comedia alguna que no fuese de Plauto o de Terencio.

Este renacimiento de la comedia latina en la Universidad, y el interés que implica por las obras de Plauto y Terencio, tiene como una de sus consecuencias más importantes la proliferación de composiciones de nuevas comedias, en latín o en castellano, debidas a escritores ligados de diferentes maneras a la Universidad, como Juan de Mal-lara, Luis de Soto, Hernando Enríquez, Diego de la Torre, o el propio Francisco Sánchez de las Brozas, que escribió para su representación numerosas tragedias y comedias (cuatro de éstas, *Assuero*, *Bersabé*, *Achilles inventus* y *Trepidaria* quemadas por la Inquisición en el año 1600) (Grismer, 1944: 94). Además, comienzan a aparecer traducciones al castellano de comedias plautinas, siendo buen ejemplo de ello la gran suerte que corrió la comedia *Amphitryo*, traducida al castellano y publicada en Alcalá de Henares, en 1517, por el médico del rey Fernando el Católico Francisco López de Villalobos (Ibáñez Pérez, 1990 y Bertini, 2003); en 1525 se publica en Sevilla otra traducción del catedrático de Salamanca Fernán Pérez de Oliva (la obra, titulada *Muestra de la lengua castellana en el nascimiento de Hércules o Comedia de Amphitrion*, debe denominarse con rigor una adaptación, no una traducción, del original de Plauto: Peale, 1976: 3-46; Atkinson, 1927, Pérez Ibáñez, 1996 y F. Bertini, 2003.); en Toledo aparece otra nueva en 1554, anónima esta vez; por fin, en Valencia, en 1559, aparece la versión de Juan de Timoneda, que, si bien se presenta como una comedia (1948, II: 249), resulta ser una adaptación con bastantes libertades, basada en la traducción de López de Villalobos (Grismer, 1944: 188-190 y Guarino Ortega, 1996). Tras un detallado recorrido por esta notable presencia del *Amphitruo* de Plauto en la España del s. XVI, F. Bertini (2003: 235), a propósito del resultado sin duda más interesante, la comedia de Timoneda, escribe: «Possiamo pertanto affermare che il rifacimento di Timoneda risulta vivace e divertente per una platea di spettatori spagnoli, proprio perché l'autore ha liberamente adattato alla scena la materia che trovava già tradotta in Villalobos...».





Como es lógico, semejante pasión teatral no se restringe exclusivamente al ámbito salmantino, sino que alcanza con parecido fervor a otras Universidades, como la de Alcalá de Henares, donde el catedrático de Retórica Juan Pérez se nos presenta como habitual comediógrafo con obras como *Necromanticus*, *Lena*, *Suppositi*, *Decepti* —comedias que, como señala Grismer (1944: 91) coinciden en sus títulos con los de las reelaboraciones italianas de Ariosto: *Il Negromante*, *La Lena*, *I Suppositi*— y su famosa *Arte relegata et Minerva restituta*, representada en 1539 o 1540. Por su parte en la Universidad de Valencia escribe (y se recitan y representan) sus comedias el gran humanista Juan Lorenzo Palmireno, entre otras *Sigonia*, *Thalassina*, *Octavia*, *Lobenia*, *Trebiana*, *Fabella Aenaria* (Maestre Maestre, 1990: 127-227, esp. 147, 1998a y 1998b, etc.).

A esta efervescencia del renacimiento plautino, bien sea en representaciones de sus comedias, pero sobre todo en recreaciones a partir de ellas, ya sea de forma directa, ya sea por vía indirecta, en ámbitos universitarios, se suma la presencia pujante del teatro de influjo clásico en los Colegios de la Compañía de Jesús, utilizado a lo largo y ancho de toda Europa, en América y en el Japón, como instrumento pedagógico de inestimable valía (García Soriano, 1945 y Domingo Malbadi, 2001).

El gran interés prestado en los últimos años a la investigación sobre el llamado «teatro de los Jesuitas» (Griffin, 1975, Molina Sánchez, 1993 y Picón García, 1993) hace que podamos conocer bastante bien la importancia del creciente número de tragedias y comedias, escritas en el ámbito hispánico de forma preferente en prosa latina y en castellano, inspiradas sobre todo en las obras de Plauto, Terencio y Séneca. Entre ellas ocupa un puesto primordial la producción dramática de Pedro Pablo de Acevedo (1522-1573), autor de obras dramáticas de tipo muy variado, como las «comedias» *Metanea*, *Occasio*, *Philautus*, *Charopus*, de clara inspiración sobre todo en las *palliatae* latinas, si bien el modelo preferido es algunas veces Terencio (así, en *Occasio*), en otras Plauto y Terencio (*Philautus*), o incluso ambos comediógrafos en unión de otros autores latinos, como Cicerón, Horacio, Marcial (*Charopus*) (Picón *et al.* (eds.), 1997).

Llegamos de este modo al umbral del teatro español propiamente dicho con *La Celestina*, obra de la que afirma su editor Julio Cejador: «El Renacimiento español puede decirse que nace con *La Celestina* y con ella nace nuestro teatro, pero tan maduro y acabado, tan humano y recio, tan reflexivo y artístico, y a la vez tan natural, que ningún otro drama de los posteriores se le puede comparar» (Fernando de Rojas, 1945, I: xxxviii). Atribuida no sin problemas a Fernando de Rojas, esta «tragicomedia», como se le llama desde la tercera edición, del año 1502, tiene una influencia muy profunda, directa e indirecta, de la comedia latina, ya señalado por Menéndez Pelayo (1915, III: II): «Le era familiar la comedia latina, no sólo la de Plauto y Terencio, sino la de sus imitadores del primer Renacimiento. Este tipo de fábula escénica es el que procura, no imitar, sino ensanchar y superar, aprovechando sus elementos y fundiéndolos en una concepción nueva del amor, de la vida y del arte». Sin embargo, difieren bastante en los estudiosos las valoraciones sobre la deuda de *La Celestina* para con el teatro cómico latino. Entre los poste-

riores a Menéndez Pelayo y Grismer, nos parecen especialmente acertadas las conclusiones de María Rosa Lida de Malkiel en su voluminoso estudio sobre la originalidad de *La Celestina* (Lida de Malkiel, 1962, esp. pp. 29-78 y 745-746, y 1973-1974). Según esta estudiosa, existe una triple influencia del teatro latino: a) de la «comedia romana», es decir, la de Plauto y Terencio (sobre todo la de éste); b) de la «comedia elegíaca», sobre todo de la anónima *Pamphilus*, «cuyo contacto directo con *La Celestina* es cosa averiguada» (p. 37); c) con la «comedia humanística», con la que comparte «la forma en prosa, la división clásica en actos superpuesta a un concepto de secuencia dramática no clásico sino medieval, los recursos técnicos de la comedia romana a la vez que los agregados a ésta: acotación implícita, monólogo en boca de personajes bajos, uso verosímil del aparte y, muy señaladamente, concepción fluida e impresionista de lugar y tiempo» (p. 48). Pero volviendo a la «comedia romana», los análisis de Lida de Malkiel pueden resumirse de este modo: «Todo examen de *La Celestina* confirma esta conclusión: la comedia romana y en especial la de Terencio ha sido el modelo —directo o indirecto— para un gran número de resortes técnicos, tales como ciertos tipos de acotación, diálogo, monólogo, aparte, ironía y posiblemente ciertas peculiaridades de la representación del espacio y del tiempo [...], ha fijado las categorías de varios personajes (los enamorados, los padres, los sirvientes, las cortesanas), ha impuesto el amor como tema por excelencia del teatro profano, y ha dejado huella tangible en algunas situaciones y en innumerables sentencias y ecos verbales» (p. 30); sin embargo, «ni por su argumento, ni por su representación de ambiente y caracteres, ni por su tono sentimental *La Celestina* procede de la comedia romana» (p. 32). De todas maneras, es difícil probar la presencia directa de Plauto en *La Celestina*, sin que sea posible ni defenderla con la vehemencia ni negarla con la rotundidad con que a veces se hace (Ruiz Arzálluz, 2000: XCII-CXXIV, esp. CX, n. 126).

Metiéndonos ya en el teatro español de los siglos XVI y XVII, el influjo de la comedia latina no es muy grande en el padre del teatro español, Juan del Encina, pero sí se nota con intensidad creciente en Lucas Fernández, Diego Sánchez de Badajoz, y de forma especial en las figuras claves del teatro inmediatamente anterior a Lope de Vega: Bartolomé de Torres Naharro<sup>2</sup>, Lope de Rueda y Juan de Timoneda (Wickersham Crawford, 1914). Sólo en ellos, quizás demasiado tarde, hubo un influjo de la comedia de Plauto, nunca tan importante como la que el latino ejerció desde mucho antes en los autores italianos, ni perdurable, por cuanto a partir de Lope de Vega, y en general en los dramaturgos del Siglo de Oro (Tirso de Molina, Calderón de la Barca, Ruiz de Alarcón, Moreto, Rojas Zorrilla) el influjo de la comedia latina se dejará sentir mucho menos. ¿Por qué razón? El tema exigiría un desarrollo inmenso, que nos llevaría a un grueso volumen, ajeno al presente. Recordemos, eso sí, a modo de resumen de lo ocurrido, dos pasajes de Lope de Vega, en

---

<sup>2</sup> Sobre la imitación de *Asinaria* de Plauto en su *Comedia Aquilana* no deje de consultarse el interesante artículo de A. Lenz (1923).



los que no hay ni pizca de desdén por la comedia romana, ni tampoco ese desprecio por su público que podría percibirse en una lectura muy superficial:

En la comedia *Lo fingido verdadero* (hacia 1608) un Nerón, entendido en teatro como nosotros pensamos que fue en su existencia real, conversa con el mimo Ginés sobre preferencias relativas a la comedia:

- GINÉS: Escoge la que fuere de tu gusto;  
¿quieres el *Andria* de Terencio?
- NERÓN: Es vieja.
- GINÉS: ¿Quieres de Plauto *El milite glorioso*?
- NERÓN: Dame una nueva fábula que tenga  
más invención, aunque carezca de arte,  
que tengo gusto de español en esto,  
y como me le dé lo verisímil  
nunca areparo tanto en los preceptos,  
antes me cansa su rigor, y he visto  
que los que miran en guardar el arte  
nunca del natural alcanzan parte.

Un año después, en 1609, se sitúa la composición del *Arte nuevo de hacer comedias*, que Lope de Vega escribe para oponerse a las comedias que se escriben en España, tan diferentes de como las habían pensado sus «primeros inventores», a los que encierra, pero que demuestra que admira profundamente:

Verdad es que yo he escrito algunas veces  
siguiendo el arte que conocen pocos;  
mas luego que salir por otra parte  
veo los monstruos de apariencias llenos,  
adonde acude el vulgo y las mujeres,  
que este triste ejercicio canonizan,  
a aquél hábito bárbaro me vuelvo;  
y cuando he de escribir una comedia,  
encierro los preceptos con seis llaves;  
saco a Terencio y Plauto de mi estudio,  
para que no me den voces; que suele  
dar gritos la verdad en libros mudos;  
y escribo por el arte que inventaron  
los que el vulgar aplauso pretendieron;  
porque, como las paga el vulgo, es justo  
hablarle en necio para darle gusto.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATKINSON, W. (1927): «Hernán Pérez de Oliva. A Biographical and Critical Study», *Rev. Hisp.* 71, pp. 309-483.
- BERTINI, F. (1976): *Commedie latine del XII e XIII secolo*, vol. I, Genova.
- (1997): «Da Menandro e Plauto alla commedia latina del XII secolo», en *Plauto e dintorni*, Roma, pp. 125-140.
- (2003): «I rifacimenti spagnoli dell'*Amphitruo* plautino nel XVI secolo», *Studi Umanistici Picensi* 23, pp. 221-239.
- CORSARO, F. (1965): *Querolus: studio introduttivo e commentario*, Bologna.
- DUCKWORTH, G. E. (1952): «The influence of Plautus and Terence upon English comedy», *The Nature of Roman Comedy*, Princeton, cap. 15, pp. 396-433.
- CLOSA FARRÉS, J. (1997): «Los humanistas hispanos y la lectura de Plauto», en J. M.<sup>a</sup> Maestre Maestre *et al.* (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al Profesor Luis Gil*, Cádiz, pp. 249-255.
- DOMINGO MALBADI, A. (2001), *La producción escénica del Padre Pedro Pablo Acevedo. Un capítulo en la pedagogía del latín de la Compañía de Jesús en el siglo XVI*, Salamanca.
- ESPERABÉ ARTEAGA, E. (1914): *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, 1914.
- GARCÍA SORIANO, J. (1928): «El teatro del colegio en España», *Boletín de la Real Academia Española* 15, pp. 401-402.
- (2001): *El teatro universitario y humanístico en España. Estudios sobre el origen de nuestro arte dramático; con documentos, textos inéditos y un catálogo de antiguas comedias escolares*, Toledo.
- GRIFFIN, N. (1975): «El teatro de los jesuitas: algunas sugerencias para su investigación», *Filología Moderna* 54, pp. 407-413.
- GIL, L. (1984): «Terencio en España: del Medievo a la Ilustración», *Estudios de humanismo y tradición clásica*, Madrid, pp. 94-125.
- (2006): «Terencio en España: del Medievo a la Ilustración» en A. Pociña, B. Rabaza y M. de F. Silva (eds.), *Estudios sobre Terencio*, Granada, pp. 431-460.
- GRISMER, R. L. (1944): *The influence of Plautus in Spain before Lope de Vega. Together with chapters on The dramatic technique of Plautus and The revival of Plautus in Italy*, New York.
- GUARINO ORTEGA, R. (1996): «El *Anfitrión* de Timoneda: un ejemplo de recepción del teatro clásico latino», en Á.-L. Pujante - K. Gregor (eds.), *Teatro clásico en traducción: texto, representación, recepción*, Murcia, pp. 201-208.
- IBÁÑEZ PÉREZ, M.<sup>a</sup> J. (1990): «La traducción de *Anfitrión* del Doctor López de Villalobos», *Minerva* 4, pp. 155-176 [*n. b.*: Hay una errata en el orden de los apellidos de la autora, que se llama en realidad María Jesús Pérez Ibáñez.]
- LENZ, A. (1923): «Torres Naharro et Plaute», *Rev. Hisp.* 57, pp. 99-107.





- LIDA DE MALKIEL, M.<sup>a</sup> R. (1962): *La originalidad artística de La Celestina*, Buenos Aires. [Cf. la notable extensión de la entrada «Plauto» en el «Índice de nombres y de obras», pp. 745-746.]
- (1973-74): «Elementos técnicos del teatro romano desechados en *La Celestina*», *Romance Philology* 27, pp. 1-12.
- MENÉNDEZ y PELAYO, M. (1915): *Orígenes de la novela*, vol. III, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- MAESTRE MAESTRE, J. M.<sup>a</sup> (1990): *El humanismo alcañizano del siglo XVI. Textos y estudios de latín renacentista*, Cádiz, pp. 127-227.
- (1998a): «Valencia y su *Studi General* en el teatro de Juan Lorenzo Palmireno», en J. V. Bañuls et al. (eds.), *El teatre clàssic al marc de la cultura grega i la seua pervivència dins la cultura occidental*, Bari, pp. 335-367.
- (1998b): «El papel del teatro escolar en la enseñanza de la retórica y del latín durante el Renacimiento; en torno a la *fabella Aenaria* de Juan Lorenzo Palmireno», en J. Pérez i Durà-J. M. Estellés (eds.), *Los humanistas valencianos y sus relaciones con Europa: de Vives a Mayans*, Valencia, pp. 95-114.
- MARIOTTI, S. (1946): «Sul testo e le fonti comiche della *Chrysis* di E. S. Piccolomini», *ASNP* 15, pp. 118-130.
- MOLINA SÁNCHEZ, M. (1984): «Observaciones sobre el original del *Querolus siue Aulularia*», *Cuadernos de Filología Latina* (Granada) 4, pp. 133-143.
- (1985): «Los personajes de Sycophanta y Sardanapallus del *Querolus* y sus correspondientes en *Aulularia* de Vital de Blis», *Medioevo Romanzo* 10, pp. 339-347.
- (1998): «La recepción de Plauto y Terencio en la comedia latina medieval», en A. Pociña-B. Rabaza (eds.), *Estudios sobre Plauto*, Madrid, pp. 71-100.
- (1993): «El teatro de los jesuitas en la Provincia de Andalucía: nuevos datos para su estudio», en J. M.<sup>a</sup> Maestre Maestre et al. (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico I*, Cádiz, pp. 643-654.
- (1999): *Vital de Blois, Aulularia*. Introducción, edición crítica, traducción y comentario, Madrid.
- PARATORE, E. (1957): *Storia del teatro latino*, Milano, pp. 129-132.
- PEALE, C. G. (1976): *Fernán Pérez de Oliva Teatro*, Córdoba.
- PÉREZ IBÁÑEZ, M.<sup>a</sup> J. (1996): «El *Anfitrión* de Pérez de Oliva», en A. M. Aldama (ed.), *De Roma al siglo XX*, Madrid, pp. 827-832.
- (1961): *Plauto*, Firenze, pp. 108-122.
- PICÓN GARCÍA, V. (1993): «Proyecto de investigación sobre teatro latino humanístico en España», en J. M.<sup>a</sup> Maestre Maestre et al. (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico I*, Cádiz, pp. 821-830.
- PICÓN V. et al. (eds.), (1997): *Teatro escolar latino del s. XVI: La obra de Pedro Pablo de Acevedo S. I.*, vol. I, Madrid.
- POCIÑA LÓPEZ, A. J. (1998): «El encantamiento lusitano sobre base plautina: el *Auto dos Enfatriões* de Camões», en A. Pociña-B. Rabaza (eds.), *Estudios sobre Plauto*, Madrid, pp. 163-182.
- ROJAS Fernando de, (1945): *La Celestina*. Edición y notas de Julio Cejador y Frauca, Madrid.
- RUIZ ARZÁLLUZ, Í. (2000): «Género y fuentes», en *La Celestina*, edición y estudios de F. L. Lobera y otros, Barcelona, Editorial Crítica, pp. XCII-CXXIV.

- TIMONEDA, J. de (1948): «La Comedia de Amphitruon traducida por Juan Timoneda, y puesta en Estilo que se puede representar. Contiene muy altas sentencias y graciosos passos», en *Obras de Juan de Timoneda*, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid.
- SABBADINI, R. (1905): *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, Firenze, 1905, pp. 110-112.
- STEINHOFF, R. (1881): *Das Fortleben des Plautus auf der Bühne*, Blankenburg.
- WEBBER, E. J. (1950): «Plautine and Terentian *Cantares* in Fourteenth-century Spain», *Hispanic Review* 18, pp. 93-107.
- (1956): «The literary reputation of Terence and Plautus in medieval and Pre-Renaissance Spain», *Hispanic Review* 24, pp. 191-202.
- (1957): «Manuscripts and early printed editions of Terence and Plautus in Spain», *Romance Philology* 11, pp. 29-39.
- WICKERSHAM CRAWFORD, J. P. (1914): «Notes on the 'Amphitruon' and 'Los Menemnos' de Juan de Timoneda», *Modern Language Rev.* 9, pp. 248-251.





## VIDA Y MUERTE DE UN MITO: AQUILES. DE HOMERO A GOYTISOLO

Carolina Real Torres  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

La actualidad de los mitos clásicos se hace patente en nuestra literatura. Uno de los mayores héroes de la mitología clásica, Aquiles, constituye una figura que, por el carácter contradictorio de sus acciones, se convierte en paradigma, en un personaje que, a través de los siglos, sigue inspirando a artistas, poetas y escritores. Nuestro propósito es ver en qué medida el mito griego se fortalece o se derrumba en la pluma de uno de los escritores más notables de nuestro siglo, Luis Goytisolo (1935). Una vez más, queremos demostrar cómo, a través del tiempo, siguen resonando los ecos de Homero. Troya y sus mitos eran uno de los temas más populares en la Antigüedad grecolatina y continúa siéndolo hoy en día.

PALABRAS CLAVE: Mitología. Literatura.

### ABSTRACT

Continuity of classic myths is showed clearly in our literature. One of the greatest heroes of classical mythology, Achilles, is a person who's taking as an example because of contradictory character, by who are inspired still artist and literary men. Our aim is show how the greek myth becomes stronger or disappears in works from the pen of Luis Goytisolo (1935). Again, we want to prove that along the time Homero is still alive. Troy and her myths were one of the most common in Classical Antiquity and they are going on nowadays.

KEY WORDS: Mythology. Literature.

### 0. PROYECCIÓN DE AQUILES EN LA NARRATIVA DE LUIS GOYTISOLO

Nos proponemos hacer una valoración del personaje de Aquiles en la producción narrativa de uno de los autores más sobresalientes de nuestra literatura contemporánea, Luis Goytisolo (Barcelona, 1935). De entre las obras de este autor catalán hemos elegido la más representativa de su producción literaria, *Antagonía*, una tetralogía que comienza en 1974 con *Recuento*, luego *Los verdes de mayo hasta el mar* (1976), *La cólera de Aquiles* (1977), y, cerrando la serie, *Teoría del conocimiento* (1981). *Antagonía* constituye la obra capital de Goytisolo y una de las grandes narraciones de la literatura española del siglo XX. El tercer volumen formado por *La cólera de Aquiles* se basa en la recreación de un personaje femenino, bastante



complejo, cuya similitud con el héroe de la *Iliada* nos ha llevado a ahondar un poco más en los elementos determinantes de esta relación. El personaje principal de esta tetralogía, Raúl Ferrer, se presenta al lector a través de la visión de una mujer, Matilde Moret, cuya vida refleja, a su vez, la vida de una generación, la del franquismo. Matilde tiene a su cargo la narración de una serie de sucesos en los que va alternando su papel de víctima en el pasado, en el que vivió una niñez carente de afecto y marcada por la ausencia de la figura paterna, con el papel de verdugo triunfante en el presente, apareciendo como una mujer madura y segura de sí misma, de carácter bastante liberal. Sin lugar a dudas, Matilde Moret presenta muchos rasgos en común con la figura de Aquiles, que, en esta obra, si bien no es realmente un personaje, es, sin embargo, el hilo conductor de todas las pequeñas historias que encierra este relato. Será precisamente el sentimiento que ocupa los primeros versos de la *Iliada* el que dé título a esta novela: su cólera. La propia Matilde nos confiesa:

Así, nada más ilustrativo que mi experiencia con aquel cuadro que, en mis tiempos de París, me detenía a contemplar... Un cuadro de Poussin titulado La Cólera de Aquiles, que se encontraba en una de esas salas dedicadas a pintura francesa... a mí... me parecía un gran cuadro. Para empezar, la especial fascinación que sobre mí ejercía, de innegable carácter literario, difícilmente hubiera superado el nivel de la anécdota y alcanzado semejante capacidad de fascinar, sin una oportuna solución plástica del drama representado: la ira de Aquiles al verse desposeído de Briseida (Goytisolo, 1987: 204).

De sus palabras se desprende que la fuente de inspiración no se limita en este caso al texto literario, sino que viene apoyada por una referencia estética o pictórica, el supuesto cuadro del pintor clasicista francés Nicolás Poussin. En la elección del título subyace una intencionalidad buscada por parte del autor, que ha encontrado en el mundo clásico un valiosísimo material para expresar los más íntimos sentimientos:

De hecho, creo yo, la primera reacción —considerada en el contexto de la personalidad de Aquiles— de profundo valor sociológico que registra la literatura arcaica. Una reacción que, ni destino fatal ni dictado de los dioses, supone una personalidad tan similar a la nuestra que ningún psiquiatra de hoy en día, con sus cómodos esquemas clínicos, dudaría de calificarla de vulgar ataque de histeria. Para mí, en cambio, [...] es la cólera de quien, una vez más, se siente objeto de la traición y el abandono, como si de antemano alguien o algo le hubiese condenado a ello. Un sentimiento que le llevará incluso a convertir la renuncia a la lucha en una forma de lucha, en una forma de asedio, de inacción activa contra sus compañeros de asedio, a cuya suerte antepone la reparación de la afrenta de que ha sido víctima, réplica de la desposesión original, por trágicas que sean para todos las consecuencias, para sí mismo en primer término (Goytisolo, 1987: 205).

En estas líneas, Matilde Moret, centrándose en el argumento del cuadro, ahonda un poco más en la psicología del personaje, con lo que a la relación entre

fuentes literaria (Homero) y fuente pictórica (Poussin), se añade un tercer motivo de inspiración: el mito de Aquiles. Como señala García Jurado, «el texto nos da a entender, por lo demás, que la fuente iconográfica está, a su vez, estrechamente unida al texto antiguo y que de ninguna manera imagen y letra resultan incompatibles, sino que, más bien, un medio artístico ayuda a la comprensión del otro» (García Jurado, 2001: 95). Más adelante, leemos:

La impresión que, como lluvia sobre tierra mojada, produjo en mí aquel cuadro fue tan intensa que, años después, a la hora de buscar título a mi obra, dudé largamente entre el definitivo Edicto de Milán y su alternativa, La Cólera de Aquiles. Este último fundado, claro está, en la reacción de Lucía contra Luis —quien, según ella sospecha, está engañándola con otra en Barcelona—, reacción de despecho que no producirá sino desastres (Goytisolo, 1987: 205).

Lucía es un personaje de ficción que crea Matilde dentro de la novela y que viene a ser una extensión de su propia existencia; el despecho amoroso que sufre tanto Lucía como la propia Matilde, aunque por causas distintas, es tal que se compara con el sentimiento de ira que experimenta Aquiles al ser desposeído de Briseida.

Las fuentes clásicas que menciona Goytisolo, además de Homero, son la *Eneida* de Virgilio, Ovidio y su obra el *Arte de Amar*, y, en especial, la conocida poetisa de Lesbos, Safo. Virgilio es citado a propósito de Camila, la amante de Matilde, personaje inspirado en la intrépida amazona del mismo nombre, que aparece en la *Eneida* de Virgilio:

¿Qué, si no, podría explicar la emoción en forma de palpitaciones, que experimenté al conocer a Camila ante la simple mención de su nombre, y no precisamente como transposición femenina de Camil, sino por los ecos que la Camila de la *Eneida*, la intrépida amazona muerta en combate, despertaba todavía en mí? (Goytisolo, 1987: 206).

Vemos que se establece una analogía entre el tipo de vida que llevaban las Amazonas, apartadas de los hombres, y la condición homosexual de Camila (Cristóbal, 1988: 43-61 y García Jurado, 2001: 91). En cuanto a sus otras dos fuentes, Ovidio y Safo, ambas obras son de tema amatorio y también con una clara referencia a la homosexualidad, en especial la cita de los conocidos versos de Safo «viniste y yo te quería, y helaste mi corazón encendido de deseo. Me pareciste una niña chica y sin gracia. Yo estaba enamorada de ti desde hacía tiempo», versos que recrea la protagonista de la novela refiriéndose a su joven amante Camila (Goytisolo, 1987: 35). El encuentro de Matilde con su grupo habitual de amigos se desarrolla en un ambiente intelectual, en l'Aouette, donde se entretienen en tertulias cuyos temas principales suelen ser la política, la literatura y la filosofía. El protagonismo femenino de estos encuentros, más que la presencia exclusiva de mujeres, les aproxima más a la época helenística:





...habría que acabar considerando l' *Aouette* como una especie de epicentro de todos los movimientos revolucionarios, un lugar lleno de gente dispuesta a cambiar el mundo, como si de caballeros andantes en busca del mal se tratase. O de guerreros que, desde el último rincón de la Hélade convergen hacia un solo objetivo: el asedio de Troya. De ellos podría decirse, en palabras de Safo aquello de: Y emprendieron todos camino hacia Ilión, y la flauta de voz delicada mezclaba sus sonos con los de la lira y el ruido de los cascabeles, mientras las doncellas, con voz aguda, entonaban un canto sagrado, y su eco divino llegaba hasta el cielo (Goytisolo, 1987: 154).

Pero es en la relación entre Matilde y su amante donde más claro se ve el influjo clásico de la poetisa de Lesbos. Se hace difícil no rememorar la descripción que hace Safo de los efectos del amor, celosa, como Matilde, de toda posible reacción de su amada con el otro sexo<sup>2</sup>. Una alusión a los trabajos de Hércules, y la comparación de Constantino, el jardinero, con un fauno o sátiro, tanto por su aspecto como por el acoso a que tenía sometida a la criada, concluyen las referencias al mundo clásico, a las que podemos sumar la obra de un humanista, Dante, al que cita a propósito del rapto mitológico de Ganimedes, también de claras connotaciones sexuales.

Desde otra perspectiva, y dejando a un lado las fuentes clásicas, debemos señalar que *La cólera de Aquiles* es una obra escrita en una época de crisis: el tránsito de nuestro país a la democracia. El trasfondo político que nos muestra el autor es el de una generación que se desarrolla en los años del franquismo, ambientada en Francia y en Cataluña, concretamente en Barcelona, lugar de nacimiento de Matilde y del propio Goytisolo. Una curiosa alusión a un cuadro de Velázquez sobre la rendición de Breda, que impresiona profundamente a la protagonista de la novela, encierra una profunda reflexión de índole política sobre Aquiles y la guerra de Troya como metáfora de la propia vida:

Las Lanzas no es únicamente una pintura. Las Lanzas es toda una concepción de la vida. ¿Por qué se rinde Breda?... estará la respuesta en la pesada llave que el flamenco entrega al español, centro de la composición a la vez que símbolo del rescate, de lo que se paga a fin de no perder lo que se teme perder, una ciudad, una posición económica y social, [...] La rendición como única alternativa a la destrucción. O la llave o el destino de Troya. Una metáfora de la vida, sí, y también del amor, aún más concretamente. Al fin y al cabo entre el amor y la guerra no sólo no hay contraposición alguna, [...] sino que son, en esencia, aspectos diferentes de una misma práctica consustancial a la naturaleza humana (Goytisolo, 1987: 68).

---

<sup>2</sup> ...le prohibí volver a verle, que el argentino y ella volvieran a verse en su vida, exigencia que, respecto a mí absoluto rechazo inicial de ambos, suponía obviamente un cambio de actitud por mi parte, y un estímulo para ella en la prosecución del camino emprendido. Un camino —furia y delicia en alternancia— cuyos aspectos agradables yo no dejaba de aprovechar, ni tenía por qué hacerlo, tanto cuanto que se me estaban revelando dos facetas de mi propio erotismo... (GOYTISOLO, 1987: 16-17).

Es posible que el autor aluda a la posibilidad que tuvieron los troyanos de rendirse antes de que los griegos destruyeran su ciudad, tal vez devolviendo a Helena y reparando con bienes materiales la ofensa cometida contra Menelao. De cualquier manera, lo que sí es cierto es que en estas líneas, y a lo largo de toda la novela, se aprecia una fuerte reacción contra la sociedad burguesa. *Las Lanzas* como cuadro de asedio y rendición no es más que un recurso alegórico que refleja la antagonía de la protagonista.

## 1. AMBIGÜEDAD DE LOS PERSONAJES

También Aquiles se erige como paradigma de contradicciones. Hay toda una serie de oposiciones que caracterizan al personaje en la tradición clásica, tales como fealdad/belleza, ferocidad/ternura, inmortal/humano, viril/femenino, hombre libre/esclavo, etc., que son más explotadas por los autores de una época o más desmitificadas por otros, hasta llegar con la obra de Goytisoló al más completo estudio psicológico del personaje que se haya hecho nunca a nivel literario. Intentaremos ahora analizar la estrecha relación que mantiene nuestro héroe, modelo de virilidad, con una serie de actitudes que lo sitúan en la categoría de lo femenino. En la tradición literaria, la virilidad de Aquiles se tambalea, y esto ocurre en distintas ocasiones: cuando, siendo aún muy joven, su madre lo obliga a esconderse vestido de mujer entre las hijas del rey de Esciros; luego, su retirada del combate tras la afrenta de Agamenón y, finalmente, su gran desconsuelo por la pérdida de su querido amigo Patroclo. En las dos primeras ocasiones, Aquiles permanece largo tiempo inactivo en un espacio aislado, interior, al igual que una mujer; y, por último, expresa sus sentimientos a la manera de las mujeres, llorando. La capacidad humana de Aquiles, de ese héroe que se nos ha presentado como colérico y cruel a lo largo de veintitrés libros, se pone de manifiesto cuando se encuentra frente a él al anciano Príamo, suplicante (XXIV 470 ss.), con el que, incluso, comparte llantos, aquél por su hijo Héctor, éste recordando a su padre, pero también a su perdido compañero Patroclo (Pociña, 1999: 231).

Existe, según palabras de Nicole Loraux (2004: 10), una tradición griega que, «desde la epopeya homérica a la leyenda heroica, sostiene que un hombre digno de este nombre resulta todavía más viril si abriga en su seno algo de feminidad». Sólo de esta manera, podríamos hallar en Aquiles a una de las figuras griegas de la feminidad en el hombre. Dada su extrema virilidad, Aquiles puede entregarse sin peligro a las pasiones extremas, más propias de las mujeres: Aquiles llora. Como expresión de su temperamento da rienda suelta a su cólera, «una reacción que [...] ningún psiquiatra de hoy en día, con sus cómodos esquemas clínicos, dudaría en calificarla de vulgar ataque de histeria» (Goytisoló, 1987: 205). En base a la idea propuesta por Loraux (2004: 137), según la cual «atrapar a la mujer en el hombre equivale a pensar la virilidad en su frontera más decisiva», quedaría entonces explicada la imagen de Aquiles, el héroe varonil hasta el exceso, pero empecinado en su cólera, como si fuera una mujer, un héroe que no duda en mostrar abiertamente sus sentimientos, como, cuan-





do llevado por la desesperación en el momento en que le anuncian la muerte de Patroclo, de no ser por la intervención de uno de sus compañeros, se hubiera suicidado, degollándose, al igual que haría una mujer.

Este aspecto femenino del héroe nos lleva a ocuparnos de un hecho que ha marcado profundamente al personaje: su estancia en la corte del rey de Esciros. ¿De qué manera podemos interpretar este episodio de travestismo en la adolescencia de Aquiles? Hay que tener en cuenta que el travestismo ritual formaba parte de las características de muchos sacerdotes de la Antigüedad y que en nuestros días lo practican diversos pueblos tradicionales, que, por lo general, conservan mitos sobre seres primigenios bisexuales que desempeñaron alguna función en la creación del mundo. Pero no siempre la bisexualidad ritual responde a los mitos de creadores bisexuales. Cabe también la posibilidad de que los hombres intenten alcanzar la androginia para unir los aspectos complementarios de lo masculino y lo femenino, y, de esta forma, acceder a un estado más perfecto, superior o divino (Husain 2001: 166). De cualquier modo, estos intercambios de sexo van ligados a determinados ritos sociales, que constituyen, a la vez, fiestas religiosas y prácticas iniciáticas (Delcourt, 1970: 13-31 y Loraux, 2004: 19). Por ejemplo, en algunas ciudades del mundo griego, especialmente en Esparta, el cambio ritual de vestimenta, adoptando la apariencia del otro sexo, respondía a una de las pruebas iniciáticas para el acceso a la condición de guerrero, del mismo modo, por ejemplo, que la joven casada, en el primer día de sus bodas, lleva vestimenta de hombre<sup>4</sup>. El travestismo, pues, responde a lo que se conoce como ley de la inversión, la cual dramatiza en la vida de los hombres los momentos de tránsito —el paso de la pubertad a la vida adulta—. Recordemos otros casos de travestismo en la literatura griega como el *péplos* de Heracles, que durante una época de su vida vivió como si fuera una mujer junto a su amada Ónfale, la cual ejercía las funciones del varón, o bien la túnica femenina que usa Teseo siendo un adolescente, y es que paradójicamente el travestismo señala el momento en que el joven comienza su etapa adulta en toda su virilidad (Vidal-Naquet, 1981: 164 s.).

Este episodio de travestismo y sus reacciones un tanto femeninas, ha inducido a algunos críticos a hablar de la posible ambigüedad sexual de Aquiles, ambigüedad que se mantiene a lo largo de la tradición literaria posterior. No obstante, esta supuesta feminidad, más que homosexualidad del personaje, se contrapone a las varias relaciones amorosas que Aquiles mantuvo con el sexo femenino: además de su primera esposa Deidamia, con la que tuvo su único hijo reconocido, Neoptólemo, estuvo prometido con Ifigenia, la hija de Agamenón, aunque este com-

---

<sup>4</sup> Cf. VERNANT, J. P. (1982) *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid, Siglo XXI, 29: «...el joven guerrero puede revelar su auténtica naturaleza bélica a través de una apariencia de *parthenos*. Tal es el caso de Aquiles, educado como una muchacha, entre las muchachas y vestido de muchacha, [...] Las iniciaciones guerreras de los muchachos recurren normalmente a disfraces femeninos, del mismo modo que en Esparta la joven casada, en el primer día de sus bodas, lleva vestimenta de hombre».

promiso no llegó a realizarse, al morir Ifigenia, y está, además, el caso de Briseida y sus nefastas consecuencias para el bando de los griegos. Recordemos que Aquiles se retira del combate cuando Agamenón le arrebató a Briseida y sólo vuelve a la lucha para vengar la muerte de Patroclo. Este comportamiento un tanto contradictorio se refleja en la siguiente afirmación que hace Goytisolo en su novela: «el asedio de Troya no fue para Aquiles más que una ofrenda, un homenaje amoroso» (Goytisolo, 1987: 257). Pero Goytisolo va más allá al afirmar «¿quién podría asegurar, por ejemplo, que la cólera experimentada por Aquiles ante la pérdida de Patroclo [...] es superior o inferior a la que experimentó cuando le fue arrebatada Briseida?» (Goytisolo, 1987: 233). La bisexualidad de Aquiles se explica en la obra de este autor catalán como un trastorno de personalidad que tiene su origen en la infancia de nuestro héroe:

No quiero dejar de señalar, por otra parte, la enorme repercusión que tuvo en el desarrollo de mi autoanálisis el descubrimiento, en la figura de Aquiles, de un claro antecedente de mi propio caso, antecedente mejor que modelo, dado lo muy subjetivo que todo resulta en esta materia. Sobre todo si se tiene en cuenta que el mérito de tal descubrimiento —que, más aún que mi propia personalidad, explica la de Aquiles— es algo que, o mucho me equivoco, o me pertenece por entero... Me gustaría ver, si no, quién es la eminencia capaz de explicarme la reacción de Aquiles en dos momentos cruciales del asedio de Troya —el abandono de la lucha y su retorno a ella, similares en ambas ocasiones así el motivo como el resultado, a cual más aciago— sin remontarse hasta la primera infancia, sin rastrear el enmarañado panorama que allí se ofrece a nuestros ojos. Pues si consideramos estos dos pasajes, verdaderos polos de la *Ilíada*, exclusivamente a la luz del texto, será difícil evitar el diagnóstico que hace de Aquiles, a diferencia de sus restantes compañeros de armas, un peligroso perturbado, ya que, salvando tal particularidad, nada distingue a los demás de Aquiles, vitales, crueles, feroces todos ellos, como les corresponde ser. En lo que a su figura concierne, no obstante, lo de menos son las anécdotas que mayor popularidad han alcanzado, cosas como su origen semidivino, lo del talón o la predicción de su muerte por el oráculo, final más que probable para cualquiera que se encontrase en las circunstancias previstas en el vaticinio. Lo que realmente importa, lo que sí constituye una pieza clave para la comprensión de su personalidad, es la terrible dicotomía a la que fue sometido de niño. Me refiero, claro está, a su feliz iniciación en la vida bajo la tutela del centauro Quirón, al desarrollo de sus facultades físicas a la par que intelectuales en directo contacto con la naturaleza, aprendizaje que tan brutalmente había de interrumpir su madre, con el inútil pretexto de salvarle, dándole una educación de niña en esa especie de convento de monjas que, para un Aquiles, debió de ser la corte del rey Licomedes. La clásica espantada ante el destino, que no hace sino facilitar el cumplimiento de ese destino, ya que fue allí justamente, en la corte de Licomedes, donde el astuto Ulises acertó a reclutar al joven Aquiles, con su disfraz de niña y todo, para la guerra de Troya. De ahí en adelante, sus avatares así bélicos como amorosos son meros detalles ilustrativos. El daño —irreparable, como para facilitar las cosas al oráculo— estaba ya hecho: haberle sustraído a la tutela del centauro, hacerle pasar por lo que no era en la corte de Licomedes... Nada más engañoso al respecto, nada más falaz, por poner un ejemplo, que la



trampa que Dante nos tiende al equiparar el rapto de Ganimedes por Júpiter, rapto que aquél deseaba, al no deseado rapto de Aquiles por su madre, mucho más a gusto como se encontraba Aquiles, con toda evidencia, junto ese hombre medio-caballo que fue el sabio Quirón (Purgatorio, IX,19 s.). Y sólo a partir de esta desviación forzada, impuesta desde fuera, podremos explicarnos su desdeñoso sentimiento de superioridad, el típico comportamiento prepotente que no esconde sino la inseguridad y el desamparo característicos de aquel que no ha logrado superar la creencia de haber sido víctima, en sus primeros años, de la traición y el abandono, de haber sido sometido a las reglas de un mundo que no era el suyo, constreñido a simular una manera de ser que nada tiene en común con la que le es propia... (Goytisoló, 1987: 236-237).

Aquiles marcado por el abandono de su madre y la ausencia de la figura paterna, Matilde por la muerte de su padre y la desidia de su madre; el desamparo sufrido por los dos a una edad tan temprana deja en sus ánimos una impresión de soledad creciente:

así Aquiles en su cólera: contra el compañero que le quitó lo que le pertenecía, contra Briseida, contra Patroclo, contra el ejecutor de Patroclo, contra la madre que violentó su infancia, contra el rey que pretendió suplantar a su padre, contra ese padre esfumado, contra sí mismo, en definitiva. Y como Aquiles en su cólera, o como ese niño que se repliega sobre su pequeña realidad, así yo en mis arrebatos, en mi furia (Goytisoló, 1987: 272).

El equilibrio ansiado por ambos personajes se revela en la siguiente confesión de Matilde cuando señala la androginia primitiva como la causa de la bisexualidad innata de todo individuo:

...en mayor o menor grado, todos hemos sido víctimas de la dicotomía a la que estoy refiriéndome, de que a todos se nos ha robado algo de nosotros mismos. Qué símbolo más expresivo que la propia Venus Afrodita, nacida del sexo amputado del celeste Urano al caer al mar, [...] Afrodita, esa deidad cuyo nacimiento consagra la escisión, la bipartición, [...] Esto es; que, en cada uno de nosotros, mente y sexo conforman dos áreas por completo separadas, [...] no menos mutilado el hombre que la mujer, [...] cada uno en continua búsqueda de su complemento escindido, que nunca lo será respecto a la mente (Goytisoló, 1987: 238).

La protagonista busca en el mito de Platón tal vez la liberación de su culpa, una justificación de su conducta. Sus palabras nos incitan a dar a la idea de bisexualidad un valor positivo: es necesario enfrentarse a lo opuesto, pues sólo así se consigue el equilibrio.

Si nos preguntamos qué tiene de específica la propuesta de Goytisoló con respecto al mito de Aquiles, en el caso del escritor catalán observamos que hay una conciencia explícita de aspectos que no aparecen en las obras anteriores que de alguna manera han tratado el tema. Los dos sexos se reúnen en la protagonista de esta novela, aunque su característica principal es su conciencia de ser mujer y de ver el mundo como tal. Citando al autor: «pues ya nadie discute que todo el mundo tiene



algo del otro sexo, que la sexualidad no es más que una cuestión de proporciones» (Goytisolo, 1987: 152). En este sentido, *Antagonía* se puede leer como un ejemplo de la incorporación de lo femenino en la vida moderna. El tercer volumen formado por *La cólera de Aquiles* representa, en la opinión de algunos investigadores, la continuación de la exploración de lo femenino, pero enfocándola desde otra perspectiva: los posibles efectos de su represión en la mujer. «Interpreto a Matilde —afirma P. J. de Weese (1995: 46)— como una repetición, más que contrapunto, de Raúl, porque padece los mismos síntomas que él al haber intentado negar sus propios aspectos femeninos; es decir, ella también es víctima de la sociedad y de la época en la que vive porque asocia lo femenino con lo inferior, y, claro, no puede soportar verse como inferior [...] En efecto, ha preferido adoptar la postura de un hombre ante el mundo y así vive las consecuencias de esa decisión en su existencia conflictiva y confusa». Hallamos un claro ejemplo en las siguientes palabras de la protagonista:

De ahí que cualquier hipotético lector de las presentes líneas pueda concluir a su vez, no menos sagazmente y en virtud del mismo juego de compensaciones, en que mi nombre, Matilde Moret, encubre un varón; cosa, por otra parte, acaso más cierta de lo que a primera vista pueda suponerse (Goytisolo, 1987: 202)<sup>5</sup>.

En efecto, la novela en su totalidad se presenta como una antítesis, un juego de opuestos que cobra cuerpo en la figura de Matilde-Raúl. La antagonía de Matilde supone el conflicto de una protagonista que es a la vez su principal antagonista.

## 2. REFLEXIONES FINALES

Podemos concluir diciendo que, a pesar de que la imagen heroica cambie de acuerdo con las épocas, la situación social y los géneros literarios, la sociedad actual sigue alimentándose de héroes. En el caso de *Aquiles*, más un símbolo que un personaje, sigue conservando esa ambigüedad que siempre caracterizó su vida. Nuestro protagonista, sometido a un destino que le ha sido asignado desde su nacimiento, no tiene otra existencia que la de las acciones que se le atribuyen. Como

---

<sup>5</sup> Cf. SOBEJANO (1995: 30): «Matilde Moret, como narradora de su situación de amante traicionada y de su lectura de la novela que compuso años atrás, ocupa la unidad con resuelta energía de persona apasionada y celosa en el tardío verano de su vida. Del joven combatiente político de *Recuento* y del joven creador de *Los verdes de mayo hasta el mar* sólo asoman aquí lejanas sombras pálidas: el joven militante Luis de *El Edicto de Milán* (entre España y Francia), compañero de Lucía (heterónimo de Matilde), y el Raúl a quien Matilde Moret pide opinión acerca de su novelita como único hombre al que aún respeta y al que todavía, en gran medida, ama. El efecto es, pues, como si este excepcional narrador-protagonista femenino de la tetralogía, Matilde Moret, hubiese usurpado el lugar novelístico de Raúl-Ricardo, desplazando el protagonismo masculino con un gesto de antagonía femenil. Y el hecho de que Matilde ostente su lesbianismo permite considerar la posibilidad de que su figura sea un travestido de Raúl Ricardo-Luis-Raúl».





señala Vernant (2001: 91), «el dilema que condiciona su destino desde el principio adquiere valor paradigmático: o una vida larga rodeada de los suyos, en paz y en ausencia de toda forma de gloria, o bien una vida marcada por la brevedad, por la muerte a edad temprana y por la gloria imperecedera». El mismo dilema se plantea en labios de Matilde:

¿Qué hubiera hecho yo, por ejemplo, ante los muros de Troya? Lo mismo que hubiera podido hacer el propio Aquiles, de haber sido otra la disposición de las estrellas en el momento en que nació, de haber sido otra su ascendencia y diferentes las condiciones en que transcurrió su infancia [...] asumir el pasado, pero no en función del pasado sino en función de problemas del presente, de problemas que apuntan al futuro. No problemas de muerte sino de vida. Fundar nuestra propia ciudad sobre las ruinas de la ciudad que hemos conquistado, sobre la tierra que pisamos, bajo nuestros pies (Goytisolo, 1987: 238-239).

Goytisolo se acerca a la figura de Aquiles como si su vida fuera una gran lucha librada en el interior del héroe: aceptar su destino o rebelarse; ésta es la dicotomía que experimenta Matilde, un ser que no ha sabido romper con las directrices impuestas por su entorno social y familiar. Aquiles, héroe viril en su feminidad, termina convirtiéndose en un símbolo de su propia antagonía. De esta manera, muchos son los paralelos que podríamos aducir a propósito de la relación Aquiles-Matilde. Aquiles y Matilde Moret se asemejan en la actitud soberbia y en la fuerza de sus pasiones. «Paródica reiteradora de la cólera de Aquiles, Matilde Moret se ostenta en ademanes tan intensos que esclavizan a quienes la rodean» (Sobejano, 1995: 24). Todo esto unido a un profundo sentimiento de desamparo experimentado desde muy jóvenes. Al igual que Aquiles, que experimentó de alguna manera un cambio de sexo al hacerse pasar por una mujer, la protagonista de Goytisolo ha mantenido relaciones sexuales con ambos sexos, aparte de hacer una constante ostentación de su lesbianismo. También la androginia de Aquiles, esa imagen curiosamente desdoblada en dos figuras complementarias: un muchacho vestido de muchacha frente a un hombre armado y en actitud combatiente. La suma de los polos, el femenino y el masculino, dotan al personaje de un halo de inmortalidad: el hombre perfecto, el hombre eterno. Su muerte es una regeneración que le permite acceder al ciclo vital que conduce a la inmortalidad, mientras que en la obra de Goytisolo el autor demuestra que el proceso creativo es una de las vías por las que el individuo puede superar los límites de la condición humana y alcanzar nuevos niveles de comprensión ante la experiencia de la vida.

Así pues, la mitología, como observa García Jurado (2001: 95), puede servir como un efectivo instrumento de análisis que permite esclarecer aspectos de la recepción de la literatura clásica en la literatura de nuestro siglo. En el caso del escritor catalán estamos ante una opción muy particular dada por el momento histórico en que se escribe, donde se producen interesantes reinterpretaciones.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CRISTÓBAL, V. (1988): «Camila: génesis, función y tradición de un personaje virgiliano», *EClás.* 94, pp. 43-61.
- DELCOURT, M. (1970): *Hermafrodita*, Seix Barral, Barcelona.
- GARCÍA JURADO, F. (2001): «Idealismo y parodia. Los cometidos complejos de la mitología clásica en la narrativa de Rafael Sánchez Mazas, Luis Goytisolo, Juan García Hortelano y Juan Marsé», *EClás.* 120, pp. 65-96.
- GOYTISOLO, L. (1987): *La cólera de Aquiles*, Alianza Editorial, Madrid.
- HUSAIN, S. (2001): *La Diosa. Creación, fertilidad y abundancia. Mitos y arquetipos femeninos*, Taschen GmbH, Singapore.
- LORAUX, N. (2004): *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Acantilado, Barcelona.
- POCIÑA, A. (1999): «Tradición clásica en la cuba de hoy: Ulises y Aquiles según Waldo Leyva», en Álvarez Morán, M.ª C.-Iglesias Montiel, R. M.ª, (eds.) *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del Tercer Milenio*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Murcia, Murcia, pp. 225-232.
- SOBEJANO, G. (1995): «Antagonía, gran teatro del mundo», en Vázquez Medel, M. A. (ed.) *Luis Goytisolo. El espacio de la creación: I Simposio Internacional sobre narrativa hispánica contemporánea*, Lumen, Barcelona, pp. 20-33.
- VERNANT, J. P. (1982): *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo XXI, Madrid.
- (2001): *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona.
- VIDAL-NAQUET, P. (1981): *Le chasseur noir. Formes de pensée, formes de société en Grèce ancienne*, Maspero, París.
- WEESE, P. J. de (1995): «Aspectos de lo femenino en *Antagonía* de Luis Goytisolo», en Vázquez MEDEL, M. A. (ed.) *Luis Goytisolo. El espacio de la creación: I Simposio Internacional sobre narrativa hispánica contemporánea*, Lumen, Barcelona, 1995, pp. 34-71.





## ARREBATADA PALABRA. LA OBRA POÉTICA DE ANÍBAL NÚÑEZ

Félix J. Ríos

Universidad de La Laguna

### RESUMEN

A través del análisis de la obra poética de Aníbal Núñez, escritor salmantino de la segunda mitad del siglo XX, se pretende mostrar el valor de su palabra, su crecimiento creativo, su evolución estética y su madurez artística. El poeta no quiere cambiar el mundo sino cambiar el lenguaje, la palabra. Para ello utilizará el hallazgo lingüístico, el discurso del conocimiento y la emoción formal junto a la emoción del deslumbramiento.

PALABRAS CLAVE: Poesía. Pensamiento. Modernidad.

### ABSTRACT

Through the analysis of the poetic work of Aníbal Núñez, an Spanish writer from Salamanca of second half of century XX, this paper reveals the value of his poetic word, creative growth, aesthetic evolution and artistic maturity. The poet does not want to change the world but to change the language, the word. For it he will use the linguistic finding, the speech of the knowledge and the formal emotion next to the emotion of the glare.

KEY WORDS: Poetry. Thought. Modernity.

Aníbal Núñez (Salamanca, 1944-1987) publica su primer libro, *29 poemas*, en 1967. Son veinte años de producción poética, hasta su temprana desaparición, en la que se advierte una evolución estética, un crecimiento creativo, una madurez artística cada vez mayor que va a tener su eclosión a partir de 1974, año en el que comienza a elaborar los poemas de *Taller del Hechicero* [1974-75] (1979)<sup>1</sup> y, sobre todo, de *Alzado de la ruina* [1974-81] (1983).

En *29 poemas* (1967), en colaboración con el canario Ángel Sánchez (que firma quince de las composiciones), Aníbal Núñez utiliza un lenguaje lleno de coloquialismos, plagado de un léxico de tonalidades urbanas y uso doméstico. Podemos encontrarnos con una cita de Góngora (*Manzanas son de tántalo y no rosas* I, 27), nada extraña ante el uso que hace el poeta del versolibrismo con una sintaxis barroquizante y con vocabulario del siglo XX, a veces con frases en otro idioma, casi siempre el inglés.

En algunos versos del poeta salmantino aparecen similitudes formales y temáticas con algunas de las creaciones de la generación poética inmediatamente ante-



rior. Es el caso de Ángel González; recordemos, sin ir más lejos, alguno de los poemas de *Tratado de urbanismo*, publicado también en 1967.

El Aníbal Núñez de entonces seguro que suscribiría las siguientes palabras del asturiano:

Yo pienso que el poema nace de todos los estímulos que vienen dados al poeta desde fuera, incluida, por supuesto, la tradición literaria, pero teniendo presente siempre las ideas y las realidades de cualquier tipo que caracterizan al momento histórico en que el poema se produce. [...] Del mismo modo que lo que esperanza, alegría o emociona al hombre, también lo que le preocupa, lo que le angustia o le amenaza puede aparecer en los poemas que para él se escriben, e incluso es imprescindible que aparezca si no se quiere confinar la poesía en la tierra de nadie de la frivolidad.

(Ángel González, recogido por Félix Grande, 1970)

Pero ya en estos primeros textos de Aníbal Núñez —desde el primero— encontramos indicios de una de las preocupaciones poéticas de madurez, en la que nos detendremos más adelante. Nos referimos al problema de la mirada, de la visión, de la luz captada y recreada a través de la palabra, que no puede dejar de ser nueva en cada nueva enunciación poética.

[...]  
buscando la salida de poderte decir  
rescatadas palabras:  
cuando pronunciar  
CIELO  
AZUL  
Ya no sea  
cegar una ventana ya cegada.  
(I, 25)

Años más tarde, en *Definición de savia* [1974] (1991), utilizará la misma imagen:

más deslumbrante es  
abrir por la ventana  
la mirada a otro júbilo más amplio  
(I, 168)

---

<sup>1</sup> La fecha entre corchetes designará en adelante la cronología probable de escritura del libro y la fecha entre paréntesis la de su publicación. Seguimos la cronología propuesta en la *Obra poética* (1995) por los editores, Fernando R. de la Flor y Esteban Pujals Gesalí. Los poemas citados de Aníbal Núñez, a menos que se diga lo contrario, proceden de esta edición. Entre paréntesis se indica el tomo y la página correspondiente.

Hay que abrir nuevas ventanas a la palabra, hay que rescatar el lenguaje, liberarlo en la exploración poética hasta alcanzar mediante una nueva visión la emoción estética.

En *Fábulas domésticas* (1972), publicado en Barcelona, en la editorial Ocnos, gracias a los esfuerzos de Manuel Vázquez Montalbán, aparece también el problema de la visión. Aunque ahora se trata de otra cosa, de una mirada que se posa en las injusticias de la sociedad de mercado. Así aparece en el prólogo a un cuaderno poético lleno de prosaísmo, narratividad y denuncia social.

Las deudas con la poesía social (Blas de Otero,...) y los poetas periféricos del 50 son palmarias. En la «Fábula del perro policía» (I, 52) aparece un verso de Ángel González (*con pistolas, con rifles, con decretos*) que pertenece al poema «Elegido por aclamación» de *Grado elemental*, «[...] libro de 1962, el único entre los míos que responde íntegramente a la corriente del realismo crítico.» (Ángel González, 1997: 8).

*Naturaleza no recuperable* [1972-74] (1991) es un libro «ecologista» en el que el poeta se lamenta por la pérdida de la virginidad de la naturaleza; una naturaleza contaminada, sucia, ... «no recuperable», como nos adelanta en el título.

El poeta posa sus ojos —de nuevo la mirada— en un mundo antes natural y ahora degradado, sin limpieza y se pregunta dónde poner a refrescar miradas...

*Estampas de ultramar* [1974] (1986) es una obra fruto de las lecturas de libros de viajes de la biblioteca familiar. Aparecen aquí indios sioux, exploradores, caníbales, osos, ... y lugares exóticos y lejanos: Shanghai, las islas del Pacífico, Chicago, ... hasta Salt Lake City.

*Casa sin terminar* [1974] (1991) es un poemario muy gongorino en el que destacan los juegos fonéticos que utilizará de manera abundante, no sólo aquí sino en muchas partes de su obra.

*Figura en un paisaje*, compuesto asimismo en el prolífico año de 1974 (ediciones en 1992 y 1993), es un conjunto de poemas lleno de referencias mitológicas y pictóricas, de un clasicismo riguroso, con concesiones a la forma, como se muestra desde la primera composición, un soneto inspirado en un cuadro de Botticelli.

En *Definición de savia* [1974] (1991) encontramos algunos versos que descubren las preocupaciones poéticas de Núñez y las salidas que va encontrando.

En el poema titulado «Bodegón», se analiza la visión del sujeto poético. Es una visión mediatizada por el amor. Se concluye afirmando que la mirada debe abrirse a otro júbilo más amplio, deslumbrante.

Pero el poema clave para entender la evolución del pensamiento poético del salmantino es «Advenimiento». Lo que va a llegar es una luz nueva, una luz fresca, una luz excesiva, señal premonitoria de una clara fiesta, la fiesta del deslumbramiento. Y ese deslumbramiento ante la belleza del mundo, la belleza del día, la belleza de ese baño de luz que incendia las pupilas, nos trae una certeza: la palabra no puede comunicarnos todo esto.

[...]  
a meditar sobre la arrebatada  
palabra: la hermosura  
niega la voz que intenta proclamarla





A partir de estos años, la obra del poeta salmantino adquiere una coherencia extrema, el creador va a ser fiel a los principios estéticos desarrollados, madurados lentamente, en sus libros anteriores.

El nuevo fruto de esta madurez poética es *Alzado de la ruina* [1974-81] (1983).

Estamos ante una realidad en ruinas. Una ciudad perdida en la que no hay salida. El historiador de la ciudad se ha suicidado. Unos seres perdidos en un laberinto y unos lectores que deben perderse también en la palabra del poeta.

Sobre esas ruinas se alza una voz a través de la mirada que recoge la luz de la naturaleza, de la vida, de las cosas.

Esa luz a veces deslumbra, a veces ciega, a veces confunde. La luz puede ser, también, una *luz envenenada* (I, 258). Pero la mayor parte de las veces es una luz positiva, una luz *necesaria* (I, 246) que nos va a servir para elevarnos sobre las ruinas de la ciudad; la luz ofrece una visión que no puede trasladarse —reducirse— a palabras, aunque el escriba lo intente (recordemos el poema TABLILLA mencionado más arriba).

[...] No  
cree en las palabras que reescribe  
sobre su tabla equivocada.  
(I, 244)

No hay lujo es el paisaje el que dispone  
lo inimitable de este decorado  
que la palabra busca  
cuando ya la mirada en él ardió.  
(I, 267)

Pero esta mirada a través de la palabra es una mirada falsa, la realidad no es el lenguaje y la escritura se torna inútil, la palabra se convierte en trampa del conocimiento.

No obstante, el poeta se esfuerza en utilizar esa herramienta enriqueciéndola —en su significado y en su significante— con nuevas relaciones, con barroquismo confeso y con una clara conciencia de la inutilidad de su empeño. Es la grandeza de la tarea de Sísifo, condenada al fracaso desde un principio. Porque en la caída está la belleza más terrible.

En el poema, «Aunque algunos autores no lo admitan», una casa, una mansión se dirige al receptor en primera persona para explicar cómo nos alzaremos, todos, sobre la ruina, sobre el abandono, sobre la muerte. ¿Cómo? Con el agua que brota de la fuente santa de su jardín, el agua más alta.

Bebe  
con unción de mis aguas  
y como yo tú vivirás perenne  
aunque olviden tu nombre aunque discutan  
autores lejanísimos  
sí tú eres tú sobre tu tumba



donde como vestigio de la vida  
altas hierbas de olvido crecerán  
y ortigas centinelas armadas de saetas  
algo han de hacer por ti.  
(I, 265)

Este fragmento es un buen ejemplo de las deudas que mantiene el poeta salmantino con la tradición literaria, con la poesía auténtica de sus mayores.

En primer lugar nos viene a la mente la rima de Bécquer, de tono existencial

En donde esté una piedra solitaria  
sin inscripción alguna,  
donde habite el olvido,  
allí estará mi tumba.

Pero la alusión a las ortigas nos lleva a otro poeta, Luis Cernuda, que recoge la imagen becqueriana y la transforma, creando uno de los poemas amorosos más profundos del siglo XX (*Donde habite el olvido*, 1932-1933). Un poema truncado en su narratividad a través de la ruptura sintáctica o, mejor dicho, mediante la amputación sintáctica de la oración principal.

Donde habite el olvido  
en los vastos jardines sin aurora,  
donde yo sólo sea  
memoria de una piedra sepultada entre ortigas  
sobre la cual el viento escapa a sus insomnios.  
(1964: 89)

En ese lugar donde no seremos nada, allí, dice Aníbal Núñez, viviremos en las hierbas y en las ortigas. En la comunión con la naturaleza, con el mundo. Una fusión más estética que ética. Una fusión que no se puede explicar con la palabra. Esto nos recuerda el problema con el que se encontraba el místico para expresar lingüísticamente una experiencia inefable.

Algo similar ocurre aquí. En otro poema, «Garganta de los Caballeros», también con el agua como protagonista, encontramos unos versos que tienen que ver con lo que estamos diciendo:

Esta corriente lleva agua tan clara  
que luego el que la ve todo confunde.  
(I, 270)

Hemos hablado hace un momento del posible eco cernudiano en la poesía de Aníbal Núñez. Como recordaba Jenaro Talens hace ya algunos años en un artículo en la *Revista de Occidente*, llamar a un poeta *cernudiano*, a finales de los sesenta, era un insulto, una forma de descalificación estética, puesto que en la mayor parte de los círculos poéticos se consideraba que el discurso lírico de Luis Cernuda era



expresión de una vivencia personal, de una experiencia vivida y relatada en el poema. Nada más alejado de la realidad. La poesía cernudiana no comunica nada.

El carácter de expresión «personal» es en Cernuda un recurso retórico, esto es, un procedimiento para producir efecto de verosimilitud, nunca la inscripción de una posible verdad experiencial [...] (Talens, 1988: 159)

Es la misma reflexión que hace en 1943 Juan Ramón Jiménez, otro poeta poco citado —¿poco apreciado?— por los novísimos de la antología de Castellet, en una carta dirigida, precisamente, a Luis Cernuda.

Ahora, hace tres años, tengo en mi lápiz un poema que llamo «Espacio» y sobre-llamo «Estrofa» y llevo ya de él unas 115 páginas seguidas. Pero sin asunto, en sucesión natural. Creo que en la escritura poética, como en la pintura o en la música, el asunto es retórica, «lo que queda», la poesía. (Citado por Aurora de Albornoz, 1988: 119-120)

Ésa es la poesía que practica Luis Cernuda, y también Aníbal Núñez, una poesía que es fin en sí misma, que no busca cambiar el mundo sino cambiarse ella, la poesía, la palabra, a través del hallazgo lingüístico, de la emoción formal o del discurso del conocimiento. Un conocimiento que, la mayor parte de las veces, no podemos entender. Volvamos a Jenaro Talens y sus palabras sobre la poesía de Cernuda.

De hecho, la aventura poética cernudiana es, en mi opinión, una aventura de conocimiento, que si termina en fracaso es en tanto no transmite lo que sabe, sino que deja hablar a aquello que ignora. (Talens, 1988: 160)

La búsqueda poética de Aníbal Núñez también va en esa dirección. En sus últimos versos habla del fracaso, de la caída, de la herida del deslumbramiento (del conocimiento).

Lo que deslumbra hierde y sin embargo  
es la herida quien presta su sangre y su dolor  
a la visión más alta: deja huellas  
el paisaje exaltado  
el imborrable cerco de un orbe suplicante  
que no se sabe si no es visto  
y no se ve si no se sabe.  
(I, 385)

En su última entrega poética, *Cristal de Lorena* (1987), el poeta distingue metafóricamente dos formas de contemplación. Una es la que se realiza tras el cristal de Lorena, fruto de años de esfuerzo, que permite al sujeto disfrutar de la visión más alta, disfrutar del fulgor, del deslumbramiento, aunque sea a través de una herida, de una quemadura que abre el conocimiento.



un cristal ambarino que amortigua  
la desazón del ámbito que no llegó a la altura.  
(I, 386)

Y la otra contemplación sería la que se escuda en el cristal de Bohemia, que es un falso topacio o cuarzo teñido de color. Ésta es una mirada agrietada, dormida, pobre de imágenes.

carne incierta que no ha de alimentarse  
sino de oblicuos rayos  
de claridad y sombra.  
(I, 390)

Se nos avisa de los peligros de esta visión. Podemos caer en la exaltación y que el deseo nos pierda.

que no es materia de visión aquello  
que construye el deseo  
como un pesado espejo que nos cierra el camino.  
(I, 389)

El poeta, si quiere serlo, tiene que buscar la luz de las cosas y extraviarse en ellas ya que entonces, y sólo entonces, podrá utilizar la palabra y dejar constancia escrita de la inutilidad de su empeño.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBORNOZ, A. DE (1988): «Espacio o llegada», *Revista de Occidente* 86-87, pp. 118-132.
- CASADO, M. (1999): *La puerta azul. Las poéticas de Aníbal Núñez*, Hiperión, Madrid.
- CASTELLET, J. M. (1970): *Nueve novísimos poetas españoles*, Península, Barcelona, 2001.
- (2001): *Nueve novísimos poetas españoles. Apéndice documental*, Península, Barcelona.
- CERNUDA, L. (1964): *La realidad y el deseo*, F. C. E., Madrid, 1982.
- GONZÁLEZ, A. (1967): *Tratado de urbanismo*, Lumen, Barcelona, 1985.
- (1997): *Lecciones de cosas y otros poemas* (edición del autor), Círculo, Barcelona.
- GRANDE, F. (1970): *Apuntes sobre poesía española de posguerra*, Taurus, Madrid.
- NÚÑEZ, A. (1995): *Obra poética* (dos volúmenes). Edición de Fernando R. de la Flor y Esteban Pujals Gesalí, Hiperión, Madrid.
- Pliegos de Poesía Hiperión*, número 5-6, Aníbal Núñez (1944-1987), Madrid, 1987.
- RODRÍGUEZ, C. (1953): *Don de la ebriedad*. Edición de Luis García Jambrina (junto a *Conjuros*, 1958), Castalia, Madrid, 1998.
- (1965): *Alianza y condena*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- TALENS, J. (1988): «Birds in the night (“Lecturas” de Cernuda desde la generación del 50)», *Revista de Occidente* 86-87, pp. 156-165.





## LAS FUENTES CLÁSICAS EN EL *DE GESTIS MENDI DE SAA* DE JOSÉ DE ANCHIETA

Miguel Rodríguez-Pantoja  
Universidad de Córdoba

### RESUMEN

Poetas clásicos manejados por Anchieta en el *De gestis Mendi de Saa*. Métodos de adaptación.

PALABRAS CLAVE: Poesía humanística. Tradición. Anchieta.

### ABSTRACT

Classical poets used by Anchieta in the *De gestis Mendi de Saa*. Methods of adaptation.

KEY WORDS: Humanistic Poetry. Tradition. Anchieta.

0. Por aquellos ya lejanos años en que preparaba el texto crítico y la traducción rítmica del *De gestis Mendi de Saa*, la obra que debe abrir la edición lagunera de las del P. Anchieta, conté siempre con el aliento de Eduardo del Estal, persona entrañable y buen amigo, pero también hube de escuchar sus reservas sobre la rapidez a la hora de ejecutar el proyecto. En reconocimiento por su apoyo tan constante como escéptico, y en mi empeño por ver, espero que ya pronto, los frutos de ese trabajo, dedico estas páginas al comentario y puesta al día del aparato de fuentes clásicas (dando al adjetivo una acepción amplia), que remití hace unos años para ser incluido en su largamente esperada versión definitiva. Nuevas bases de datos, aparecidas con posterioridad, sobre todo Mastandrea-Tessarolo (2001), y el mismo lapso de tiempo transcurrido me han dado oportunidad de volver sobre ellas y aportar no pocos datos a los allí recogidos.

1. Comenzaremos con una visión general de la proporción y los procedimientos con que el P. Anchieta, dotado según todos los indicios de una memoria excepcional, manejó estos textos. Y ello partiendo de la base incuestionable de que el latín de los humanistas es un latín aprendido mediante la lectura atenta de los clásicos, de modo que cabe interpretar como fruto de su memorización cualquier reminiscencia que los refleje, dejando un margen para el indudable ingrediente casual, imposible de ponderar con el debido rigor.

2. De entrada, unas cifras aproximadas podrán dar idea de la dimensión del proceso. Si tenemos en cuenta como mínimo sintagmas de dos vocablos y secuencias de dos tiempos fuertes coincidentes con poemas 'clásicos' (quedan,



pues, fuera los tardíos y medievales, de rastros a veces evidentes<sup>1</sup>), cabe considerar totalmente ajenos a esa tradición más de un tercio de los 3.086 versos que tiene la ‘versión larga’ del poema. Otro tercio, bastante largo, del total los reflejan en la cláusula, la parte más recordable del hexámetro.

3. Sobrepasan la treintena los versos reproducidos íntegramente (o casi). Ninguno sigue al pie de la letra uno solo del modelo, aunque en ocasiones queda muy cerca: sin descartar la posibilidad de que las ediciones manejadas por Anchietta contuvieran en alguna ocasión las variantes elegidas por él, tal opción, a la vista de los datos, parece intencionada. Veamos la casuística.

### 3.1. Un autor fuente.

#### 3.1.1. A partir de un mismo pasaje.

3.1.1.1. Varios versos reproducen uno solo del original, bien con cambio morfológico y sustitución de un vocablo (424 *Incedit, longe ante alios pulcherrimus omnes*, tomado de *Aen.* 4,141 *incedunt. ipse ante alios pulcherrimus omnis*<sup>2</sup>; 967 *Tollere, summa petens, pedibus Iouis Armiger uncis*, a partir de *Aen.* 9,564 *sustulit alta petens pedibus Iouis armiger uncis*<sup>3</sup>), bien con mera sustitución de un vocablo, o de dos cortos (1435 *Aspirans, uentis impleuit uela secundis* —sigue *Et iam Neptuni...*—, de *Aen.* 7,23 *Neptunus uentis impleuit uela secundis*; 2137 *Ipse gubernator puppi iam clamat ab alta*, de *Aen.* 5,12 *ipse gubernator puppi Palinurus ab alta*; 2721 *Iam medium Phoebus cursu traiecerat axem*, de *Aen.* 6,536 *iam medium aetherio cursu traiecerat axem*; 1936 *Et crebra in tectis crepitans salit horrida grando*, de *georg.* 1,449 *tam multa in tectis crepitans salit horrida grando*).

3.1.1.2. Para adaptar una secuencia de más de un verso, en 1385 *Matres atque uiri, pueri innuptaeque puellae*, Anchietta toma literalmente dos hemistiquios de la enumeración que repite el propio Virgilio en *georg.* 4,475 y *Aen.* 6,306-7 *matres atque uiri defunctaque corpora uital magnanimum heroum, pueri innuptaeque puellae*<sup>4</sup>. Dos veces recurre a cambios en el orden de palabras; una de ellas introduciendo además variantes morfológicas: 889 *Supplicia expendens ueterum poenasque malorum*, de *Aen.* 6,739-40 *ergo exercentur poenis ueterumque malorum/ supplicia expendunt*; la otra, un vocablo de vocalismo idéntico: 1964 *Multus ubique pauor; luctus crudelis ubique*, de *Aen.* 2,368-9 *...crudelis ubique/ luctus, ubique pauor et plurima mortis imago*, cuyo hemistiquio final cierra, por otra parte, el verso siguiente<sup>5</sup>. Ocasionalmente se limita a reproducir una secuencia como en 1885-6 *Pertimuere omnes, gelidusque per ima cucurrit / Ossa tremor*, de *Aen.* 2,120-1 *obsti-*

<sup>1</sup> Aunque pretendo dedicar un estudio específico a estos textos, baste por ahora avanzar la posible presencia, entre otros, de Ausonio, Claudiano, Cipriano Galo, Coripo o Venancio Fortunato.

<sup>2</sup> Que tiene mucho en común con *Aen.* 7,55 *Ausonia; petit ante alios pulcherrimus omnis*.

<sup>3</sup> También otro verso virgiliano coincide bastante con éste: *Aen.* 5,255 *sublimem pedibus rapuit Iouis armiger uncis*.

<sup>4</sup> Asimismo estos versos están detrás de los anchietanos 726-7 *Concurrunt matresque piaae intactaeque puellae, / Cumque uiris pueri immixti senioque grauati*.

<sup>5</sup> El sintagma *multus ubique* abre sendos versos de Juvenal (3,104, ante *pauor*) y Estacio (*silv.* 1,5,45).

*puere animi gelidusque per ima cucurrit / ossa tremor*; 12,447-8, *uidere Ausnii, gelidusque per ima cucurrit / ossa tremor*.

3.1.2. A partir de pasajes diversos.

3.1.2.1. La mayoría de los ejemplos documentados presentan un equilibrio en la distribución de los elementos tomados del modelo (3+3).

3.1.2.1.1. Simple sustitución de un monosílabo hay en 485 *Nec mora nec requies: huic uiribus ensis adactus*, que suma *georg.* 3,110; *Aen.* 5,458; 12,553 *nec mora nec requies...* (de nuevo repetido, como hemos visto en las apartados anteriores) y *Aen.* 9,431 *...sed uiribus ensis adactus*.

3.1.2.1.2. Cambio morfológico y de un cuasi sinónimo en 1459 *Vndique collectus late tenet; omnia coeno*, cuyo primer hemistiquio es de *Aen.* 4,414 ó 7,582 *undique collecti...* y el segundo de *georg.* 1,116 *...late tenet omnia limo*.

3.1.2.1.3. Cambios morfológicos y sustitución de un vocablo, manteniendo aquí la categoría gramatical, en el segundo hemistiquio de 701 *Anxia sollicitis soluentes pectora curis*, tomado de *Aen.* 1,227 *...iactantem pectore curas*; comparte el resto y la estructura con *Culex* 250 *anxia sollicitis meditantem uolnera natis*.

3.1.2.1.4. Tres fragmentos virgilianos proporcionan 2573 *Immanis moles et inexpugnabile saxum: Aen.* 9,516 *immanem Teucro molem...*; 9,542 *...immani mole secuta* y *georg.* 3,39 *immanemque rotam et non exsuperabile saxum*, con cambios de posición, morfológicos y léxicos.

3.1.2.2. Dos versos están formados por pasajes desiguales en cuanto a su distribución.

3.1.2.2.1. La de 4+2 se da en 1822 *Florilegae egrediuntur apes aluearibus altis*, tomado de Ovidio, con sendos cambios de vocablos por otros de estructura fónica similar en los tiempos marcados, *met.* 15,366 *florilegae nascuntur apes...* y 14,827 *...puluinaribus altis*.

3.1.2.2.2. La de 2+4 en 1624 *Quin potius pulchram petimus per uulnera mortem*, que parte de *Aen.* 4,99 *quin potius...* y *georg.* 4,218 *...pulchramque petunt per uulnera mortem*, con un simple cambio morfológico al ser necesario modificar la persona verbal.

3.2. Dos autores fuente.

3.2.1. Podría considerarse que 1449 *Ergo omnis siccis exercitus ibat arenis* es mera adaptación de *Aen.* 9,25 *Iamque omnis campis exercitus ibat apertis*, si Ovidio no facilitase el sintagma que los diferencia en *met.* 15,268 *...siccis humus aret harenis*.

3.2.2. También en este apartado se da la estructura 3+3. Hasta ocho veces repite Virgilio un inicial *Haec ubi dicta dedit*<sup>6</sup>, que, sumado al ovidiano *met.* 10,643 *...nec opis mora longa dabatur*, pasa a 628 *Haec ubi dicta, ruit (nec enim mora longa dabatur*, con la sustitución de sendos vocablos de igual vocalismo en el tiempo marcado. Para 267-8 *Partaque bellando diuinae laudis amore / gloria dulcis erit...* Anchieta introduce en OV. *her.* 3,122 *Partaque bellando glo-*

<sup>6</sup> 2,790; 6,628; 7,323; 7,461; 8,541; 10,633; 12,81; 12,441. Anchieta lo introduce tal cual en 361.





*ria dulcis erat* un sintagma proporcionado por Virgilio: *Aen.* 7,496 ...*eximiae laudis succensus amore* (con cambio de adjetivo) y *Ciris* 1 ...*uario iactatum laudis amore* (de donde vendría la cláusula). Otros autores están detrás de 1983 *Obruit insanas, ferrato calce cruentans*, que combina, con varios cambios morfológicos, PROP. 3,7,6 *obruis insano...* y SIL. *Pun.* 17,540 ...*ferrata calce cruentat*. Igualmente 2780 *Tunc ego crediderim tacito sub pectore magnum* suma a PROP. 1,1,23 *tunc ego crediderim...* dos pasajes de la *Tebaida* de Estacio: 2,410 ...*tacito sub pectore dudum* y 6,553 ...*sub pectore magno*.

3.2.3. Pero la más frecuente es 4+2. Sigue varios procedimientos, en parte ya vistos.

3.2.3.1. Modificaciones en la posición de los elementos (entre sí y respecto al límite de verso): los cuatro primeros pies de 644 *Plurima conantem frustra clamantque ruuntque* están tomados de *Aen.* 9,398 *oppressum rapit et conantem plurima frustra*; la cláusula, de SIL. *Pun.* 15,573 ...*clamantque ruuntque*.

3.2.3.2. Reducción de sintagmas. En 260 *Qui te cumque manent casus, quicumque labores* se condensa *Aen.* 12,61 *Qui te cumque manent isto certamine casus*, con una cláusula (y algo más) que suena a Manilio: 3,67 *nam, quodcumque genus rerum, quotcumque labores*. Añade otros cambios 550 *Torquet agens, rapidoque uorat sub uortice puppes*, suma de *Aen.* 1,117 *torquet agens circum, et rapidus uorat aequore uortex* y VAL. FL. 3,487 ...*summo de uertice puppem*.

3.2.3.3. Sustitución de vocablos. Afecta aquí sobre todo a la semejanza formal. Así en 199 *Terra procul paucis colitur fecunda colonis*, que sigue, incluso en la estructura, a *Aen.* 3,13 *Terra procul uastis colitur Mauortia campis* ante una cláusula de Lucano: 10,303 ...*fecunda colonis*, y en 1707 *Insolitas tentare uias terraeque labores*, a partir de *Aen.* 8,113 *Ignotas temptare uias...*, ante una cláusula de Silio Itálico: *Pun.* 12,157 ...*minas terraeque labores*. También se da en la cláusula: 633 *Quem circum glomerati hostes clamoribus urgent*, suma de *Aen.* 9,440 *quem circum glomerati hostes...* y OV. *met.* 4,35 ...*laboribus urgent*.

3.2.3.4. Cambios morfológicos. Detrás de 428 *Iamque propinquantes castris, ardentibus instant* está *Aen.* 9,371 *iamque propinquabant castris...* más LVCR. 3,1064 ...*ardentibus instans*.

3.2.3.5. Procedimientos varios. Para 307 *Hunc omnis sortita locum selecta iuuentus* Anchieta parece modificar un pasaje de Germánico, *Arat.* 138 *Hunc caeli sortita locum...*, con un sintagma de Virgilio, *Aen.* 9,174 *Omnis per muros legio sortita...*, quien facilita también la cláusula: *Aen.* 4,130...*delecta iuuentus*, con cambio de preverbio.

– De *Aen.* 4,667-8 *Lamentis gemituque et femineo ululatu tecta fremunt, resonat magnis plangoribus aether* procede, con cambios de posición y ‘sinónimos’ (*planctus* no es virgiliano), buena parte de 740-1 *Hinc gemitus atque hinc gemitus tristesque ululatu Femineo planctus resonant lacrimaeque per ora*, que se abre siguiendo a *Aen.* 9,550 *hinc acies atque hinc acies...* y se cierra con el ovidiano *met.* 3,202 ...*lacrimaeque per ora*.

– Asimismo para 1712 *Europae atque Asiae Libyaeque ingentibus oris* el autor combina versos de Virgilio, *Aen.* 1,383-4 ...*Libyae deserta per agro, Europa atque Asia pulsus...*, cambiando la posición de *Libyae*, y 7,224 *Europae atque Asiae*

*fatis concurrerit orbis*, con los vocablos en la misma forma gramatical, ante una cláusula de Lucrecio: 4,411...*ingentibus oris*.

3.2.4. En 2711 *Sed tandem longo confracti membra labore* la proporción de texto aportada por cada autor se invierte, siendo la inicial la más breve: MART. *epigr.* 26,4 *sed tandem...*; la otra, con cambio de un adjetivo por otro de igual vocal en el tiempo marcado y remodelación de la parte correspondiente al verbo, viene de HOR. *sat.* 1,1,5 ...*multo iam fractus membra labore*.

3.3. Más de dos autores fuente. Los procedimientos de adaptación son similares. En 415 *Arma parant; dumque arma parant mixtusque furore*, el arranque puede remontar a SIL. *Pun.* 8,158 *arma parant...*, la repetición del verbo a OV. *her.* 13,141 *arma dabit, dumque arma dabit...* y la cláusula a STAT. *Theb.* 6,762 ...*permixta furori*. Tras 480 *Castra inimica manu, clipeos galeasque comantes* cabe ver, sucesivamente, Aen. 9,315 *castra inimica petunt...*, OV. *her.* 13,147 ...*clipeum galeamque resoluet* y SIL. *Pun.* 4,432 ...*pateram galeamque comantem...*, sin que quepa descartar como fuente preferente a Silio Itálico, que abre *Pun.* 13,303 con *castra inimica gradu...* y termina *Pun.* 4,432 con ...*clipeum galeamque deorum*. Tras 769 *Ergo moras rumpunt aduerso et flumine lintres*, aparecen VAL. FL. 2,407 *ergo moras...*, LVCAN. 1,264 *rumpunt fata moras...*, o bien VAL. FL. 6,127 ...*rumpuntque moras...* (en todo caso *rumpere moras* es juntura frecuente<sup>7</sup>), y *georg.* 1,202 ...*aduerso uix flumine lembum*<sup>8</sup>. Un pentámetro de la epístola nuncupatoria, el 22 *Victorique dedit tecta superba tibi*, refleja pasajes de Lucano (3,163 *uictorique dedit...*), Ovidio (*am.* 1,6,58 ...*tecta superba petam*) y, parcialmente superpuesto, Tibulo (3,11,4 ...*dederunt regna superba tibi*).

4. En cuanto a los autores manejados, una simple ojeada a lo que precede o a las notas de Cardoso (1986) demuestra sin género de dudas la presencia masiva de Virgilio y Ovidio. Pero a ellos se han de añadir (cosa que no hace el citado editor, quien no pretende ser exhaustivo) una serie de poetas cuya presencia resulta indudable, como verá sin más quien consulte el aparato de la edición lagunera. A ellos dedicaremos la parte que sigue.

4.1. En términos absolutos van tras los dos anteriores por el número de reminiscencias (más de doscientas), Silio Itálico y Estacio. La cifra de aquél ronda el 1,8% de su obra<sup>9</sup>. Junto a la cantidad, cabe destacar algunos versos, aparte del

<sup>7</sup> Cf. *georg.* 3,42-3; Aen. 4,569; 9,13; OV. *met.* 15,583; LVCAN. 2,525; VAL. FL. 1,305; 4,627; 7,33; SIL. *Pun.* 8,215.

<sup>8</sup> La continuación de *georg.* (1,203 *remigiis subigit...*) está igualmente en la del DG (770 *Remigiis subigunt...*).

<sup>9</sup> He contado, sin contabilizar, aquí como en todos los que siguen, las coincidencias con Virgilio y Ovidio (y siempre con un lógico margen de error), 143 cláusulas (97, 181, 182, 207, 215, 217, 229, 237, 246, 266, 295, 319, 330, 349, 359, 395, 419, 435, 437, 440, 478, 513, 528, 534, 536, 539, 563, 570, 571, 604, 640=2736, 644, 655, 698, 703, 725, 732, 754, 755, 828, 834, 911, 928, 956, 958, 974, 986, 987, 1008, 1011, 1021, 1022, 1042, 1062, 1066=2522, 1084, 1105, 1129, 1176, 1281, 1290, 1306, 1308, 1340, 1366, 1372, 1420, 1442, 1446, 1473, 1477, 1496, 1502, 1513, 1515, 1546=2582, 1547, 1552, 1554, 1571, 1574, 1575, 1596, 1630, 1660, 1662, 1707, 1709=2349, 1729, 1750, 1803, 1819, 1837, 1857, 1864, 1868, 1872, 1891, 1898, 1928,



mencionado en 3.3.; por ejemplo, detrás de 1139a-b *Intumet, exurgunt fluctus, freta rauca sonantes/ Ad scopulos illisa fremunt spumantibus undis* puede encontrarse *Pun.* 14,143-6 ...*per scopulos illisa Caphareol/ Euripi magis unda furit, pontumue sonantem/ eicit angusto uiolentius ore Propontis, / nec feruet maiore fretum...* mientras que la cláusula, virgiliana (*Aen.* 3,268), está también en *Pun.* 6,163 y 12,621. En 295 *Ergo alacer centumque uiris stipantibus, acri*, se combina *Pun.* 8,262 *ergo alacer Fabiumque...* con 1,47 ...*stipantibus armis*. Supera también un hemistiquio su presencia en 2150 *Turgida, iamque ingens, stridens immane, procella*, de *Pun.* 10,205 *iamque reluctantes stridens immane procella*.

4.2. La cifra de Estacio, algo menor, ronda el 1,5% del total de sus obras<sup>10</sup>. En cambio, es mayor el número de versos muy próximos: 711 *Obiecisse caput mortis saeuosque labores* puede venir de *Theb.* 1,652 *obiecisse caput fatis...* más *Ach.* 1,160 *festinatosque labores*; 2205-6 *Appositis fallunt escis nil tale timentes./ Vix tandem insidias...* suena a *Ach.* 1,567-8 ...*nil tale timentil/ admouet insidias...*; 944-5 *Vocibus una omnes coram: metus omnibus idem;/ Mens eadem...* parece seguir a *Theb.* 5,148 ...*furor omnibus idem, / idem animus solare*, aun cuando Virgilio utiliza la cláusula en *georg.* 3,244 y *Aen.* 10,112; 1857 *Hinc atque inde ferus belli horror. Iamque feroces*, arranca con *Theb.* 8,323 *hinc atque inde feras; liceat, precor, ordine belli*. El sintagma del segundo hemistiquio de 1852 *Aspectum primae. Quam, summi uertice montis* está

1942, 1961, 1976, 2026, 2029, 2056, 2057=2401, 2117, 2133, 2142, 2177, 2270, 2332, 2362, 2386, 2458, 2478, 2495, 2616, 2654=2996, 2668, 2716, 2742, 2749, 2756, 2757, 2771, 2820, 2850, 2881, 2911, 2950, 2960, 2968, 3028, 3032, 3039), 37 secuencias iniciales (211, 415, 423, 541, 546, 620, 794, 823, 870, 873, 902, 943=2015, 953=2019, 1073, 1183, 1374, 1404, 1583, 1796, 1868, 1998, 2017, 2066, 2080, 2196, 2376, 2512, 2580, 2652, 2653, 2659, 2677, 2887, 2923, 2934), 22 junturas de al menos dos tiempos marcados (170, 218, 263=1175=1971=2903, 273, 281, 317, 564, 614, 1120, 1381, 1563, 1599, 1662, 1862, 1999, 2060, 2165-6, 2793, 2817), 16 sintagmas de al menos dos vocablos (35, 109, 152-3, 186, 202, 205-6, 296, 372, 483, 697, 861, 1539, 1787, 1790, 2447, 2933) y 29 textos de mayor extensión, incluidos los que comento (295, 300, 393, 480, 575, 646, 688, 765, 943, 1058, 1128, 1139a-b, 1413, 1416, 1514, 1600, 1854, 1903, 1983, 1989, 2150, 2158, 2264, 2399, 2588, 2655, 2656, 2734-5, 2828-9).

<sup>10</sup> Unas 128 cláusulas (*Theb.* 39, 112, 142=3021, 202, 222, 232, 243, 259, 268, 270, 343, 349, 415, 555, 568, 640=2736, 643, 691, 716, 720(+*Ach.*), 748, 754, 763, 802, 865, 869, 884, 911, 951, 970, 1032, 1066=2522, 1091, 1146(+*silv.*), 1213(+*silv.*), 1221, 1290, 1296e, 1296g(+*silv.*), 1352, 1354, 1386, 1405, 1547, 1548, 1611, 1630, 1708, 1715, 1754, 1792, 1856, 1867, 1889, 1891, 1907, 1966, 1977, 2006, 2029, 2057=2401, 2063, 2130(+*silv.*), 2140, 2157, 2241, 2275, 2301, 2367, 2402, 2406, 2469, 2482, 2524, 2539, 2585, 2602, 2603, 2688, 2691, 2717, 2820, 2933, 2960, 2963, 2996(=2654), 3044; *Ach.* 167, 195, 571, 829, 1175, 1709=2349, 2182=3035, 2634, 2740; *silv.* 1, 403, 655, 687, 797, 890, 896, 902, 928, 1268, 1455, 1608, 1654, 1668, 1779, 1975, 2067, 2221, 2442, 2555, 2563, 2644, 2731, 2859, 2900), 28 secuencias iniciales (*Theb.* 295, 496=1378, 508, 707, 794(+*silv.*), 804, 957, 981, 1036, 1195, 1578, 1620, 1638(+*silv.*), 1717, 1781, 2080, 2693(+*silv.*), 2699, 2730, 2787, 2839, 2897; *silv.* 1361, 2063(+*Theb.*), 2344, 2934(+*Ach.*), 2955), 14 junturas (*Theb.* 227, 249, 273, 780-1, 840, 1163, 1282, 1418(+*Ach.*), 2058-9, 2482-3, 2540, 2838; *silv.* 1032, 1875), 13 sintagmas (*Theb.* 152-3, 223, 359, 593-4, 762, 1561-2, 2185-6; *Ach.* 862, 1787, 1836; *silv.* 1748, 2418-9, 3006) y 29 textos de mayor extensión (*Theb.* 164, 251, 420, 520, 538, 711, 780-1, 782, 944, 1163, 1408, 1549, 1852, 1857, 2074, 2115, 2167-8, 2270, 2348, 2654, 2780, 2951; *Ach.* 1303, 1397, 1836, 2205-6; *silv.* 765, 2050, 2528).



en *Aen.* 11,526 ...*summoque in uertice montis* y *SIL. Pun.* 6,644 ...*summi qua uertice montis*, pero sólo presenta la misma distribución de los tiempos marcados en *Theb.* 5,481 ...*summo uertice montis*; sobre el de 2780 hemos hablado en 3.2.2.

4.3. En cifras absolutas, con medio centenar menos, les sigue Lucano, que, por otra parte, presenta una mayor proporción entre el número de versos de su obra y el de reminiscencias: en torno al 1,9%<sup>11</sup>. El pasaje más cercano es 2435 *Quis furor, o caecam quae tanta superbia mentem*, que sigue a LVCAN. 7,95 *quis furor, o caeci...* y 1,8 *quis furor, o ciues, quae tanta licentia ferr?* Cuatro tiempos marcados de 1997 *Paupertate premit mortales rebus ademptis* coinciden con LVCAN. 9,205 *libertatis obit: Pompeio rebus adempto*. En 1017-9 *Lumina inoccidui sanctasque ediscere leges/ Atque fidem amplecti Dominique salubria Christi / Dogmata! Sunt etenim uestro miracula tanta* cabe ver claros reflejos de LVCAN. 10,196-8 *sit pietas aliis miracula tanta silere: / ast ego caelicolis gratum reor ire per omnis / hoc opus et sacras populis notescere leges*, e igualmente tras 1139-9a *Commixtum nigro atque Austris petulantibus aequor / Intumet...* se vislumbra LVCAN. 6,469-70 ...*uentis cessantibus aequor / intumuit...*

4.4. Los versos que reflejan pasajes de Valerio Flaco se acercan al centenar, más o menos el 1,6% de su obra<sup>12</sup>. Destacan: 1127-8 *Indigna aspectu facies. Ibi prisca suorum / Facta recensent...*, cercano a VAL. FL. 6,93-4 *indigenas sed rite duces et prisca suorum / facta canunt*, y 1383 *Turgidaque incautas submergunt aequora puppes*, con un largo sintagma que puede venir de VAL. FL. 6,412 *litore cum fractas inuoluunt aequora puppes*.

4.5. Lucrecio ocupa el séptimo lugar por número de reminiscencias detectadas: unas sesenta (aproximadamente el 0,8% del total de su obra)<sup>13</sup>. Las más evi-

<sup>11</sup> Unas 95 cláusulas (17, 29, 39, 67, 118d, 141, 143, 145, 193, 199, 202, 295, 360, 557, 559, 566, 579, 599, 604, 619, 640=2736, 688=789, 707=2114, 711, 760, 762, 780, 791, 851, 852, 855, 911, 958, 988, 1024, 1079=2973, 1204, 1209, 1241, 1290, 1296e, 1408, 1489, 1490, 1500, 1579, 1648, 1666, 1708, 1714, 1747, 1769, 1784, 1870, 1925, 1946, 1957, 1958, 2004, 2012, 2051, 2079, 2127, 2129=2700, 2177, 2198, 2301, 2375, 2418, 2432=2719, 2469, 2510, 2525, 2555, 2585, 2594, 2602, 2644, 2742, 2756, 2758, 2769, 2803, 2850, 2857, 2878, 2906, 2941, 3005), 19 inicios de verso (162, 399, 912, 953=2019, 979, 1057, 1199, 1405, 1638, 1693, 1747, 1798=2688, 1880, 1977, 2243, 2658, 2700), 14 junturas (205, 345, 1999, 2058-9, 2062, 2077, 2213, 2260, 2298-9, 2477, 2517, 2529, 2793, 2951), 3 sintagmas (204, 464, 2128) y 24 textos de mayor extensión (22, 196, 283, 304, 570, 648, 828, 1017-9, 1102, 1139, 1266, 1416, 1604, 1837, 1997, 2003, 1231, 2251, 2305, 2322, 2435, 2597-8, 2694, 3004).

<sup>12</sup> Unas 49 cláusulas (13, 112, 197, 271, 419, 550, 566, 653, 662, 679, 697, 711, 722, 814, 840, 958, 972, 1081, 1093, 1204, 1296e, 1306, 1405, 1496, 1497, 1538, 1573, 1623, 1648, 1725=2981, 1732, 1772, 1779, 1792, 1804, 1907, 2063, 2079, 2096, 2381, 2506, 2545, 2555, 2644, 2696, 2900, 2945, 2995), 13 inicios de verso (211, 474, 769, 804, 881, 1418, 1571, 2032, 2080, 2512, 2628, 2641, 2737), 12 junturas (78, 175-6=275-6, 513, 607, 637, 1320, 1814, 2125, 2799, 2906, 2951), 4 sintagmas (578, 1599, 1915, 2501-2) y 14 textos de mayor extensión (196, 893-4, 1127-8, 1308, 1383, 1450, 1830-30a, 1921, 2015, 2244, 2384, 2457, 2528, 2781).

<sup>13</sup> Unas 43 cláusulas (224, 227, 300, 305, 336, 428, 445, 602, 687, 714, 879, 932, 947, 952, 957, 963, 990=1227=2443, 1047, 1143, 1198, 1303, 1312, 1402, 1441, 1479, 1520, 1712, 1806, 2002, 2159, 2230, 2372, 2492, 2624=2841, 2703, 2706, 2733, 2775, 2788, 3024), 8 inicios de verso (1049, 1252, 1296a, 2310, 2441, 2457, 2498, 2514), 4 junturas (1238, 1732-3[=2302], 1917, 2926), 2 sintagmas (954, 1267-8) y 5 textos de mayor extensión (576, 937, 987, 997, 2302).





dentos son 2302-3 *Verberat et terras et saeui immania pontil Aequora, quo ferme emenso Sol peruenit anno*, en línea con LVCR. 4,410-1 *inter eos solemque iacent immania pontil aequora...*, y 987 *Optabat, tranquillo animo uultuque sereno*, a partir de LVCR. 3,293 *Pectore tranquillo qui fit uultuque sereno* (la cláusula está también en STAT. *Theb.* 8,242 y SIL. *Pun.* 16,233).

4.6. Manilio ronda las cuarenta (en torno al 0,9% de su obra), cifra todavía significativa, que lo es más si se tiene en cuenta el relativamente alto número de pasajes que superan la coincidencia en dos tiempos marcados<sup>14</sup>. De éstos destacaría 1055 *Vomereque inuersos fecundo munere campos*, que sólo cabe relacionar con MANIL. 4,524 *dote per inuersos exornat uomere campos*, o 3043 *Te fasces et regna tremunt, te cuncta uerentur*, que suena bastante cerca de MANIL. 4,551 *Illum urbes et regna tremunt nutuque regentur*.

4.7. Es apreciable la presencia de Marcial, que puede estar detrás de una veintena larga de pasajes<sup>15</sup>. Entre ellos un hemistiquio de pentámetro: confróntese 60 *Quae uenit: a Domino gloria uera uenit* con MART. 1,25,8 *Incipiant: cineri gloria sera uenit*, o véase el inicio de 1054 *Vera Dei soboles, purgataque sentibus arua*, más cercano al bilbilitano (6,3,2 *uera deum suboles...*) que a Virgilio (*ecl.* 4,49 *cara deum suboles...*).

4.8. También unos veinte pueden provenir de Horacio, casi el 0,5% de la suma de sus hexámetros<sup>16</sup>. Bastaría para certificar la presencia del venusino, cifras aparte, un verso como 1952 *Singula quis memoret quae fortis milite pareces*, que sólo tiene entre los autores clásicos el antecedente de HOR. *sat.* 1,8,40 *Singula quid memorem, quo pacto...*<sup>17</sup>. Por otro lado, 2335 *Iamque dies aderat, cum portu soluere classem/ Imperat* parece más cerca de HOR. *sat.* 1,5,20 *iamque dies aderat, nil cum procedere lintrem / sentimus*, que de *Aen.* 2,132 *iamque dies infanda aderat: mihi sacra parari*, e incluso de STAT. *silv.* 3,1,55 *iamque dies aderat profugis cum regibus aptum*.

4.9. Parecida es la situación de la *Ilias Latina*, la versión homérica compuesta en tiempos de Nerón, que tanta fortuna alcanzaría con el paso de los siglos, respecto a cuyo número total de versos la proporción es muy alta: un 1,12% si con-

<sup>14</sup> Unas 19 cláusulas (363, 792, 938, 945, 1075, 1079=2973, 1084, 1370, 1431, 1439, 1562=2059, 2314, 2328, 2601, 2672, 2685, 2988), 2 iniciales de verso (2063, 2305), 2 sintagmas (1011, 1139c), 4 junturas (1732-3, 2503, 2776, 2816) y 12 textos de mayor extensión (157, 260, 690, 1055, 1091, 1374=2196, 1422, 1477, 2536, 2975, 3043).

<sup>15</sup> Unas 11 cláusulas (38, 83, 371, 680, 725, 1281, 1471, 1854, 2167, 2409, 2554), 7 inicios de verso (316, 1192, 2104, 2472, 2673, 2677, 2711), 2 junturas (1357, 2969) y 5 textos de mayor extensión (60, 248, 558, 1054, 2467).

<sup>16</sup> Unas 7 cláusulas (401, 1404, 1503, 1778, 1853, 1998, 2400), 1 inicio de verso (2472), 3 junturas (135-6, 878, 2926) y 9 textos de mayor extensión (669, 1125, 1582, 1952, 2335=2528, 2407, 2528, 2711).

<sup>17</sup> Aun cuando el sintagma abre nueve versos medievales, según el mencionado CD de MASTANDREA-TESSAROLO (2001), su enumeración puede resultar significativa: *ECBASIS* 807; *MARBOD. carm.* 1,31,32; *PETR. ALF. Arabs* 219; *NIGELL. mirac.* 69, *Laur.* 1041, 1357 y 1589; *COM. eleg. Asinar.* 217; *COM. eleg. Rapul.* 1,129.

tamos sólo las reminiscencias no compartidas por otros autores de los aquí estudiados, un 1,95% en caso contrario<sup>18</sup>. Además hay un par de textos donde su presencia parece indudable: 1932-3 *Fundit arundineum montis de partibus imbrem, / Telorum obducens frondosa cacumina nube*, a partir de *Ilias* 359 *Telorumque uolant cunctis e partibus imbres*, y 2735-6 *Grando ruit, tentis quae emittunt arcubus hostes / Aduersasque acies configunt uulnere multo*, de *Ilias* 677-8 *...ruit undique turbidus Hector / Aduersaque acies...*

4.10. Aún es estimable la presencia de Juvenal, que también ronda las veinte reminiscencias, al menos once de ellas exclusivas<sup>19</sup>, y Propertio, con más de quince y doce respectivamente<sup>20</sup>. Comentario aparte merece, dentro de este subpartado, Albinovano, el amigo de Ovidio, cuyo frg. 5 *hunc illum, pigris immania monstra sub undis* coincide en buena parte con 1168 *Fleuerunt nigris informia monstra sub umbris*.

4.11. Más discutibles, aunque la cuestión merecería un desarrollo que no podemos hacer aquí por motivos de espacio, son los rastros de Tibulo<sup>21</sup>, Séneca<sup>22</sup>, Petronio<sup>23</sup>, Cicerón<sup>24</sup>, los *Aratea* de Germánico<sup>25</sup>, Nemesiano<sup>26</sup>, Persio<sup>27</sup> o Calpurnio Sículo<sup>28</sup>.

<sup>18</sup> A partir de aquí utilizo la cursiva para las primeras: 11 cláusulas (281, 360, 360, 437, 615, 855, 939, 1747, 1911, 2334, 2868), 1 inicio de verso (1156), 3 junturas (281, 2793, 3018), 1 sintagma (481) y 6 textos de mayor extensión (847=2837, 1043, 1932-3, 2352, 2735-6).

<sup>19</sup> Unas 11 cláusulas (371, 558, 602, 615, 795, 1077, 1122, 1181, 1421, 2481, 2693), 1 inicio de verso (890), 3 junturas (193, 697, 2075-5) y 3 textos más extensos, que no superan los tres tiempos marcados (1023, 1416, 1964).

<sup>20</sup> Unas 6 cláusulas (940, 1443, 1592, 2026, 2404, 2452), 4 inicios (818, 2467, 2642=2845), 2 junturas (1739, 2467) y 3 textos más extensos, de tres tiempos marcados (581, 1983, 2780 —hemistiquio sólo documentado aquí—).

<sup>21</sup> Unas 9 cláusulas (22, 579, 818, 855, 914, 1119, 1590, 2354, 2593), 1 inicio (370) y 3 junturas (110, 1149, 1244).

<sup>22</sup> Unas 4 cláusulas (1277=2764, 1389, 1888), 4 junturas (340, 910, 1106, 1161) y 1 texto más extenso (1545).

<sup>23</sup> Unas 3 cláusulas (357, 753, 2697) y 2 inicios (764, 1316). 503-4 *Hic illic inimica iacent confossa cruentis / Corpora uulneribus...* parece partir de PETRON. 260 *uulneribus confossa cruenta casside uelat*.

<sup>24</sup> Unas 3 cláusulas (121, 1364, 2323 <ENN.) y 2 junturas (357, 1053). Cf. 1994 *Et rursum Eoo collustrat lumine mundum* con CIC. *carm. fr.* 6,2 *uertitur et totum conlustrat lumine mundum* (e *ib.* 52,237 *...lumine mundum*). Ya Cardoso (1986) señalaba también reminiscencias de su prosa (p. ej. 89 *Barbaraque aeterno subiice regna Deo de Marc.* 3 *domuisti gentes immanitate barbaras*).

<sup>25</sup> Una cláusula (2459), pero recuérdese 307, visto en 3.2.3.5., y confróntese 1340 *Quam posset tuti contingere littora portus* con *Arat.* 131 *...tutos contingere portus* o 1818 *Omnia miscentur; totam tenet horridus urbem* con *Arat.* 3,19 *Omnia miscentur...*, hemistiquio sólo documentado aquí.

<sup>26</sup> Tres cláusulas (921, 925, 938), 1 inicio (1779) y 2 sintagmas (1442-3, 2105).

<sup>27</sup> Una cláusula (1215). Cf. además 41 *Ipsius est etenim saeuos superare tyrannos* con PERS. 3,35 *...saeuos punire tyrannos* y 2983 *Progenies Adae, tumido inflammata furore* con PERS. 6,57 *Progenies terrae...*

<sup>28</sup> Cuatro cláusulas (886, 1332, 1637, 1845) y 1 juntura (2361). Cf. además 2643 *Stat prope in extracto, qua sol micat aureus ortu* con CALPVRN. *ecl.* 4,54 *Agricolis qualemque ferat sol aureus ortum*.



5. En conclusión, es indudable que, aunque más de las dos terceras partes de los versos del *De gestis* utilizan elementos prestados de los clásicos, no podrá negársele originalidad al insigne lagunero (incluso descontando los que pueden venir de autores tardíos y medievales, en todo caso mucho menos numerosos), si tenemos en cuenta que la originalidad de un poeta latino renacentista se rige por otros parámetros que la de sus modelos, como el manejo de una considerable variedad de fuentes, las combinaciones entre ellas y la diversidad de procedimientos para adaptarlas a las propias obras. Y aún le dan más valor las circunstancias en que se desarrolló su trabajo, con una formación inicial relativamente breve (estuvo en Coimbra desde los catorce a los diecinueve años<sup>29</sup>), durante las primeras etapas del humanismo hispano-portugués y su proyección (se suele insistir en el hecho de que el *De gestis* es «el primer poema ‘épico’ de América»<sup>30</sup>) y llevada a cabo muy lejos de todo asiento de cultura humanística. Eso sin tener en cuenta que su objetivo primordial no sería buscar la originalidad, sino construir un texto atractivo y a la vez accesible a unos destinatarios no siempre adecuadamente versados en latín, obedeciendo un encargo de sus superiores.



---

<sup>29</sup> Cf. para éstos y otros datos, GONZÁLEZ LUIS (1988: apartado a).

<sup>30</sup> FORNELL (1992). El entrecorillado de ‘épico’ es mío; al respecto, puede verse, vgr., RODRÍGUEZ-PANTOJA (1997).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARDOSO, A. (1986): *Pe. Joseph de Anchieta, S.J. De gestis Mendi de Saa*, Edições Loyola, São Paulo.
- FORNELL J. M.<sup>a</sup> (1992): *José de Anchieta. El primer poema épico de América. (P. Joseph de Anchieta. De Gestis Mendi de Saa. Original latino con introducción histórico-literaria y primera versión castellana)*, Compañía de Jesús (Prov. Baet.), Granada.
- GONZÁLEZ LUIS, F. (ed.) (1988): *José de Anchieta. Vida y obra*, L.A., La Laguna.
- MASTANDREA, P./L. TESSAROLO (2001): *Poetria Nova. A CD-rom of Latin Medieval Poetry (650-1250 A. D.) with a gateway to Classical and Late Antiquity texts*, Sismel, ed. Galluzzo, Florence.
- RODRÍGUEZ-PANTOJA, M. (1997): «Un ejemplo de "épica" cristiana renacentista: el *De Gestis Mendi de Sa* del P. José de Anchieta», en J. M.<sup>a</sup> Maestre/ J. Pascual/ L. Charlo, *Humanismo y pervivencia del mundo clásico, Homenaje al Profesor Luis Gil*, Ayuntamiento de Alcañiz, Universidad de Cádiz, Cádiz, II 3, pp. 1271-1282.





## LOS AUTORES CLÁSICOS EN *CONVALECENCIA DEL ALMA* DE PEDRO ÁLVAREZ DE LUGO Y USODEMAR

Francisco Salas Salgado  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

En la obra de tono moral *Convalecencia del alma* del poeta canario Pedro Álvarez de Lugo y Usodemar (Santa Cruz de La Palma, 1628-1706) se encuentra todo un universo de referencias marginales a autores y obras, dentro del cual cobran protagonismo los autores clásicos, los autores de la llamada gentilidad. A ellos, a su uso en esta obra y, en fin, a la pervivencia de éstos en el siglo XVII se dedica el siguiente artículo.

PALABRAS CLAVE: Tradición Clásica. Citas de autores clásicos. Siglo XVII. Pedro Álvarez de Lugo y Usodemar.

### ABSTRACT

The work of the Canarian poet Pedro Álvarez de Lugo y Usodemar (Santa Cruz de la Palma, 1628-1706), *Convalecencia del alma*, presents, in a moralistic tone, a complex world of authorial references of all kinds. Among these, classical authors are specially relevant. This paper addresses the issue of these gentile writers and the reception of their works in the 17th century.

KEY WORDS: Classical tradition. Quotations of classical authors. Seventeenth-century. Pedro Álvarez de Lugo y Usodemar.

1. Los autores clásicos grecolatinos han sido una constante, en cualquier momento literario, desde la Edad Media hasta época moderna. A ellos se accedía casi de forma incesante en busca de todo un arsenal de recursos —fundamentalmente modelos e imágenes— con los que se pretendía componer nuevas obras, permitiendo de este modo la continuidad de una de las civilizaciones más importantes del mundo occidental. También, en los últimos años, casi también de forma ininterrumpida se han venido realizando por determinados filólogos clásicos investigaciones relacionadas en el interesante campo de la pervivencia con excelentes resultados, que van descubriendo la huella clásica tanto en autores y épocas diversos, como también en geografías diferentes.

Pues bien, en este contexto se circunscriben las siguientes páginas. Se pretende acceder al uso y la manera cómo se engarzan los «autores de la gentilidad» en una obra de un autor canario del siglo XVII; su función y, a la postre,





el conocimiento y aprecio que de aquéllos se tenía en el Barroco. Quiero, además, ofrecerlas como modesta aportación en este homenaje a la memoria del Dr. D. Eduardo del Estal Fuentes, el primer profesor de Lengua Griega que tuve en la Universidad de La Laguna, hombre bueno y mejor colega, quien hizo gala en el largo tiempo en que lo conocí de un gran amor y pasión por los clásicos y de una tremenda humanidad.

2. Entrando ya en materia, convendría ofrecer unos retazos de la vida de Pedro Álvarez de Lugo, de la que realmente se conoce poco (Sánchez Robayna, 1993). Fundamentalmente, se mencionan la fecha de su nacimiento en la isla de La Palma el 27 de junio de 1628, sus estudios superiores de Leyes en el Colegio de San Ildefonso de Alcalá de Henares, el cargo de lugarteniente del Corregidor de Tenerife y La Palma, y su muerte, acaecida el 9 de enero de 1706.

De su obra literaria, donde se ha visto, como es lógico para la época, la influencia de la retórica (en el prólogo el propio Álvarez de Lugo se refería a Nicolás Causino como «la pluma de mas peso en los primores de la locucion, y que mas ayrosamente ha escrito en estos tiempos el modo de hazerse muy señalados en ella los que aspiran à el acierto» [1689: ¶¶¶¶ 4<sup>o</sup>]) destacan el tratado de retórica *Los eslabones más fuertes de las cadenas de Alcides*; el minucioso comentario del poema *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz, que atiende en buena parte a los valores retórico-formales del poema que comenta, y la obra que aquí se trata *Convalecencia del alma*, pieza de tono moral, perteneciente, como se indica, al Barroco tardío (Sánchez Robayna, 1993: 13).

Habría que indicar que *Convalecencia* participa de la poética de la superabundancia y de la extremosidad; y tiene una finalidad concreta que es la de adoctrinar a un mancebo llamado Valeriano, para que adecue su conducta a la moral cristiana. Ello se realiza «mediante severas disquisiciones sobre cada uno de los siete pecados capitales y sobre las virtudes correspondientes» (Sánchez Robayna, 1993: 16-17).

Pero, además, y para lo que aquí nos interesa, se aduce que esta obra de madurez tiene también como característica que la define el absorber la cultura de su tiempo. De resultas de ello se encuentran en ella reflejadas las «tradiciones de la gentilidad a las que no se deja de aludir constantemente a lo largo de todo el tratado» (Sánchez Robayna, 1993: 16).

3. En efecto, a estos «ingenios de la gentilidad» (expresión con la que se refiere Álvarez de Lugo [1689: 148] a los autores clásicos) aludía A. Sánchez Robayna en el cuadernillo de estudio preliminar que acompaña a la edición facsimilar abajo descrita. Como indica «las referencias a los autores latinos, como es natural, abundan aquí; el más citado es Ovidio, seguido de Marcial» (Sánchez Robayna, 1993: 44). Además, menciona, al referirse a ciertos rasgos neoestoicos que se perciben en algunas de las reflexiones del libro, la influencia de Séneca, citado en variadas ocasiones, incluso a través del comentario de Justo Lipsio (*Idem Seneca, eodem Epigrammate relato à Lypσιο super Senecae opera, folio mihi 69* [Álvarez de Lugo, 1689:

105])<sup>1</sup> cuya lectura, por otro lado, recomienda al convaleciente Valeriano (Sánchez Robayna, 1993: 37).

Esta inclinación de los autores barrocos hacia los clásicos latinos es algo que ya apuntaba G. Highet (1986: II, 56-57) al referirse singularmente al proceso de imitación que se daba en la prosa barroca. En este sentido, frente a la flexibilidad, sutileza, precisión y brevedad de la prosa griega, la similitud de las lenguas romances con la latina permitió una mayor influencia de esta lengua, a la que se acudía como inspiración y autoridad.

Asimismo, habría que considerar para estos momentos lo que menciona Pedro Ruiz Pérez (2003: 165):

[...] el concepto de autor aparece vinculado de lleno a la noción de autoridad. Los *auctores* son quienes poseen la *auctoritas*, y esta reside en la palabra de los principios: por antonomasia los textos sagrados, la *Biblia*, el libro por excelencia, y por extensión, los maestros grecolatinos, conformadores del canon, los clásicos.

Muy relacionado con este principio de autoridad está el concepto de *imitatio*, que propiciaba la continuidad de textos y estilos, que se veían así envueltos en un halo de invulnerabilidad que los convertía casi en objetos de culto, restringiendo cualquier atisbo creativo proveniente del autor. El propio autor (Álvarez de Lugo, 1689: 167-168) se refiere a ello en el párrafo siguiente:

Lo mismo que al Pintor excelente le sucede cada día al ingenio que compone vn papel docto, en que apura todo el jugo à la eloquencia. Para escribirlo, pues, mas acertadamente, bebe en el profundo rio del Chrysologo la imitacion de Tropos, y figuras ingeniosas. En el Milanès Ambrosio, las doctas ponderaciones: en el Doctor Maximo, y en el Cordovès Estoyco, las sentencias agudas, y eloquentes; en Cerda, y en Celada, las frasses, las amplificaciones, y antithetos: En el Cisne del Segura, los discursos floridos, las frasses extraordinarias: en aquel docto Lego de estos tiempos, el aliño discreto, los acumenes raros: en el grande Rosende, el estilo mas que grande; y finalmente, para dezirlo todo de vna vez, en el Aguila de los Doctores, todo lo que cabe en estos, y todo lo que no cabe en el encarecimiento.

3.1. Si aunamos en un índice los autores clásicos que aparecen en los *marginalia* de esta obra, nos percatamos de inmediato que Álvarez de Lugo demuestra por lo pronto haber tenido un acercamiento más que mediano a aquéllos. No debe olvi-

---

<sup>1</sup> No es decabellado pensar que pudo haber utilizado Álvarez de Lugo la edición (*editio secunda atque ab ultima Lipsi manu*) de la obra del cordobés de este humanista de 1615 publicada en Amberes (*Antuerpiae, ex officina Plantiniana, apud viduam et filios Io. Moreti*) titulada: *L. Annaei Senecae... opera quae exstant omnia a Iusto Lipsio emendata et scholijs illustrata*, y que contiene: *De ira ad nouatum; Ad Heluiam matrem de consolatione; Liber de consolatione ad Polybium; Ad Marciam de consolatione; De prouidentia...* [et al.]. Aclaro, desde aquí, que cito respetando mayormente la ortografía del facsímil. Únicamente no he reproducido la *s* alta.



darse que existen también referencias a autores de otras épocas y géneros (Salas Salgado, 2005 e.p.) provenientes de un seguro hábito de lectura.

Estos autores y obras correspondientes a la gentilidad se citan de diversa manera. Lo más normal es que aparezcan ambos, autor y obra, en latín (el nombre del autor por lo general abreviado); y se ofrezcan otros datos, como capítulo o verso al que corresponde la cita.

Cabe ahora reproducir estos autores y obras por orden alfabético<sup>2</sup>:

1. Aristóteles: *Metaphysica; Liber de Coelo, & Mundo*.
2. Aulo Gelio: *Noctes Atticae*.
3. Cicerón: *De officiis; De senectute*.
4. Claudiano: *In consulatu honoris (=De consulatu Stilichonis); De laudibus Stilichonis (= Laudes Stilichonis); De raptu Proserpinae*.
5. Diógenes Laercio: *De vita et moribus philosophorum*.
6. Homero: cita indirecta a través de la *Mythologiae* de Natale Conti.
7. Eliano.
8. Horacio: *Sátiras; Ars poetica*.
9. Juvenal: *Sátiras*.
10. Livio: *Decades (= Ab urbe condita)*.
11. Lucano: *Pharsalia*.
12. Luciano: *De domo*.
13. Lucilius (citado a través de Macrobio).
14. Macrobio: *Saturnalia*.
15. Marcial: *Epigramas*.
16. Opiano.
17. Ovidio: *Metamorphoseos; Tristia; De remedio amoris*.
18. Persio: *Satyra*.
19. Plinio: *Historia natural*. Cita indirecta a través de Claude Minois.
20. Plutarco: *In vita Scipionis (= Vitae parallelae)*.
21. Quinto Curcio.
22. Salustio: *In Iugurta (= Bellum Iugurthinum)*.
23. Séneca: *De ira; Epistulae morales; In Hercule furente (= Hercules furens); De clementia*. Cita indirecta a través de Justo Lipsio.
24. Suetonio: «loquens de Claudio Druso»; «loquens de Vitelio Imperatore» (= *De viris illustribus*).
25. Valerio Máximo: *De pudicitia; De luxuria (= Facta et dicta memorabilia)*.
26. Virgilio: *Eneida*.
27. Vitrubio: *De Architectura*.

3.2. El «Índice de nombres» que relaciona A. Sánchez Robayna (1993: 71-73) revela las ocasiones en que se citan estos escritores y permite obtener una primera

---

<sup>2</sup> Se reproducen solamente los autores propiamente paganos, excluyendo deliberadamente autores representativos de lo que sería la literatura latina cristiana. El nombre del autor aparece en la forma como se cita en *Convalecencia*. Sólo desarrollo el título de las obras y no indico los libros y capítulos que se citan de éstas.





idea de su porcentaje. En este sentido, existe una clara diferencia entre Ovidio, Marcial y Séneca, con relación a Virgilio. Sin embargo, habría que indicar que las citas correspondientes al escritor mantuano son más de las que aparecen.

En efecto, en principio, si nos dejamos llevar sólo por las referencias al margen, la consideración de este autor palmero hacia este clásico parece casar con la escasa popularidad que este autor latino tenía en esta época ante Ovidio, Marcial u Horacio (Rozas-Pérez Priego, 1983: 636) e incluso Homero y Teócrito (Blecuá, 1983: 76). Sin embargo, nada más lejos de la realidad. Existen en *Convalencia* citas latinas, no en el margen sino en el cuerpo del texto, donde nuestro autor cita versos de obras de Virgilio, sin mención alguna de su nombre, sólo con la referencia de «célebre poeta», hecho que delata la consideración que tenía hacia el autor de la *Eneida*, la obra que aparece citada en los márgenes.<sup>3</sup>

Si tuviéramos que encuadrar estos autores y obras por épocas y géneros, se reconoce primero una innegable presencia de autores griegos, seguramente consultados en las versiones latinas<sup>4</sup> o, como el caso de Homero, en alguna obra de referencia. Para los autores latinos no se puede decir que exista una preferencia hacia una época determinada de la historia literaria. Salvo autores de la época preclásica, los otros períodos en mayor o menor medida aparecen representados. El porcentaje se inclina a favor primero de los autores de época postclásica, luego vienen los de época clásica y, finalmente, los autores de época tardía. Lo mismo pasa con los géneros en que se encuadran las diversas obras citadas. En algunos casos, como el de Horacio, se aducen títulos representativos de buena parte de su producción literaria. Pero ello no es raro en este tipo de obras y en esta época, donde la *uarietas* humanística permite al autor acceder primero a un cúmulo grande de obras de diversos estilos y épocas, y ofrecerlas luego, cosidas con habilidad barroca, en medio de otros textos de variopinto calado, que hacen dudar incluso a los propios autores de la labor bien hecha, como sucede a Álvarez de Lugo, quien, en un ejercicio de *captatio benevolentiae*, no sabe si le «ha quedado la obra en esta diligencia de puro retocada tan cruda» (Álvarez de Lugo, 1689: ¶¶¶ 4).

A esta «variedad» de obras se refería también fray Pedro Reyes de los Ríos y Lamadriz, en su «Censura» (Álvarez de Lugo, 1689: ¶¶¶ 2-2<sup>v</sup>), como uno de los méritos personales del palmero, y además parece justificar su inclusión:

[...]; pero no se le nieguen dos cosas al Autor; la vna, su loable entretenimiento en los libros de buenas, y sagradas letras; la otra, el asejo de componer en discreto Ramillete quantas flores pudieron ser del caso para el assumpto, con que si en la mis-

<sup>3</sup> Es el caso así de los versos *Et nobis idem Alcimedon duo pocula fecit, & moli (sic) circum est ausas amplexus acantho* perteneciente a Ecl. 3, 44-45 (ÁLVAREZ DE LUGO, 1689: 15) y *Eheu quid volui misero mihi? Floribus Austrum / Perditus, & liquidis immisi fontibus apros* perteneciente a Ecl. 2, 58-59 (ÁLVAREZ DE LUGO, 1689: 197).

<sup>4</sup> Así la cita de Aristóteles (ÁLVAREZ DE LUGO, 1689: 81): *Parvus error in principio, maximus est in fine. Arist. lib. 1. de Caelo, & Mundo.*

teriosa, y ociosa tarea de la creacion del Mundo, aunque qualquiera cosa en si sacaua el *me fecit* de su Autor, y luego juntas subieron à grado superlativo de buenas, no serà razon negarle que lo que, abeja estudiosa, hallò en otros libros bueno, dándonoslo tan à tiempo dispuesto, y vnido, les añadió su disposicion perfecciones [...].

4. En este contexto se ha de entender, asimismo, la función de las citas de estos autores de la gentilidad dentro de *Convalecencia*. No está de más recordar que A. Rallo Gruss (1988:12) anticipaba el didactismo que caracteriza la prosa barroca, del que *Convalecencia del alma* es un ejemplo. Un didactismo «desde la desilusión o la asunción de unos avatares adversos» y donde el «pasado clásico es válido en cuanto experiencia aplicable al presente». Este aserto es interesante por cuanto anticipa la común característica de la inclusión de estos clásicos. Los autores griegos y latinos, que se citan, sirven para refrendar los argumentos que se desgranán, sean de carácter moral o no. Mayormente se busca en la autoridad, formulada bajo la forma de sentencia de los diversos autores (Salas Salgado, 2005, e.p.), un apoyo para lo que se está tratando, pues ese tono moral va a incardinar cualquier mención a ellos. La aparición de determinados autores clásicos y obras de los antes citados se entendería así de manera clara.

Como ejemplo de ello —bastante significativo, en mi opinión— es la inclusión de referencias del *De architectura* de Vitrubio, libro por otro lado que no se entiende a primera vista que pueda servir para el fin moral de la obra. Dicho tratado queda justificado como referencia erudita para refrendar un comentario de nuestro autor. Así en el propio encabezado del Capítulo, que reza «De aquella forma que guardan los chapiteles de las columnas Corinthias, y asimismo del origen de su invención (que hizo mas celebre à Calimacho, Architecto insigne) saca la humildad motiuos para hazer humildes à los mas leuantados de la tierra, y para leuantar della à los hombres mas humildes» (Álvarez de Lugo, 1689: 8-9), se dice:

Con la culpa mas diforme te dibuxè, Valeriano, mi hermosa; con lo que se le opone à la altivez mas engreida, te di mi ser delineado. Di principio al acierto, que necessita la cura de tu convalecencia con el error mas feo, y en otro error he de darte reglas con que destruirlo.

§. I. Dio motivo un error supersticioso de la Gêtilidad, al origen que tuuieron los frondosos remates de la columnas Corinthias, y ha de ser oy su origen el acierto mas seguro de tu convalecencia, porque debiendole à vn yerro tan de marca el logro de tu enmienda, la estrañeza de semejante caso te haga memorable el escarmiento. El capitel Corinchio (*sic*), imagen más adecuada, hieroglífico mas cabal del conocimiento humano, y de los defectos propios (*sic*), ha de ser oy la basa en que se funde tu enmienda, si quieres ser columna en que estriven tus dichas.

Y en el margen:

«Vitruv. libr. 4, de Architectura, cap. I»

Asimismo, no hay que obviar el cuidado que hubo de tener Álvarez de Lugo para con determinadas obras clásicas a tenor de las disposiciones que existían por



parte de la Inquisición a este respecto (Gil Fernández, 1981: 519). Esto que ya elogiaba su otro censor, el doctor don Francisco de la Puebla González, cuando hablaba de que «afianza la seguridad de su enseñanza con autoridades tan propias, assi de la Escritura, como de Interpretes, que mas que buscadas, parecen fabricadas, para prueba del intento que persuaden» (Álvarez de Lugo, 1689: ¶¶ 3v.), lo descubre nuestro autor en el capítulo titulado «Sobre el último Requisito, con que la castidad conserva intacto el candor de su ser»:

Suspenden las fabulas el descredito que tienen de mentirosas, entretando que dan algun barato de erudiciones morales en el juego de sus flores. Frutos de mucha doctrina se dan à cada passo en los que fingió el ocio de las plumas Gentilicas. Algo de esto quiso significar Ovidio en la Fabula de Daphne; pues por huir esta castissima doncella la ocassion de su ruina en las instancias de Apolo, en premio de este hecho memorable, todo vn laurel la corona (Álvarez de Lugo, 1689: 84)

Muy claramente se observa esta prudencia en las menciones de determinados autores, como Ovidio o Marcial, autor este último del que demuestra tener más que mediano conocimiento, y al que no duda en acudir para el comentario oportuno y el fin moral que se propone. Un ejemplo de la habilidad que demuestra nuestro autor lo tenemos (Álvarez de Lugo, 1689: 146) en el texto que sigue:

§. I.

De la gula, y de aquellos que la mantienen, se haze esclavo el que se haze justo à todas horas en las mesas ajenas. Por esso se le hizo a Marcial extraordinario, vn hombre a quien los bocados de semejantes mesas no eran frenos bastantes à su lengua, para que no se soltasse à dexar desabridos a los que le dexauan su paladar sabroso.

*Cænas, chantare, cum foris libenter:*

*Clamas, & maledicis, & minaris.*

*Deponas animos truce in onemus:*

*Liber non potes, & gulosus esse.*

§. II.

Entregarse todo el gusto de la gula, y no entregarse a la sugesion infame del que haze al gusto el gasto, es difícil, que quepa en vn vientre, donde cabe mas lo que la templâça, y la razon determinan. Por esso el mismo Epigramatario, aconsejado à Maximo lo que debia observar para conservar le libre, entre otras cosas le encarga, que huiga de los vanquetes (sic).

*Vis fieri liber? mentiris, Maxis, non vis;*

*Sed fieri si vis, hac ratione potes.*

*Liber eris cænare foris si, Maxime nolis.*

Las dos citas del bilbilitano aparecen especificadas en el margen. Respectivamente son: «Marcial. lib. 9. Epigr. 11»; y «Marcial, lib. 2. Epigr. 53».

5. Entendiendo esta nómina de autores y su uso no en un marco sincrónico, ni como producto exclusivo de una época, en este caso el Barroco, sino como continuación del Renacimiento, habría que pensar en la persistencia de esta huella clásica, quizás como



apunta Bruce W. Wardropper (1983: 7-8) fundamentalmente por la abundancia de traducciones e imitaciones. De resultas de ello se ha podido ver que Horacio tuvo especial vigencia, seguido luego de Ovidio y sus *Metamorfosis*, de Virgilio y, finalmente, de Marcial, quien se convirtió en modelo del epigrama barroco.

Más recientemente, A. Egidio (1992: 10) ha venido a incidir en el cambio de tratamiento a los clásicos que existió en el siglo XVII respecto al Renacimiento. El caso más evidente es el de Virgilio, al que se continúa imitando y traduciendo en el Barroco, pero del que se extingue lo que se ha denominado virgilianismo filológico. Frente a los autores más editados en orden de preferencia en el siglo XVI (Ovidio, Esopo, *Sententiae*, Virgilio, Séneca, Cicerón, Catón, Plutarco, Tito Livio y Plauto), el siglo XVII ofrece un cambio donde el primer lugar lo ocupa Virgilio seguido de Séneca, *Sententiae*, Plutarco, Epicteto, Ovidio, Horacio, Cicerón, Esopo y Tácito. Los gustos literarios se centran fundamentalmente en Virgilio y Séneca; se editan novelas clásicas hasta 1629 (Apuleyo, Heliodoro, Aquiles Tacio), y la nueva preceptiva deviene en el interés hacia Aristóteles y Horacio. Marcial y Plinio deben su razón de ser a Quevedo y al auge de las obras enciclopédicas, respectivamente; y Séneca y Epicteto «marcan la moda de la filosofía estoica post-renacentista» (Egidio, 1992: 10).

Por lo demás, es normal que se dé en estos textos del Siglo de Oro (como ocurre en *Convalecencia*) ese acopio grande de citas. Ni que decir tiene que todo este cúmulo de referencias rodea a la obra de una aureola de desbordada erudición y provoca en el público lector ciertos atisbos de animosidad por lo recargado que se hace su lectura. Sin embargo, se ha señalado (Lerner, 1998: 81) —y así creo que debe ser entendido— que el despliegue de autores —léase autoridades— es lo que confiere cierta unidad a estas piezas literarias, y lo que parece más lógico, que tales procedimientos debieran ser considerados bajo el prisma de un lector del momento, cuyo criterio difiere en gran medida de las apreciaciones que pudieran hacerse por la crítica moderna.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ DE LUGO, P. (1689): *Convalecencia del alma más perdida quando más bien ballada en el inmundo cieno de los vicios*, En Madrid: por Jvan García Infanzón (ed. facsímil, Viceconsejería de Cultura y Deportes La Laguna, 1993).
- BLECUA, A. (1983): «Virgilio en España en los siglos XVI y XVII», *Actes del Viè Simposi de la Secció catalana de la SEEC*, Barcelona.
- EGIDO, A. (1992): «Temas y problemas del Barroco español», en F. Rico, *Historia y crítica de la literatura española*, vol. III.1, Editorial Crítica, Barcelona, 1-48.
- GIL FERNÁNDEZ, L. (1981): *Panorama social del Humanismo español (1500-1800)*, Alhambra, Madrid.
- HIGHET, G. (1986): *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, trad. de A. Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México. 2 tomos.
- LERNER, I. (1998): «Misceláneas y poliantes del Siglo de Oro español», en MATAS, J.- TRABADO, J. M.- GONZÁLEZ, M. L.- PARAMIO, M. (eds.), *Actas Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, vol. II, 71-82.
- RALLO GRUSS, A. (1988): *La prosa didáctica en el siglo XVII*, Taurus: Madrid.
- ROZAS, J. M.- PÉREZ PRIEGO, M. A. (1983): «Trayectoria de la poesía barroca», en F. Rico, *Historia y crítica de la literatura española*, vol. III, Editorial Crítica, Barcelona, 631-668.
- RUIZ PÉREZ, P. (2003): *Manual de estudios literarios de los siglos de oro*, Castalia Universidad: Madrid.
- SALAS SALGADO, F. (e.p.): «Las anotaciones en *Convalecencia del alma* de Pedro Álvarez de Lugo y Usodemar (Santa Cruz de La Palma, 1628-1706)», *Humanismo y pervivencia del Mundo Clásico. Homenaje al profesor Antonio Prieto*.
- SÁNCHEZ ROBAYNA, A. (1993): *Pedro Álvarez de Lugo y la moralística española del Barroco*, Gobierno de Canarias, Viceconsejería de Cultura y Deportes.
- WARDROPPER, B. W. (1983): «Temas y problemas del Barroco español», en F. Rico, *Historia y crítica de la Literatura española*, vol. III, Editorial Crítica, Barcelona, 5-48.





# LAS CATÁSTROFES NATURALES EN LA ANTIGÜEDAD I (INUNDACIONES, ERUPCIONES VOLCÁNICAS E INCENDIOS)<sup>1</sup>

Germán Santana Henríquez  
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

## RESUMEN

Naciones Unidas clasifica los desastres en dos clases: naturales y tecnológicos. En este trabajo abordamos tres ejemplos en la literatura grecolatina antigua (una inundación en Homero, una erupción volcánica en Plinio y un incendio en Plutarco).

PALABRAS CLAVE: Desastres. Antigüedad. Inundación. Volcán. Incendio.

## ABSTRACT

The United Nations classifies disasters in two types: natural disasters and technological disasters. Three examples from Ancient Greco-Latin Literature are considered in this paper (a flood in Homer, a volcanism eruption in Plinio and a fire in Plutarch).

KEY WORDS: Disasters. Ancient world. Flood. Volcano. Fire.

Desde un punto de vista etimológico, el término griego καταστροφή indica la ruina, destrucción, desenlace o fin, pero también es un símbolo general de un cambio por mutación en un proceso, frecuente signo del inicio de una transformación psíquica (Cirlot, 1969 y Pérez-Rioja, 2003). El carácter de la catástrofe, el efecto dominante en la misma (huracán, aire; incendio, fuego; diluvio o inundación, agua; terremoto, tierra) matiza secundariamente el símbolo. La modificación que la catástrofe produce en el agente que la padece tiene, naturalmente, una importancia esencial para discernir el carácter positivo o negativo del cambio. La voz ἑκατόμβη se refiere al sacrificio de cien bueyes y se usaba en general para indicar un sacrificio grande o solemne; constituía un desastre la muerte de cien cabezas de ganado para un pueblo eminentemente agrícola y ganadero, por lo que la palabra hecatombe vino a significar cataclismo (κατακλισμός), vocablo que da a entender una inundación o un diluvio, en los que también se perderían muchos animales. La entrada *riesgo*, de *resgar*, «cortar», parte del latín *resicare*, e indica la contingencia o proximidad de un daño.

La literatura griega, como iniciadora de la cultura occidental, se abre con una obra perteneciente a un tal Homero, un poeta aedo que canta unos acontecimientos transmitidos durante siglos por vía oral. Siguiendo el ritmo del hexámetro dactílico, evoca un suceso que conmocionó la civilización antigua: la guerra de





Troya, un desastre tecnológico si seguimos el criterio establecido por Naciones Unidas. Ilión y Troya, dos nombres que en la *Iliada* rememoran una misma ciudad (la actual ciudad turca de Hissarlik), inauguran el género épico en poesía, es decir, los cantos de las hazañas de valerosos héroes que combatieron en singular batalla. La expresión κλέα ἀνδρῶν remite precisamente a la gloria de unos hombres que pasaron a la posteridad por sus portentosas dotes bélicas. Todos los pueblos sienten la necesidad de autoafirmarse engrandeciendo su pasado legendario mediante acontecimientos asombrosos donde ponen de relieve su fuerza, valentía, sacrificio y voluntariedad. Estas «virtudes» los hacen grandes y respetados. No hay literatura que no posea su canto épico nacional por excelencia. Si España se manifiesta con el *Mío Cid*, obra anónima que refiere las andanzas de Rodrigo Díaz de Bivar (siglos XII-XIII), Francia descansa en los poderosos brazos de *La Chanson de Roland*, mientras que lo que hoy se denomina Reino Unido ensalza las acciones más polémicas en su *Beowulf*. Alemania igualmente desata su chovinismo en *Los nibelungos*, mientras que países más distantes como Cuba y Brasil dejarán en manos canarias sus himnos épicos por antonomasia, el primero con el grancanario Silvestre de Balboa y su *Espejo de Paciencia* (1608), y el segundo con el calificado como apóstol del Brasil, el tinerfeño José de Anchieta y su *De gestis Mendis de Saa*, obra escrita en latín y que se recita actualmente en los primeros años de escolarización en el país de la samba. Aunque señalamos una de estas composiciones como canónica, la literatura española cuenta con cientos de obras épicas desde el siglo XIII en adelante (baste citar las de tema americano como *La Araucana* de Ercilla o *La Argentina* de Centenera, etc., hasta la *Atlántida* de Jacinto Verdaguer en 1877).

La guerra se produce, según Homero, por el rapto de Helena, a la sazón, mujer de Menelao, soberano griego, por parte de Paris, príncipe troyano. Este hecho provoca un enfrentamiento entre una coalición griega comandada por Agamenón y la defensa de la ciudad por parte de Príamo, rey de Troya. Combatientes de la talla de Aquiles, por el bando griego, y Héctor, príncipe de Troya, conforman un escenario de muerte y destrucción que comienza a relatarse en el año décimo de la contienda. La historia y la arqueología confirmaron este escenario bélico por el control marítimo del Helesponto, muy cerca de las costas de Troya. El sensacional descubrimiento de Winckler en 1906 de las tablillas y archivos del imperio hitita y su posterior desciframiento por el checo Hrozny desenterraron y sacaron a la luz los secretos de este misterioso pueblo, que, asentado en la península de Anatolia, se enfrentó con Grecia sobre el 1250 a.C. Fue el emperador Tutaliya IV quien sucumbió ante el ataque heleno, siendo *Truisa* y *Wilusiya*, los nombres hetitas de Troya e Ilión, devastadas por las hordas griegas. Los poemas homéricos se corresponderían con la Troya VIIa, una de las ocho que encontró H. Schliemann cuando excavó la ciudad a finales del siglo XIX, siguiendo fielmente la lectura de la *Iliada*. En el canto 21.131 y ss., encontramos un curioso fenóme-

---

<sup>1</sup> Este trabajo se desarrolla dentro del proyecto de investigación *El humanismo español del siglo XVI y Canarias en la época del humanismo*, BFF2003-06547-C03-03.

no meteorológico (Segalá y Estalella, 1982). El río de la llanura de Troya, el Escamandro, aparece como un dios, hijo de Zeus, denominado también con el apelativo de Janto (El Rojo). Este epíteto se referiría al color de sus aguas por la matanza de guerreros que caen en su cauce. Desempeña un papel en el combate de Aquiles contra los troyanos. Indignado de recibir tantos cadáveres y tanta sangre en su cauce, el Escamandro pretende oponer una barrera al héroe. Se desborda, amenaza con ahogarlo, hasta el momento en que Hefesto obliga al río a volver a su lecho y permanecer neutral. Este embate violento de las aguas de un río provoca una inundación de daños considerables. Este primer registro en la obra más temprana de la literatura griega constata que las inundaciones son las catástrofes naturales más frecuentes, originadas generalmente por lluvias torrenciales o por deshielos cuyas consecuencias son visibles porque perturban la economía de las regiones, sobre todo si son agrícolas, debido a que al retirarse, el agua arrastra la capa fértil del suelo y además contamina dichos suelos, y las capas freáticas provocan riesgo de epidemias. Igualmente, al generar aluviones de barro, arrasan lo que encuentran a su paso.

La erupción volcánica del Vesubio a finales de agosto del año 79 produjo la muerte súbita de Pompeya, una de las grandes maravillas arqueológicas que aún se conservan en estado espléndido. Al volcán debemos que se hayan conservado hasta el día de hoy sus casas, sus tiendas, sus calles, hasta sus cuerpos calcinados reconstruidos a partir de un molde de yeso. Las toneladas de ceniza y lava que se depositaron sobre la ciudad permitieron que de una forma natural se conservase todo exactamente igual a como se dejó el día de la erupción. Cuando los arqueólogos empezaron a desenterrar las ruinas se encontraron con edificaciones que conservaban las pinturas originales, frescos y mosaicos de casas y templos, de modo que gran parte de la información que hoy se tiene sobre el estilo de vida romano de mediados del siglo I d.C., se debe a la erupción de un volcán que aún hoy, aunque dormido, registra actividad sísmica.

Mientras hombres, mujeres y niños dormían, el interior de la montaña estaba fraguando una destrucción de grandes proporciones y sobre su ladera corrieron toneladas de lava, roca y cenizas que de manera imprevisible cubrió por completo las ciudades de Pompeya y Herculano; no muchos lograron escapar de la desgracia subiendo a los barcos atracados en puerto; el resto quedó sepultado o murió de asfixia debido a los gases tóxicos (azufre) que el volcán emitió en un radio aproximado de 20 kms. a la redonda. Pompeya, habitada por unas 20.000 personas, quedó reducida a cenizas; hoy día pueden verse los moldes que los arqueólogos han hecho de los cuerpos petrificados de los fallecidos, así como de animales, que nos trasladan de manera muy gráfica a la agonía que sufrió la población. Pompeya es hoy una ciudad fantasmagórica de una belleza sin parangón, donde los frescos, las entradas a las villas o el foro representan lo que fue, una ciudad de ricos aristócratas que perecieron bajo el efecto devastador del volcán. El barón Edward Lytton, escritor y político británico, quien visitó el sitio de las excavaciones, escribió la conocida novela histórica *Los últimos días de Pompeya*, basada en aquel trágico acontecimiento. En 1944, la actividad de este volcán fue espectacular y devastadora, hasta tal punto que las imágenes de esta erupción se utilizaron en la película *La*



*guerra de los mundos* (1953). El Vesubio fue utilizado por Susan Sontag en su novela *El amante del volcán* en 1992.

Sabemos que un volcán no se desata de inmediato. Al trágico acontecimiento precedieron unos días un tanto moviditos. El 20 de agosto del año 79, cuando la paz de los campos y las ciudades que rodeaban al Vesubio fue perturbada por unos temblores que causaron alarma, pues los habitantes aún recordaban el nefasto terremoto del año 62, que provocó el que todas las construcciones del momento se debilitasen: el sistema de agua no funcionaba al cien por cien y la ciudad caía en una de estas embestidas, en una zona siempre sometida a movimientos sísmicos que no causaron demasiado impacto. Por eso, todos los habitantes volvieron a sus casas y comenzaron a reparar los daños que habían causado estos temblores. Pero la mañana del día 24 fue distinta a las demás: los pájaros no cantaban en las huertas, los perros ladraban y aullaban sin motivo, los caballos y el ganado se mostraban inquietos. De pronto, un sonido horroroso, como un trueno multiplicado miles de veces, se dejó oír desde lo alto del Vesubio. Se elevaron columnas de fuego, y una lluvia de ceniza volcánica y piedras de todos los tamaños comenzó a caer sobre la ciudad; se oscureció por la nube de cenizas y polvo, y entre las personas cundía el pánico. Cuando los alrededores comenzaron a inundarse de lava hirviente, los pompeyanos empezaron a correr a sus casas para intentar huir con sus pertenencias más valiosas. Tratando de salvar sus posesiones, con la esperanza de que la catástrofe no destruyera la ciudad, miles de personas quedaron atrapadas en sus casas y murieron asfixiadas, o simplemente enterradas vivas.

La montaña del Vesubio, que ahora tiene unos 1.200 metros, preside una zona propicia para el goce de la vida, en el entorno del golfo de Nápoles, con unas tierras bajas favorables para los cultivos mediterráneos, con olivos, higueras y otros frutales; cerca de los Apeninos, excelentes en bosques, en cuyas laderas también había abundancia de cipreses y castaños.

Conocemos aquella tragedia por sendas cartas de Plinio el Joven (Vidman, 1972 y Muñoz Martín, 1985) a Tácito, en las que relata los acontecimientos de aquellos días en la costa sudoeste de la península itálica, catástrofe en la que falleció Plinio el Viejo, tío y padre adoptivo suyo, procurador de la Hispania Citerior, culto, moralista, estricto y ecléctico, que dejó numerosas obras hoy perdidas, salvo su *Historia Natural*.

Según el relato, el 24 de agosto fue un día caluroso. Cayo Plinio el Joven, de 18 años, se hallaba con su madre y su tío en una villa de la ciudad de Miseno, en la bahía de Nápoles, a unos treinta kilómetros del Vesubio. Entonces, el monte entró en erupción. Plinio el Viejo, a la sazón jefe de la flota imperial allí atracada, murió mientras intentaba salvar a quienes se hallaban en peligro por las inmediaciones del volcán. Se dio cuenta de la catástrofe y decidió cruzar la bahía con algunos barcos en misión de rescate. No pudo desembarcar en ningún lugar cercano a la montaña a causa del calor y de la lluvia de cenizas y piedras. Por ello se dirigió a un punto situado a cinco kilómetros de Pompeya, Estadia, donde se refugió en casa de un amigo. Desde allí podían ver el Vesubio. Permaneció Plinio en casa del amigo y al amanecer del día siguiente intentó infructuosamente volver al barco. Murió por efecto del fuego y por un ataque de asma a los 56 años de edad.



Otro desastre de carácter bien distinto aunque de lamentable actualidad fue el incendio del templo de Ártemis en Éfeso. El texto que recoge tal incidente es muy marginal y se documenta en la *Vida de Alejandro* del historiador Plutarco (Santana Henríquez, 2001: 243-254), donde se expresa la alusión a la destrucción del templo de Ártemis Efesia, al parecer provocado por un incendio del que el historiador Hegesias de Magnesia hace burla al indicar:

Nació, pues, Alejandro en el mes hecatombeón, al que los macedonios llaman loo, en el día sexto, el mismo en el que se abrasó el templo de Ártemis Efesia, lo que dio ocasión a Hegesias de Magnesia para usar un chiste que hubiera podido por su frialdad apagar aquel incendio, porque dijo que no era extraño haberse quemado el templo estando Ártemis ocupada en asistir al nacimiento de Alejandro. Todos cuantos magos se hallaron a la sazón en Éfeso teniendo el suceso del templo por indicio de otro mal, corrían lastimándose los rostros y diciendo a voces que aquel día había producido otra gran desventura para el Asia. Acababa Filipo de tomar Potidea, cuando a un tiempo recibió tres noticias: que había vencido a los ilirios en una gran batalla por medio de Parmenión, que en los Juegos Olímpicos había vencido con caballo de montar, y que había nacido Alejandro. Estaba regocijado con ellas, como era natural, y los adivinos acrecentaron todavía más su alegría manifestándole que niño nacido entre tres victorias sería invencible (Riba, 1971).

Tradicionalmente se atribuye a las Amazonas la fundación de Éfeso, ciudad de Jonia en el Asia Menor, a orillas del mar Egeo, junto a la desembocadura del pequeño Meandro, y la construcción del gran templo de Ártemis cuya leyenda tantos puntos comunes ofrece con el género de vida asignado a aquellas guerreras y cazadoras. Esta ciudad ha sido desde siempre un centro de culto a la diosa Ártemis, llamada después Diana por los romanos, y desde muy antiguo existía un templo dedicado a la diosa. En tiempos remotos, antes de la conquista en el siglo VIII a.C. por los invasores jonios, la ciudad de Éfeso estuvo habitada por una población de raza asiática que rendía culto a una antigua diosa madre, cuyo nombre era probablemente Oupis y que de ordinario se identifica con Ártemis. En el siglo VII a.C., la ciudad sufrió el ataque de los cimerios y aunque se resistió, no se pudo evitar que el templo se incendiara y fuera destruido. Sin embargo, sabemos que a comienzos del siglo VI a.C. el rey de Lidia, Creso, ayudó a sus vecinos, los jonios de Éfeso, a construir el colosal Artemision sobre cimientos de edificios más viejos. El templo subvencionado por Creso mediante suscripción pública en el que todos los ciudadanos donaron algo de dinero fue levantado hacia el año 560 a.C., y reconstruido por Quersifrón hacia el 356 a.C., con muro de piedra arenisca y columnas de mármol. La mayoría de las fuentes hacen coincidir con el nacimiento de Alejandro Magno el incendio que destruyó el viejo Artemision de Éfeso, cuya reconstrucción fue iniciada inmediatamente sobre la planta del templo arcaico, pero sobre un basamento más alto, y con mayor esplendor decorativo. También las columnas decoradas en su parte baja, que hicieron figurar al templo entre las siete maravillas del mundo, están inspiradas en las columnas de su predecesor. Peonio de Éfeso y Demetrio, el que se titulaba esclavo de Ártemis dirigían la obra, a la que





contribuyó más tarde Deinócrates, el arquitecto de Alejandro. Los relieves de estas columnas probablemente representaban los trabajos de Heracles, las aventuras de Teseo, una procesión de orientales, acaso algunas musas y escenas de culto. En la más hermosa y mejor conservada rodean el cilindro las figuras de Alcestris, Hermes y Thánatos.

En la cuarta reconstrucción del templo a la que alude el texto en cuestión, en el 356 a.C., Éfeso se había convertido en una metrópolis comercial en la que numerosos sacerdotes, magos y peregrinos se dedicaban a la venta de amuletos, recuerdos de exvotos y demás parafernalia mística en torno al templo de Ártemis, adorada como diosa madre e identificable por la multitud de mamas que recorren su torso, aunque para algunos se trate de huevos o de vejigas de animales. Identificada con Diana como diosa de los bosques y de la fertilidad, una copia de la Ártemis de Éfeso se encontraba en el santuario del Aventino en Roma. Hacia el año 54 de nuestra era, el apóstol Pablo, acosado y perseguido por los judíos, fundó una comunidad cristiana independiente en Éfeso, desde donde difundió ampliamente su doctrina, procurando para los fieles y peregrinos que venían de todas partes del mundo y como recuerdo de los lugares sagrados, la fabricación de unas figurillas de Ártemis y de unas maquetas del templo realizadas por artesanos locales que, no obstante, se enfrentaron a la rígida posición de Pablo a la hora de tolerar que la antigua divinidad sobreviviese con distinto nombre y rebautizarla como habían hecho los conquistadores jonios con la diosa Oupis. De hecho está atestiguada a finales del siglo IV, junto a la iglesia del apóstol, la primera basílica en honor de la diosa madre de los cristianos. La función de Ártemis, manifiesta en el adjetivo *kourótraphos* «que cría a los niños», fue tomada en cierta forma por San Artemidoro, protector de la mujer en el trabajo. Precisamente, los marfiles del Artemision de Éfeso son el más claro exponente del influjo asiático en Jonia. Por tratarse de amuletos para colgar, estas figurillas carecen de peanas y están provistas de un orificio que daba paso a un cordoncillo de sujección. Los tipos más representativos son diminutas efigies de sacerdotisas y sacerdotes vestidos de ropas talaras, grandes gorros o velos y llevando al cuello collares y rosarios.

El término castellano *erostratismo* indica desde el punto de vista psicológico la tendencia o manía a cometer actos delictivos para conseguir renombre, y descansa en el nombre de Eróstrato, personaje que por afán de notoriedad incendió el templo de Éfeso. Éste es el autor, según la historia, de tal fechoría, que se silencia incomprensiblemente en el comentario de Plutarco a propósito de una de las joyas arquitectónicas de la Antigüedad. Además, resulta paradójico que un sacerdote délfico como nuestro autor no refiera la autoría de tal sacrilegio. No obstante, la propia leyenda señala que el pastor Eróstrato era un pobre diablo abrumado por el peso de su propia inanidad, tal vez el más agobiante de todos, y decidió pasar a la historia de cualquier manera, aunque fuera cubierto de infamia. Los efesios lo condenaron al silencio póstumo, es decir, prometieron que su nombre no se pronunciaría nunca más. A pesar de esta sabia decisión, que siguió al castigo del miserable, recordamos al pirómano, aunque cabe preguntarse si el desprecio que los siglos han acumulado sobre él podría complacerle. Veinte años después de este suceso, Alejandro Magno (Cerezo Magán, 1996 y Santana Henríquez, 2000-2001:

545-560) ocupó la ciudad de Éfeso y residió allí por un tiempo, y al escuchar la historia del templo de Ártemis y descubrir que había sido destruido la misma noche en la que él había nacido, ordenó la construcción de un nuevo templo que, una vez terminado, contó con un retrato del propio Alejandro pintado por Apeles (Blanco Freijeiro, 1996: 327-333). No sabemos si la enseñanza moral de Plutarco trataba de demostrar a todos los hombres que por cada Escopas hay un Eróstrato, y que las maravillas construidas por el hombre deben ser protegidas del mismo hombre. Lo cierto es que la fama del santuario le valió una pronta reconstrucción.

El enorme fuego que abrasó lo que en principio no estaba destinado a arder, el templo de Ártemis Efesia, divinidad mutante desde su origen como lo demuestran sus numerosas asimilaciones en territorio persa, sirio, lidio, griego y romano, su sacrílega identificación cristiana con la Virgen María, como la imagen de Nuestra Señora de la Gracia en la Iglesia de San Pedro Mártir en la Universidad de Nápoles, que muestra a María en el momento de extraer leche de sus pechos, símbolo de la maternidad, de la protección y del amor, y que guarda una evidente relación con el aspecto nutricional de la Gran Madre, cuya multitud de ubres prometía la crianza, la abundancia y la fertilidad, símbolos espirituales de la adquisición del conocimiento, del alimento del alma y de la confirmación de su inmortalidad, nos hace ver siquiera someramente la paradójica fortuna que corrió un santuario convertido en iglesia, basílica y hasta mezquita, y del que la jocosa y breve cita de Plutarco muestra las consecuencias del nefasto síndrome de Eróstrato.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLANCO FREIJEIRO, A. (1996): *Arte griego*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- CEREZO MAGÁN, M. (1996): *Plutarco. Virtudes y vicios de sus héroes biográficos*, Universidad de Lérída, Lérída.
- CIRLOT, J. E. (1969): *Diccionario de símbolos*, Editorial Labor, Barcelona.
- MUÑOZ MARTÍN, N. (1985): *Cartas latinas (Cicerón, Séneca y Plinio)*, Universidad de Granada, Granada.
- PÉREZ-RIOJA, M. J. (2003): *Diccionario de símbolos y mitos*, Tecnos, Madrid.
- RIBA, C. (1971): *Plutarco. Alejandro y César*, Salvat, Estella.
- SANTANA HENRÍQUEZ, G. (2000-2001): «La guerra como la historia es cosa de hombres: algunos testimonios femeninos entresacados de los fragmentos de los historiadores griegos», *Philologica Canariensia* 6-7, pp. 545-560.
- (2001): «Humor y misterio en Plutarco: el caso del incendio del templo de Ártemis Efesia», en Pérez Jiménez, A. y Casadesús Bordoy, F. (eds.): *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Ediciones Clásicas-Charta Antiqua, Madrid-Málaga, pp. 243-254.
- SEGALÁ Y ESTALELLA, L. (1982): *Homero. La Iliada*, Planeta, Barcelona.
- VIDMAN, L. (1972): *Étude sur la correspondance de Pline le Jeune avec Trajan*, L'Erma, Roma.



## EN TORNO AL ITINERARIO DE CIERTAS PRENDAS DE VESTIR. ALGUNOS ARABISMOS SOBRE INDUMENTARIA<sup>1</sup>

Dolores Serrano-Niza  
Universidad de La Laguna

### RESUMEN

Este trabajo pretende reunir y conciliar la historia individual de ciertas prendas de vestir utilizando como herramienta principal la lexicografía para contribuir con ella a la elaboración de una Historia del Vestido. Con tal fin, hemos hecho una selección de arabismos del castellano relacionados con la indumentaria. Además, las palabras seleccionadas tienen en común un étimo griego y, a partir de las citadas premisas, hemos tratado de construir una breve crónica de cada una de ellas acercando, gracias al método de trabajo empleado, la historia de la lengua a la de la vida cotidiana.

PALABRAS CLAVE: Arabismos. Historia de la Indumentaria. Lexicografía.

### ABSTRACT

This article tries to gather the individual history of certain types of dress using lexicography as the main tool of analysis, in order to contribute to a Dress History. For this purpose, several Arabic loanwords in Spanish or arabisms related to clothes have been selected. In addition, the selected words share a Greek etymon. On these premises, we have tried to construct a brief chronicle of each one of them, and thanks to the method applied, bring closer the history of language to that one of the daily life.

KEY WORDS: Arabism. Dress's History. Lexicography.

### INTRODUCCIÓN

Es éste un trabajo en proceso de elaboración, con cuyas ideas y la mayor parte de los datos venimos conviviendo desde hace ya algunos años. En estas páginas expondremos, de modo muy sintético, la historia de algunas palabras a las que hemos escogido por compartir una serie de características, a saber: pertenecer al campo semántico de la indumentaria, haber dejado un arabismo en el castellano (aunque su uso haya decaído) y que su entrada en la lengua árabe —en cualquiera de sus variantes— haya sido a través del griego.



## OBJETIVOS Y PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO

Entre nuestros objetivos principales se halla el de reunir y conciliar la historia individual de ciertas prendas de vestir utilizando, como primera herramienta, la lexicografía para abarcar el periplo total que los vocablos estudiados han venido realizando. Con el fin de alcanzar dichos objetivos, en primer lugar, hemos elaborado la selección de la tipología lexicográfica, que exponemos de inmediato.

El estudio de los vocablos en lengua griega tiene su punto de partida en el *Greek-English Lexicon* de Liddell Scott, que nos acerca al término en griego antiguo; la obra de E.A. Sophocles y el *Léxico*, publicado por el Instituto Manolis Triandafilidis, nos han permitido comprobar su pervivencia —o no— en el griego bizantino y el moderno, respectivamente. Por último, nos ha parecido de sumo interés hacer una cata en el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Chantraine.

En lo que a la lengua árabe se refiere, nos hemos decidido por una serie de diccionarios, en nuestra opinión, representativos de cada una de las etapas del recorrido total que la historia de estas palabras lleva aparejado. Es decir, primero, consultamos los diccionarios del árabe clásico, representados en este estudio por una fuente original, *Kitāb al-Mujaṣṣaṣ* de Ibn Sīdah, así como la edición lexicográfica compilada por E. W. Lane, *Arabic English Lexicon*. Después, hemos acudido a la imprescindible referencia que nos proporciona *A Dictionary of Andalusī Arabic* de F. Corriente para verificar tanto la existencia como su significado en el haz dialectal andalusí. Asimismo, como ya hicimos en el caso de la lengua griega, nos ha interesado comprobar si la palabra en proceso de estudio sigue teniendo uso actual en la árabe, información ésta que hemos tomado del *Diccionario de árabe culto moderno* de J. Cortés.

La última etapa lexicográfica es la relacionada con el arabismo propiamente dicho en la lengua castellana. Para este caso, han resultado imprescindibles el *Diccionario de la Real Academia Española* y el *Diccionario de Uso* de María Moliner.

En realidad, las recién citadas fuentes ya llevan implícitas una cierta metodología de trabajo, como es el rastreo desde el étimo hasta el arabismo de los vocablos que vamos a estudiar. No obstante, la información habida en estos diccionarios nos ha ido proporcionando soluciones lingüísticas a la cuestión originaria con la que nos planteábamos las presentes páginas, que no es otra que la curiosidad por averiguar cómo llega una palabra desde el griego al castellano a través del árabe.

En la búsqueda de esas respuestas, ya ha quedado dicho, hemos transitado por las diferentes etapas de un mismo viaje, es decir, desde la lengua griega antigua hasta el árabe y, desde aquí, a las variantes dialectales que darán lugar al propio arabismo castellano. Sin embargo, en los resultados finales, nuestra intención será la

---

<sup>1</sup> El presente trabajo se inserta en el marco del proyecto de investigación PI 042004/84, financiado por la Consejería de Educación y Deportes. Dirección General de Universidades e Investigación del Gobierno de Canarias.



de mostrar al lector el camino inverso. De manera que tomaremos un grupo de arabismos del castellano relacionados con la indumentaria y, uno por uno, vamos a destacar esos aspectos que, a nuestro juicio, colaboran en la recuperación de la historia del vestido. Con tal fin hemos creado un cuerpo descriptivo de cada vocablo en el que señalaremos cuestiones tan precisas como son: las variantes gráficas, la fecha de la primera documentación y su particular recorrido etimológico. Además, añadimos un pequeño *estudio*, una breve historia de la prenda desde que entrara en la lengua árabe teniendo en cuenta su significado de origen griego; en otras palabras, la historia vital de esa prenda en particular.

Ahora bien, como paso previo a los resultados obtenidos a través de estos términos, nos ha parecido conveniente, por razones puramente metodológicas, reseñar en pocas líneas la importancia del contacto histórico y lingüístico de las lenguas árabe y griega. A esto hemos de añadir la precisión de los conceptos de «árabe antiguo» y «neoárabe» con el que hemos planteado el presente trabajo.

## EL CONTACTO HISTÓRICO Y LINGÜÍSTICO

En el año 685 ʿAbd al-Mālik (645/6-705) se erige quinto califa de la dinastía Omeya (660-750), dinastía que se encargó de regular el nuevo y creciente Imperio árabe islámico. Un imperio que iba expandiéndose conforme sus numerosas conquistas aumentaban y que, en consecuencia, la mezcla y la adaptación en formas de vida se convertiría en una de sus características constantes. De hecho, será ʿAbd al-Mālik quien lleve a cabo uno de los cambios más significativos: la sustitución del griego por el árabe como lengua oficial del Imperio islámico (Ferrando, 2001: 112). Si recuperamos aquí este apunte histórico es porque, en nuestra opinión, indica significativamente la dimensión del prestigio que tenía la lengua griega en el citado Imperio y, por ende, el sedimento léxico que debió dejar en la árabe.

Bien es verdad que la lengua griega no ha sido la única en enriquecer con su léxico a la árabe. Sólo hay que recordar, a este respecto, aquellos años en los se procedía a la fijación del código lingüístico normativo denominado árabe clásico o estándar. De dicha época son los préstamos procedentes del griego y latín presentes tanto en el árabe preislámico como en *El Corán*. De cualquier manera, no cabe la menor duda de que será el avance de la conquista islámica y el contacto lingüístico con los pueblos por donde ésta iba pasando, la que nutrirán de léxico nuevo a la emergente lengua árabe. Hablamos de los primeros siglos del Islam y de la incorporación a la citada lengua de vocablos procedentes del griego, latín, persa, etiópico, sudarábigo, copto y arameo, entre otros.

Otra cuestión a tener en cuenta en el caso de los préstamos —y que en este trabajo veremos reiteradamente— es el largo recorrido que suelen realizar. Como dato curioso, y a modo de ilustración de lo que venimos diciendo, es de considerar el caso concreto del arameo. Esta lengua, en contacto con la griega y su cultu-



ra en la época de las conquistas asiáticas que llevara a cabo Alejandro Magno (s. IV a.C.), se vio impregnada de numerosas voces de origen griego. Posteriormente, muchas de esas palabras llegarán a la lengua árabe, incorporándose, por tanto, un buen número de helenismos por vía indirecta.

Por otra parte, la dificultad para reconocer los préstamos en la lengua árabe es mayor cuanto más afín a ésta sea la lengua de origen. Es decir, se dificulta el proceso si el vocablo en cuestión procede de una lengua semítica y aún más si dicha lengua posee una estructura morfológica de alta coincidencia con la árabe, como el etíope antiguo o el sudarábigo (Corriente, 1996: 26 ss.).

Esto es así porque, como es bien sabido, el procedimiento según el cual una lengua adopta léxico de otra consiste, por lo general, en tomar el término extranjero y amoldarlo a los esquemas morfofonológicos propios. Por esta razón, a la árabe le resulta más fácil tomar palabras de otras lenguas semíticas —similares en los funcionamientos intrínsecos— y al lingüista más difícil reconocerlos, puesto que se flexiona y somete del tal manera a los paradigmas propios que es arduo identificarla como ajena.

En cambio, en vocablos que se toman prestados de lenguas procedentes de otros dominios, como las indoeuropeas, persa y griega, podemos observar que la mayor dificultad de imbricación que tienen en los esquemas de la lengua receptora facilita el rastreo para su tipificación.

Precisamente, las lenguas persa y griega dejarán una importante huella léxica en la árabe y lo harán, especialmente, a partir de la instauración de la dinastía abbasí (750 d. C.), fechas en las que comienza un auténtico trasvase de saberes y donde puede ser observada la manera en que la ciencia de la antigüedad se encamina hacia la cultura árabe mediante la producción continua y abundante de las traducciones de obras científicas. En el plano lingüístico, esa constante labor de traducción supone la incorporación de un significativo léxico terminológico. Sin embargo, y por las razones a las que ya hemos ido aludiendo en estas líneas, no sólo los términos técnicos procedentes del griego impregnarán la lengua árabe sino que también los de uso común se incorporan; de manera que los préstamos griegos pueden percibirse en prácticamente todos los campos léxicos, incluyendo el de la indumentaria, que es el que aquí nos interesa.

Así las cosas —y con el único fin de entender el marco teórico en el que hemos planteado nuestra investigación—, conviene en este punto precisar los diferentes tipos lingüísticos de la lengua árabe con los que se hace necesario trabajar en todo estudio sobre arabismos y nos referimos, con esto, a la situación de diglosia particular de la citada lengua. Dicha diglosia resulta característica y especial no por su existencia sino por el enorme espacio que existe entre un extremo y otro de sus registros. La mayoría de quienes se han interesado por la cuestión, concluyen en sus investigaciones que en la lengua árabe existen dos tipos lingüísticos diferentes: un «árabe antiguo o de tipo antiguo» (*Old Arabic*) y un «árabe moderno o de tipo moderno» (*Neoarabic*), sin que dichas expresiones respondan necesariamente a una división cronológica. De hecho, al «árabe antiguo» pertenecerían los dialectos árabes preislámi-

cos y el árabe clásico<sup>2</sup> en todas sus etapas (desde la más antigua a la más moderna); en cambio, el «neoárabe» estaría compuesto por los dialectos árabes modernos. Estos dialectos, según parece, proceden de la evolución de aquellos antiguos que los conquistadores arabófonos expandían por los nuevos territorios del Islam; entre estos dialectos árabes modernos o neoárabes se encuentra el haz dialectal andalusí.

El establecimiento de los anteriores conceptos —en lo que al presente trabajo se refiere— resulta ser imprescindible para eliminar posibles errores metodológicos a la hora de establecer la historia de cada uno de los arabismos que vamos a explorar. Téngase en cuenta que puestos a estudiar los helenismos en el castellano habrá que tener presente que un grupo importante de ellos se incorpora en la Edad Media a través del árabe (Bergua Caveró, 2004: 100). Algunos toman como vía de introducción el árabe antiguo (son, sobre todo, términos cultos o librescos) pero la mayoría se sirven de otro tipo de vehículo, el que les proporciona el dialecto andalusí o neoárabe.

Además, insistimos, se ha de observar que el paso del griego al árabe se hace, en la mayoría de los casos, gracias a una lengua intermedia (arameo o siríaco), cabiendo la posibilidad de que dichas lenguas estuviesen de por sí ya muy helenizadas<sup>3</sup>. En cuanto al trasvase de términos del árabe al castellano, parece evidente que la convivencia en Al-Andalus del citado haz dialectal andalusí y el contacto con las emergentes lenguas iberorromances daría lugar a un importante legado léxico destinado a inundar todos los campos léxicos. Aunque, en general, hoy en día, el léxico castellano de origen árabe está en retroceso o ya en desuso, los arabismos siguen siendo un tema de atención para el lingüista, especialmente cuando se acude a ellos para reconstruir la historia particular de cada una de esas palabras. Una pequeña muestra sobre la parcela de la indumentaria es lo que ofrecemos a continuación.

## LAS PRENDAS EN CUESTIÓN

### 1. ALBORNOZ

VARIANTES, *albornos*, *barnús*. 1ª doc. h.1350 (Corominas, 1980-1981).

---

<sup>2</sup> Hay que recordar que la lengua denominada árabe o nordarábigo, antes del periodo islámico, casi no tiene documentación epigráfica (ss. V-IV). Sus manifestaciones en prosa y verso son de transmisión oral hasta que se fija por escrito en los primeros tiempos del Islam (ss. VII-VIII). De tal fijación escrita resulta una coine que pronto normalizarán los primeros gramáticos, sobre todo en el periodo abbasí. Es lo que tradicionalmente llamamos «árabe clásico», literal o estándar. Esta lengua «parece haber pertenecido a un registro alto y convivido con dialectos de registro normal y/o bajo más o menos próximos y conservadores, algunos ya muy próximos al tipo neoárabe» (CORRIENTE, 1996: 12).

<sup>3</sup> En la época abbasí, cuando los califas impulsan el trasvase de saberes mediante las traducciones, éstas se hace no sólo directamente del griego sino también —y con mucha frecuencia— a través del siríaco.





ÉTIMOS, and. *alburnús* (*{brns}*) ‘capa/manto con capucha’ (Corriente, 1997: 49) < á. cl. *burnus* /BRNS/ ‘prenda de vestir’ (Corriente, 1999) < gr. *bírros* (βίρρος) ‘tipo de capa’ (Adrados, 1980: IV, 716). Se recoge en el gr.biz. βίρρος, -ου: ‘vestido de tejido grueso en forma de capa y con capuchón’ (Sophocles, 1975: 730).

USO ACTUAL, en castellano tiene dos usos específicos y uno generalizado. Éste último el de «bata amplia, generalmente de tela de toalla, que se emplea para cubrirse al salir del baño». Entre los usos específicos están el de «tela de lana antigua, de hilos muy retorcidos y sin teñir» y el uso que recoge su etimología, «capote con capucha usado por los moros» (Moliner, 1998); en griego moderno no aparece (IMT, 1998); en árabe, mantiene su significado de «capa con capucha» (Cortés, 1996).

ESTUDIO: La palabra, quizás comenzó designando simplemente ‘un capuchón’ y con el tiempo denominó una prenda de vestir de la familia de las capas o mantos, con posibilidad de cerrarse y que se acompañaba de una capucha (Dozy, 1845: 74), como así se observa en el significado que tiene en la lengua griega. Según la lexicografía árabe medieval, se denominaba *burnus* a cualquier prenda cerrada y con capucha, siendo ésta el rasgo distintivo que la caracterizaba frente a otros atavíos quizás similares en su corte y su forma pero que no la llevaban. Conocida desde época preislámica, fue usada por hombres y mujeres. Algunas crónicas hablan de que en al-Andalus dicho atuendo estaba reservado para las mujeres de clase alta. Lo cierto es que la llegada de los bereberes norteafricanos impuso esta moda entre los varones andalusíes y, a juzgar por la documentación, fue utilizado en todos los estamentos sociales.

Este vestido pronto fue adoptado por los cristianos, a pesar de que la prenda no suponía una importante innovación en su vestuario pues conocían atuendos de talle similar. Ahora bien, la ropa que entre ellos recibía el nombre de «albornoz» se caracterizaba por la riqueza y la profusión de adornos.

## 2. ALCANDORA

VARIANTES, *alcándora*, *alcándara*, *alcandra*. 1ª doc. s. XIV (Corominas, 1980-1981).

ÉTIMOS, and. *qandúra* (*{qndr}*) (Corriente, 1997: 443) < neoár. *qandúrah* ‘especie de camisa morisca’ (Corriente, 1999) < gr. *kandys* (κάνδυσ) ‘especie de manto con mangas que usaban los persas’ (Chantraine, 1970: 491). No se encuentra en bizantino.

USO ACTUAL, en castellano se mantiene su significado de «prenda de vestir semejante a la camisa» aunque se reconoce como término antiguo (Moliner, 1998); algo similar ocurre en la lengua griega (IMT, 1998); en la lengua árabe no se recoge con uso actual (Cortés, 1996).

ESTUDIO: La voz árabe *qandúrah* hace referencia a un vestido con corte y confección que solía usarse como prenda de vestir interior, es decir, se trataba de una especie de camisa interior con mangas que se vestía bajo las otras ropas. Esto parece haber sido una evolución en relación al significado que tenemos de la pala-

bra griega pues en ésta se designa a una especie de manto, lo que quiere decir que no ha pasado por el proceso del corte y confección que sí tendrá en el vestido usado dentro del ámbito árabe islámico. De la *qandúrah*, sabemos que, dado su uso interior, se confeccionaban con telas sencillas, como el lino y la lana y no se solían teñir, de ahí que fuesen de color blanco. Parece que al castellano pasó con un contenido muy parecido aunque las fuentes apuntan a que pudo haber llegado a ser una prenda de más lustre entre los moriscos granadinos, de hecho, hay testimonio de *alcandoras* de seda con listas de colores. Asimismo pudo haberlas de diferentes colores. Pensamos que en la Edad Media peninsular el nombre debió utilizarse, en algunos momentos, simplemente como sinónimo de camisa. Los contextos medievales en los que encontramos referencias nos hace pensar que fue una prenda de vestir utilizada tanto por hombres como por mujeres.

### 3. CALAMÓN

VARIANTES, 1ª doc. h. 1535 (Corominas, 1980-1981).

ÉTIMOS, and. *qalmún* ({qlmn}) ‘tipo de tocado largo’ (Corriente, 1997: 440) < neoár. *abū qalamūn* LABW QLMWN/ ‘tela con visos’ (Corriente, 1999) < gr. *Hypokálamon* (ὑποκάλυμμα, -ατος τό > ὑποκόλαμμα) ‘un tipo de manto’ (Liddel Scott, 1951: 1.883-1.885). A pesar de que su etimología parece no dejar lugar a dudas, los lexicógrafos árabes medievales recogen el término dándole, al menos, dos significados, uno más general: ‘manto de muchos colores’ y otro, que recoge la particularidad de ser de seda. (Ibn Sīdah, 1898-1903: IV, 68/73).

USO ACTUAL, en castellano se mantiene el término pero con el significado de «ave zancuda de cabeza roja y cuerpo verde por encima y violado por debajo» (Moliner, 1998); no se encuentra el vocablo en el árabe culto moderno (Cortés, 1996); en griego, a pesar de ser fácil de entender, no aparece ya ni en el bizantino ni en el neogriego.

ESTUDIO: Designa el nombre árabe, entre otras cosas, un tipo de tejido de colores cambiantes, es decir, tornasolado. Su étimo, en opinión de los propios lexicógrafos árabes medievales, es la ya citada palabra griega, pues en Bizancio existía un producto similar a éste. El caso es que, dependiendo del autor que trate el término, unos lo hacen derivar de *hypokálamon* con el significado de ‘tejido rayado’ y otros de *camailéon*, ‘tejido de colores cambiantes’. El mismo término sirve para designar un tipo de molusco con cuyos filamentos se fabrica el tejido tornasolado que lleva el mismo nombre (también denominado ‘lana marina’ (*ṣūf al-baḥr*)). En cualquier caso nos estamos refiriendo a un tejido precioso de origen bizantino.

### 4. MANDIL

VARIANTES, 1ª doc h. 1331 (inventarios aragoneses) y 1400 (Corominas, 1980-1981).



ÉTIMOS, and. *mandíl* {mndl}, ‘cortina’, ‘mantel’, ‘delantal’ (Corriente, 1997: 512) < cl. *ma/indtl* /MNDYL/ ‘delantal’ (Corriente, 1999) < gr. *mandéle* (μάλλωσις) ‘mandil’, ‘manto de lana’ (Liddell Scott, 1951: 1.078); μαντήλιον, -ου, τό y μαντίλιον, -ου, τό (lat. *mantele, mantelium* / *mantili, mantilim,*) ‘toalla, delantal, mantel’ (Sophocles, 1975: 730).

USO ACTUAL, es conocido en castellano con el significado de «delantal», particularmente cuando éste es «de cuero o tela muy fuerte, como el que usan los zapateros remendones y otros artesanos» (Moliner, 1998); en griego moderno aparece con el significado de mantel (IMT: 1998); y en árabe es traducido por ‘pañuelo’ (Cortés, 1996) haciendo referencia a un tipo de prenda que sirve para cubrir, ya sea los cabellos o las ropas.

ESTUDIO: Es muy probable que su étimo greco-latino (*mantél* o *mandéle*) apareciera en el árabe durante la época preislámica a través, quizás, del arameo. Su significado más genérico es el de ‘pieza de tejido’. A partir de esto, siempre ha designado una pieza de tela que sirve para cubrir algún objeto (‘mantel’), o para cubrir otros vestidos o llevar objetos (‘mandil’) o, simplemente, una pieza de tela sin costuras que se usa a modo de vestido (‘manto/velo/pañuelo’). Naturalmente, la lengua árabe ha generado numerosos términos que pueden ser considerados, con algunos matices, auténticos sinónimos de *mandtl*, p.ej. *minsafa, mašūš, jirqa*.

Los *mandtls* podían ser de diferentes fibras de textiles, y dependiendo de la calidad de éstas sería su uso; es decir, las ricamente bordadas y tejidas en sedas teñidas tendrían su lugar en el guardarropa, generalmente femenino. Las piezas de lino o algodón, sin teñir, se usaban como manteles, toallas o como un tipo de pañuelo, usado por las clases más modestas. A veces, nos dicen los lexicógrafos árabes medievales, el *mandtl* se utiliza para ‘proteger la ropa’. Probablemente este uso sea el que trascienda hasta el *mandil* del castellano con el uso de ‘delantal’.

## 5. MARLOTA

VARIANTES, *morlota* documentada en (Arcas, 2001); 1ª doc.: s. XIII? (Corominas, 1980-1981).

ÉTIMOS, and. *mallūta* {mlt} > mol(l)óta < ‘vestido femenino’ (Corriente, 1997: 509) < neoár. *mallūta* /MALLWT/ ‘especie de saya mujeril’ (Corriente, 1999) < gr. *mallotê* (μαλλωτός, -η) ‘manto de lana’ (Liddell Scott, 1951: 1.078; Chantraine, 1970: 663).

USO ACTUAL, en español, se consigna su uso de referente antiguo, «cierto vestido morisco, ajustado, que cubría todo el cuerpo» (Moliner, 1998); en griego se mantiene el vocablo y su significado (IMT: 1998), en árabe culto moderno no se recoge el vocablo (Cortés, 1996).

ESTUDIO: Por lo que sabemos, éste es uno de esos binomios «palabra-prenda de vestir» que va pasando de una lengua a otra con escasa variación tanto del étimo como de la prenda a la que designa. En efecto, seguimos reconociendo en la palabra árabe una de las características de la prenda griega: ‘ser de lana’.

Aparece en los guardarropas cristianos desde la mitad del siglo XV. Era un traje de encima que se solía vestir sobre el sayo y no admitía sobre él más prenda que el manto. Tenía largos diferentes y las que usaban los cristianos eran traje de lujo. Se confeccionaban con telas preciadas como el terciopelo, el brocado, chamelote, brocado de oro y se bordaban, sobre todo, las mangas, con oro y plata. No era necesariamente un traje ajustado, como algunos autores han indicado (Covarrubias, 1943: 790), sino más bien holgado, de forma acampanada, con mangas y sin capucha. Las ilustraciones por excelencia de esta prenda son las realizadas por Weiditz en su viaje a Granada, aunque éstas se diferencian de las cristianas en que no tienen mangas (Bernis, 1959)

La documentación apunta a que las marlotas eran, en efecto, un vestido de mujer de tipo saya. Las había de diferentes colores (azules, verde, carmesí, morada, negra) y también en combinación de éstos (verde y azul; colorada y morada; la mitad carmesí y la mitad negra, etc.). Y de muy diferentes tejidos: paño, terciopelo, damasco, chamelote, seda, sarga, etc. También se guarnecían de muy diferentes maneras, con franjas, botones, con cairel de oro, con franjas de oro por delante, con ribetes de otro tejido diferentes, con bocamangas de hilo de oro y granillos de aljófar (Martínez Ruíz, 1972: 140-142). Sin embargo, y a pesar de que la mayoría de los datos apuntan a que fuese ésta una prenda femenina, nos parece curioso destacar que una de las marlotas más ilustres y famosas fue la de rey Boabdil, conservada en el Museo del Ejército de Madrid.

#### PARA CONCLUIR

Comenzábamos las páginas precedentes con la manifiesta intención de recuperar lo que hemos denominado el largo y, sin duda, curioso itinerario que las palabras realizan de una lengua a otra. En concreto, nos interesaban de manera particular los helenismos llegados al castellano a través del árabe y de éstos, sólo los que se habían incorporado en una primera etapa, puesto que hay un segundo momento de recepción fechado hacia el siglo XVIII donde los citados helenismos llegan desde las diversas lenguas europeas. Como decimos, atendimos de manera especial a ese grupo de vocablos que la lengua árabe adoptó del griego y comprobamos que este hecho se llevó a cabo, en muchas ocasiones, a través de una lengua intermediaria como el siriaco y el arameo. Instalados esos préstamos en el árabe, acabarán habitando en las lenguas romances de la Península Ibérica transportados por los avatares históricos de la cultura que le servía de vehículo.

Hemos comprobado que reandar el camino de los vocablos aquí estudiados ha proporcionado datos de gran interés. Se da el caso de helenismos que están doblemente representados en el castellano —incluso con significados diferentes— dependiendo de la lengua a través de la cual entrarán. Es el caso de ‘mantel’/‘mandil’, la primera viene directamente del latín *manetele*, la segunda —como ya se ha visto— del árabe.



Otro resultado significativo ha sido comprobar cómo —en tan largo proceso— ha habido palabras que perdieron su etimología, como el caso del griego *birros*; sin embargo, con el paso del tiempo la vuelve a recuperar del árabe, esta vez a través de su presencia como arabismo del turco, siendo el vocablo ‘albornoz’ un ejemplo de contrapréstamo altamente interesante.

Se observa también que se producen cambios de significados como el de ‘calamón’ así como otros vocablos que, aunque los mantiene, la lengua ya los reconoce como de uso antiguo (‘alcandora’), además, claro está, de aquellas palabras que siguen vivas a pesar de que la prenda a la que designan ha variado sustancialmente como es el caso de ‘albornoz’.

Por último, es de destacar que algunos de los préstamos aquí estudiados han transitado directamente desde su lengua de origen hasta la árabe dialectal; es decir, sin que haya existido una etapa previa en el árabe clásico. Esta circunstancia nos lleva a dejar planteada una nueva vía de investigación futura, la que comprobar que, quizás, los préstamos vinculados a los campos relacionados con la vida cotidiana se vean caracterizados por el citado hecho, más aun si cabe que aquellos relacionados con el campo científico, donde la lengua árabe no sólo tuvo sus propios recursos para la traducción sino que los supo integrar en su acervo cultural.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADRADOS, F. (1980): *Diccionario griego-español*, Madrid, 6 vols.
- ALVARADO, S. & SÁZDOVA ALVARADO, B. (1995): «Sobre la etimología de algunos arabismos españoles de procedencia griega», *BRAE*, LXXXV, cuaderno CCLXIV, pp. 145-171.
- ARCAS CAMPOY, M. (2001): «Una carta de dote y arras de la villa de Huércal (año 1541)», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*. XXXVII, pp. 21-34
- BERGUA CAVERO, J. (2004): *Los helenismos del español. Historia y sistema*, Madrid.
- BERNIS, C. (1959): «Modas moriscas en la sociedad cristiana española», *Boletín de la Real Academia Española* 144, pp. 199-239.
- COROMINAS, J. & PASCUAL, J. (1980-81): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid.
- CORRIENTE, F. (1992): *Árabe andalusí y lenguas romances*, Madrid.
- (1996): *Introducción a la gramática comparada del semítico meridional*, Madrid.
- (1997): *A Dictionary of Andalusí Arabic*, Leiden.
- (1999): *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid.
- CORTÉS, J. (1996): *Diccionario de árabe culto moderno*, Madrid.
- COVARRUBIAS, S. (1943): *Tesoro de la lengua castellana o española (según la impresión de 1611)*, Barcelona.
- CHANTRAINE, P. (1970): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris.
- DOZY, R. & ENGELMANN, W. H. (1982): *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, Leiden.
- DOZY, R. (1845): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, Amsterdam.
- Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition)*, Leiden-Paris, 1960 ss.
- ENDRES, G. & GUTAS, D. (1992-): *A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a new dictionary of the Mediaeval translations from Greek into Arabic*, Leiden.
- FERRANDO, I. (2001): *Introducción a la Historia de la lengua árabe. Nuevas perspectivas*, Zaragoza.
- FÜCK, J. W. (1955): *ʿArabīya. Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*, Paris.
- HUISMAN, A. J. W. (1960 ss): «Abū Ḳalamūn», *Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition)*, I, p. 135.
- Lexiko tes koines neoellenikes* (1998): Instituto Manolis Triandafilidis, Tesalónica.
- IBN SĪDAH (1898-1903): *Kitāb al-Mujaṣṣas*, Bulaq.
- KAZIMIRSKY, A. B. (1860): *Dictionnaire arabe-français*, Paris.
- LANE, E. W. (1955-56): *Arabic English Lexicon*, New York, 8 vols.
- LIDDEL SCOTT, H. (1951): *Greek-English Lexicon*. Oxford, 2 vols. [Liddel Scott]
- MAÍLLO, F. (1998): *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media*, Salamanca.
- MARTÍNEZ RUIZ, J. (1972): *Inventario de bienes moriscos del Reino de Granada (siglo XVI)*, Madrid.
- MOLINER, M. (1998): *Diccionario de uso del español*, Madrid, 2 vols.
- MÜLLER, B. (1987-): *Diccionario del Español Medieval*, Heidelberg.



- ROSENTHAL, F. (1960 y ss): «Mandīl», *Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition)*, VI, pp. 387-388.
- SERJEANT, R. B. (1972): *Islamic Textiles. Material for a History up to the Mongol Conquest*, Beirut.
- SERRANO-NIZA, D. (2005a): *Glosario árabe español de indumentaria según el Kitāb al-Mujaṣṣas, de Ibn Ṣīdah*, Madrid.
- (2005b): «El léxico castellano medieval se viste con palabras árabes. Algunos arabismos de indumentaria», *Sacrum Arabo-Semiticum. Homenaje al profesor Federico Corriente en su 65 aniversario*, pp. 439-452.
- SOPHOCLES, E. A. (1975): *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods*, Hidelshheim.
- VERSTEEGH, K. (1997): *The Arabic language*, Edimburgo.





SERVICIO DE PUBLICACIONES

UNIVERSIDAD

DE LA LAGUNA